NURUOSMANIYE
287/1
393

٩

المجلد الاول من تفسير كبير

عدد اوراقه
٣٠٤

٣٩٣

وقف السلطان السعيد الاعظم والخليفة الخاقان الاكرم الافخم
مظهر العدل والاحسان وموضح اعمال الامور بالرشد والعرفان
السلطان ابن السلطان السلطان ابو المحاسن والمكارم عثمان خان
ابن السلطان مصطفى خان ثبت الله اساس دولته الظاهرة
وخلد خلافته الباهرة وانا الداعي لدولته الحاج ابراهيم حنيف
المفتش باوقاف الحرمين المحترمين
عفي عنه

NURUOSMANİYE KÜTÜPHANESİ
Kısmı : N. O.
Yeri : 287/1
Eski kayıt No : 393
Tasnif No. 297.1 = 927

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقي الا بالله عليه تو... الشيخ الفقيه العالم الحبر الاوحد فخر الدين • افضل المتاخرين • خاتم المجتهدين
ابو عبد الله محمد بن عمر بن ا... ري قدس الله تعالى روحه • ونور ضريحه • واثابه الجنة بمنه وكرمه • انه على ذلك
الحمد لله الذي وفقنا لاد... طاعات • واوقفنا على كيفية اكتساب كمل السعادات • وهدانا الى ان قلنا اعوذ بالله من الشيطان
الرجيم من كل المعاصي والمنكر... بسم الله الرحمن الرحيم نشرع في اداء كل الخيرات والمامورات • الحمد لله الذي له ما في السموات رب العالمين
بحسب كل الذوات و... الرحمن الرحيم على اصحاب الحاجات وارباب الضرورات • مالك يوم الدين في ايصال الابرار الى الدرجات
وادخال الفجار في الدرك... اياك نعبد واياك نستعين في القيام باداء جملة التكليفات • اهدنا الصراط المستقيم بحسب كل انواع
الهدايات • صراط الذين انعمت عليهم في كل الحالات والمقالات • غير المغضوب عليهم ولا الضالين من اهل الجهالات والضلالات •
والصلاة على محمد ... افضل المعجزات والايات • وعلى اله واصحابه بحسب تعاقب الايات • وسلم تسليما كثيرا **اما بعد**
فهذا كتاب يشتمل على شرح بعض ما رزقنا الله من علوم سورة الفاتحة ونسال الله العظيم ان يوفقنا لاتمامه • وان يجعلنا في الدارين اهلا
لاكرامه وانعامه • ...ه خير موفق ومعين • وباسعاف الطالبين ضمين • وهذا الكتاب مرتب على مقدمة وكتب • اما المقدمة
ففيها فصول **الفصل الاول** في التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الاجمال **اعلم** انه مر على لساني في بعض
الاوقات ان هذه السورة الكريمة يمكن ان يستنبط من فوايدها ونفايسها عشرة الاف مسالة فاستبعد هذا بعض الحساد •
وقوم ... عناد • وحملوا ذلك على ما الفوه من انفسهم من التعليقات الفارغة عن المعاني • والكلمات
الخالية ... والمباني **فلما شرعت** في تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتكون

كالتنبيه على ان ما ذكرناه امر ممكن الحصول قريب الوصول **فنقول** وبالله التوفيق ان قولنا اعوذ بالله من
الشيطان الرجيم لا شك ان المراد منه الاستعاذة بالله من جميع المنهيات والمحظورات ولا شك ان المنهيات اما ان تكون من باب
الاعتقادات او من باب اعمال الجوارح اما الاعتقادات فقد جاء في الخبر المشهور قوله عليه السلام ستفترق امتي على نيف
وسبعين فرقة كلهم في النار الا ملة واحدة وهذا يدل على ان الاثنين وسبعين فرقة موصوفون بالعقايد الفاسدة
والمذاهب الباطلة ثم ان ضلال كل واحد من اوليك الفرق غير مختص بمسالة واحدة بل هو حاصل في مسايل كثيرة من
المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته وباحكامه وبافعاله وباسمايه وبمسايل الجبر والقدر والتعديل والتجوير
والنبوات والمعاد والوعد والوعيد والاسماء والاحكام والامامة فاذا وزعنا عدد الفرق المبتدعة والضالة وهو الاثنان
والسبعون على هذه المسايل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما وكل ذلك انواع الضلالات الحاصلة في فرق الامة
وايضا فمن المشهور ان فرق الضلال من الخارجين عن هذه الامة يقربون من سبعماية فاذا ضممت انواع ضلالاتهم الى انواع
الضلالات الموجودة في فرق الامة في جميع المسايل العقلية المتعلقة بالالهيات والمتعلقة باحكام الذوات والصفات
بلغ المجموع مبلغا عظيما من العدد ولا شك ان قولنا اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من جميع تلك الانواع والاستعاذة من الشي
لا يمكن الا بعد معرفة المستعاذ منه والا بعد معرفة كون ذلك الشي باطلا وقبيحا فظهر بهذا الطريق ان قولنا اعوذ بالله مشتمل
على الالوف من المسايل الحقيقية واليقينية واما الاعمال الباطلة فهي عبارة عن كل ما ورد النهي عنه اما في القران واما في الاخبار
المتواترة او في اخبار الاحاد او في اجماع الامة او في القياسات الصحيحة ولا شك ان تلك المنهيات تزيد على الالوف وقولنا اعوذ بالله
يتناول الجميع وجملتها فثبت بهذا الطريق ان قولنا اعوذ بالله مشتمل على عشرة الاف مسالة او ازيد او اقل من المسايل المهمة
المعتبرة **واما قوله** جل جلاله بسم الله الرحمن الرحيم ففيه نوعان من البحث **النوع الاول** انه قد اشتهر عند العلماء ان لله سبحانه وتعالى
الفا واحدا من الاسماء المقدسة المطهرة وهي موجودة في الكتاب والسنة ولا شك ان البحث عن كل واحد من تلك الاسماء مسالة شريفة
عالية وايضا فالعلم بالاسم لا يحصل الا اذا كان مسبوقا بالعلم بالمسمى والبحث عن ثبوت تلك المسميات وعن الدلايل الدالة على ثبوتها
وعن اجوبة الشبهات التي تذكر في نفيها مسايل كثيرة ومجموعها يزيد على الالوف **النوع الثاني** من مباحث هذه الاية ان الباء في
قوله بسم الله باء الالصاق وهي متعلقة بفعل فالتقدير بسم الله اشرع في اداء الطاعات وهذا المعنى لا يصير ملخصا معلوما الا
بعد الوقوف على اقسام الطاعات وهي العقايد الحقة والاعمال الصايبة مع الدلايل والبينات ومع الاجوبة عن الشبهات
وهذا المجموع ربما زاد على عشرة الاف مسالة ومن اللطايف ان قوله اعوذ بالله اشارة الى نفي ما لا ينبغي من الاعتقادات والعمليات
والافعال الشرعيات وقوله بسم الله الرحمن الرحيم اشارة الى الاستعانة في الشروع في الطاعات وهذا الترتيب هو الذي يشهد
بصحته العقل الصحيح والحق الصريح **اما قوله** جل جلاله الحمد لله رب العالمين فاعلم ان الحمد انما يكون حمدا على النعمة والحمد على النعمة
لا يمكن الا بعد معرفة تلك النعمة لكن اقسام نعم الله خارجة عن التحديد والاحصا كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
ولنتكلم في مثال واحد وهو ان العاقل يجب ان يعتبر ذاته وصفاته وذلك لانه مولف من نفس وبدن ولا شك ان ادون الجزوين
واقلهما فضيلة ومنفعة هو البدن ثم ان اصحاب التشريح وجدوا قريبا من خمسة الاف نوع من المنافع والمصالح التي دبرها
الله تعالى بحكمته في تخليق بدن الانسان ثم ان من وقف على هذه الاقسام المذكورة في كتب التشريح عرف ان نسبة هذا القدر المعلوم
المذكور الى ما لم يعلم ولم يذكر كالقطرة في البحر المحيط وعند هذا يظهر ان معرفة اقسام حكمة الرحمن في خلق الانسان
تشتمل على عشرة الاف مسالة او اكثر ثم اذا ضم الى هذه الجملة اثار حكمة الله تعالى في تخليق العرش والكرسي واطباق السموات
واجرام النيرات من الثوابت والسيارات وتخصيص كل واحد منها بقدر مخصوص وكون مخصوص وحيز مخصوص ثم يضم اليها اثار
حكمة الله تعالى في تخليق الامهات والمولودات من الجمادات والنباتات والحيوان واصناف اقسامها واحوالها علم ان هذا المجموع
مشتمل على الف الف مسالة او اكثر او اقل ثم انه تعالى نبه على ان اكثرها مخلوق لمنفعة الانسان كما قال تعالى وسخر لكم ما في السموات
وما في الارض وحينيذ يظهر ان قوله جل جلاله الحمد لله مشتمل على الف الف مسالة او اكثر او اقل **واما قوله** جل جلاله رب العالمين
فاعلم ان قوله رب مضاف وقوله العالمين مضاف اليه واضافة الشي الى الشي ممتنع معرفتها الا بعد حصول العلم بالمضافين فمن المحال
حصول العلم بكونه تعالى ربا للعالمين الا بعد معرفة العالمين ثم ان العالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى وهي على ثلاثة اقسام
المتحيزات والمتعرفات والصفات اما المتحيزات فهي اما بسايط او مركبات اما البسايط فهي الافلاك والكواكب والامهات
واما المركبات فهي المواليد الثلاثة واعلم انه لم يقم الدليل على انه لا جسم الا هذه الاقسام وذلك لانه ثبت بالدليل انه تعالى قادر
على ان يخلق الف الف عالم خارج العالم بحيث ان يكون كل واحد من تلك العوالم اعظم واجسم من هذا العالم ويحصل في كل واحد منها

مثل ما حصل في هذا العالم من العرش والكرسي والسموات والارضين والشمس والقمر ودلايل الفلاسفة في اثبات ان العالم واحد دلايل ضعيفة ركيكة مبنيات على مقدمات واهية قال ابو العلاء المعري

يا ايها الناس كم لله من فلك • تجري النجوم به والشمس والقمر •
هين على الله ماضينا وغابرنا • فما لنا في نواحي غيره خطر •

ومعلوم ان البحث عن هذه الاقسام التي ذكرناها للمتحيزات يشتمل على الوف الوف من المسايل بل الانسان لو ترك الكل واراد ان يحيط علمه بعجايب المعادن المتولدة في ارحام الجبال من الفلزات والاحجار الصافية وانواع الكباريت والزرانيخ والاملاح وان يعرف عجايب النبات مع ما فيها من الازهار والانوار والثمار وعجايب اقسام الحيوانات من البهايم والوحوش والطيور والحشرات لنفد عمره في اقل القليل من هذه المطالب ولا ينتهي الى غورها كما قال تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهي باسرها واجمعها داخلة تحت قوله رب العالمين واما قوله جل جلاله الرحمن الرحيم فاعلم ان الرحمة عبارة عن التخليص عن انواع الافات وعن ايصال الخيرات الى اصحاب الحاجات اما التخليص عن اقسام الافات فلا يمكن الا بعد معرفة اقسام الافات وهي كثيرة لا يعلمها الا الله تعالى ومن شاء ان يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقله على اقسام الاسقام التي يمكن تولدها في كل واحد من الاعضاء والاجزاء ثم يتامل في انه تعالى كما انزل الداء فقد خلق لكل داء منها شفاء ودواء ثم يتامل في انه تعالى كيف هدى عقول الخلق الى معرفة اقسام الاغذية والادوية من المعادن والنبات والحيوان فانه اذا خاض في هذا الباب وجده بحرا لا ساحل له وقد حكي جالينوس انه لما صنف كتابه في منافع اعضاء العين قال بخلت على الناس بذكر حكم الله تعالى في تخليق العصبين المجوفين الملتقيين على موضع واحد فرايت في النوم كان ملكا نزل من السما وقال يا جالينوس ان الهك يقول لم تبخل على عبادي بذكر اثار حكمتي قال فانتبهت فصنفت فيه كتابا وقال ايضا ان الطحال قد غلظ فعالجته بكل ما عرفت فلم ينفع فرايت في الهيكل كان ملكا نزل من السما فامرني بفصد العرق الذي بين الخنصر والبنصر واكثر علامات الطب في اوايلها ينتهي الى امثال هذه التنبيهات والالهامات فاذا وقف الانسان على امثال هذه المباحث عرف ان اقسام رحمة الله تعالى على عباده خارجة عن الضبط والاحصا واما قوله تعالى ملك يوم الدين فاعلم ان الانسان كالمسافر في هذه الدنيا وسنوه كالفراسخ وشهوره كالاميال وانفاسه كالخطوات ومقصده الى عالم الاخرى لان هناك يحصل الفوز بالباقيات الصالحات فاذا شاهد في الطريق انواع هذه العجايب في ملكوت الارض والسموات فلينظر انه كيف يكون عجايب عالم الاخرة في الغبطة والبهجة والسعادة فاذا عرفت هذا فنقول قوله ملك يوم الدين اشارة الى مسايل المعاد والحشر والنشر وهي قسمان بعضها عقلية محضة وبعضها سمعية اما العقلية المحضة فكقولنا هذا العالم يمكن تخريبه واعدامه ثم يمكن اعادته مرة اخرى وان هذا الانسان بعد موته يمكن اعادته وهذا الباب لا يتم الا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس وكيفية احوالها وصفاتها وكيفية بقايها بعد البدن وكيفية سعادتها وشقاوتها وبيان قدرة الله تعالى على اعادة وهذه المباحث لا تتم الا بما يقرب من خمسماية مسالة من المباحث الدقيقة العقلية واما السمعيات فهي على ثلاثة اقسام احدها الاحوال التي توجد عند قيام القيامة وهي كيفية النفخ في الصور وموت الخلايق وتخريب السموات والارض والكواكب وموت الروحانيين والجسمانيين وثانيها الاحوال التي توجد بعد قيام القيمة وشرح احوال اهل الموقف وهي كثيرة ويدخل فيها كيفية وقوف الخلق وكيفية الاحوال التي يشاهدونها وكيفية حضور الملايكة والانبيا عليهم السلام وكيفية الحساب وكيفية وزن الاعمال وذهاب فريق الى الجنة وفريق الى السعير وكيفية صفة اهل الجنة وصفة اهل النار ومن هذا الباب شرح احوال اهل الجنة واهل النار بعد وصولهم اليها وشرح الكلمات التي يذكرونها والاعمال التي يباشرونها ولعل مجموع هذه المسايل العقلية والنقلية يبلغ الالوف وهي باسرها داخلة تحت قوله ملك يوم الدين واما قوله سبحانه وتعالى اياك نعبد واياك نستعين فاعلم ان العبادة عبارة عن الاتيان بالفعل المامور به على سبيل التعظيم للامر فلما ثبت بالدليل ان لهذا العالم الاها قادرا على مقدورات لا نهاية لها عالما بمعلومات لا نهاية لها غنيا عن كل الحاجات وانه امر عباده ببعض الاشيا ونهاهم عن بعضها وانه يجب على الخلق طاعته والانقياد لتكاليفه فانه لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى اياك نعبد ثم انه بعد الفراغ من المقام المذكور المعلوم لا بد من تفصيل اقسام تلك التكاليف وبيان انواع تلك الاوامر والنواهي وجميع ما صنف في الدنيا من كتب الفقه يدخل فيه ثم كما يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب هذه الشريعة فكذلك يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب الشرايع التي قد كان انزلها الله تعالى على الانبيا المتقدمين وايضا يدخل فيه الشرايع التي كلف الله بها ملايكته في السموات منذ خلق الملايكة وامرهم بالاشتغال بالعبادات والطاعات وايضا فكتب الفقه مشتملة على شرح التكاليف المتوجهة في اعمال الجوارح اما اقسام التكاليف الموجودة في اعمال القلوب فهي اكثر واعظم واجل وهي التي

تشتمل عليها كتب الاخلاق وكتب السياسات بحسب الملل المختلفة والامم المتباينة واذا اعتبر الانسان مجموع هذه المباحث علم انها باسرها داخلة تحت قوله اياك نعبد علم حينئذ ان المسايل التي اشتملت هذه الاية عليها كالبحر المحيط الذي لا تصل العقول والافكار الا الى القليل منها واما قوله جل جلاله اهدنا الصراط المستقيم فاعلم انه عبارة عن طلب الهداية ولتحصيل الهداية طريقان احدهما طلب المعرفة بالدليل والحجة والثاني بتصفية الباطن والرياضة اما طرق الاستدلال فكلها غير متناهية لانه لا ذرة من ذرات العالم الاعلى والاسفل الا وتلك الذرة شاهدة بكمال الاهية وبعزة عزته وجلال صمديته كما قيل

وفي كل شيء له اية • تدل على انه واحد •

وتقريره ان اجسام العالم متساوية في ماهية الجسمية ومختلفة في الصفات وهي الالوان والامكنة والاحوال ويستحيل ان يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لاجل الجسمية لاشتراكها في لوازم الجسمية والا لزم حصول الاستوا فوجب ان يكون بتخصيص مخصص وتدبير مدبر وذلك المخصص ان كان جسما عاد البحث فيه وان لم يكن جسما فهو المطلوب ثم ذلك الموجود ان لم يكن حيا عالما قادرا بل كان تاثيره بالفيض والطبع عاد الالزام في وجوب الاستوا وان كان حيا عالما قادرا فهو المطلوب واذا عرفت هذا فقد ظهر ان كل واحد من ذرات عالم السموات والارض شاهد صادق ومخبر ناطق بوجود الاله القادر الحكيم العليم وكان الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول ان لله تعالى في كل جوهر فرد انواعا غير متناهية من الدلايل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة وذلك لان كل جوهر فرد فانه يمكن وقوعه في احياز غير متناهية على البدل ويمكن ايضا اتصافه بصفات غير متناهية على البدل وكل واحد من تلك الاحوال المقدرة فانه بتقدير الوقوع يدل على الافتقار الى وجود الصانع الحكيم الرحيم فثبت بما ذكرنا ان هذا النوع من المباحث غير متناهية واما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية فذلك بحر لا ساحل له ولكل واحد من السايرين الى الله تعالى منهج خاص ومشرب معين كما قال ولكل وجهة هو موليها ولا وقوف للعقول على تلك الاسرار ولا خبر عند الافهام من مبادي ميادين تلك الانوار والعارفون المحققون لخطواتها مباحث عميقة واسرار دقيقة قل ما ترتقي اليها افهام الاكثرين واما قوله جل جلاله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فاجل مراتب هذه المقالات واعظم مراتب هذه الدرجات ومن وقف على ما ذكرناه من البيانات امكنه ان يطلع على مبادي هذه الحالات فظهر بالبيان الذي سبق ان هذه السورة مشتملة على مباحث مشتملة على مسايل لا نهاية لها واسرار لا غاية لها وان قول من يقول هذه السورة مشتملة على عشرة الاف مسالة كلام خرج على ما يليق بافهام السامعين

الفصل الثاني في تقرير مشرع اخر يدل على انه يمكن استنباط المسايل الكثيرة من الالفاظ القليلة ولنتكلم في قولنا اعوذ بالله فنقول اعوذ نوع من انواع الفعل واما الباء في قوله بالله فهي باء الالصاق وهو نوع من انواع حروف الجر وحروف الجر احد انواع الحروف واما قولنا الله فهو اسم معين اما من اسماء الاعلام او من الاسماء المشتقة على اختلاف القولين فيه والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد منهما نوع من انواع مطلق الاسم وقد ثبت في العلوم العقلية ان معرفة النوع ممتنع حصولها الا بعد معرفة الجنس لان الجنس جزء من ماهية النوع والعلم بالبسيط متقدم على العلم بالمركب لا محالة فقولنا اعوذ بالله لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغي الا بعد معرفة الاسم والفعل والحرف اولا وهذه المعرفة لا تحصل الا بذكر حدودها وخواصها ثم بعد الفراغ عنه لا بد من تقسيم الاسم الى الاسم العلم والى الاسم المشتق والى اسم الجنس وتعريف كل واحد من هذه الاقسام بحده ورسمه وخواصه ثم بعد الفراغ عن الكلام في ان لفظة الله اسم علم او اسم مشتق وبتقدير ان يكون مشتقا فهو مشتق مماذا ويذكر فيه الوجوه الكثيرة التي قيل لكل واحد منها وايضا يجب البحث عن حقيقة الفعل المطلق ثم يذكر بعده اقسام الفعل ومن جملتها الفعل المضارع ويذكر حده وخواصه واقسامه ثم يذكر بعده المباحث المتعلقة بقولنا اعوذ على التخصيص وايضا يجب البحث عن حقيقة الحرف المطلق ثم يذكر بعده حرف الجر وحده وخواصه واحكامه ثم يذكر بعده باء الالصاق وحده وخواصه وعند الوقوف على تمام هذه المباحث يحصل الوقوف على تمام المباحث اللفظية المتعلقة بقوله اعوذ بالله ومن المعلوم ان المباحث التي اشرنا الى معاقدها كثيرة جدا ثم نقول والمرتبة الرابعة من المراتب ان نقول الاسم والفعل والحرف انواع ثلاثة داخلة تحت جنس الكلمة فيجب البحث ايضا عن ماهية الكلمة وحدها وخواصها ايضا وههنا الفاظ اخرى شبيهة بالكلمة وهي الكلام واللفظ والقول واللغة والعبارة فيجب البحث عن كل واحد منها ثم يجب البحث عن كونها من الالفاظ المترادفة او من الالفاظ المتباينة وبتقدير ان تكون الفاظا متباينة فانه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل والتحصيل ثم نقول المرتبة الخامسة من البحث ان نقول لا شك ان هذه الكلمات انما تحصل من الاصوات والحروف فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت وعن اسباب وجوده ولا شك ان حدوث الصوت في الحيوان انما كان بسبب خروج النفس من الصدر فعند هذا يجب البحث عن حقيقة النفس وانه ما الحكمة في كون الانسان متنفسا على سبيل الضرورة وان هذا الصوت يحصل بسبب استدخال النفس واخراجه وعند هذا انجاج هذه المباحث الى معرفة احوال القلب والرية

ومعرفة الحجاب الذي هو المبدا الاول لحركة الصوت ومعرفة ساير العضلات المحركة للبطن والحنجرة واللسان والشفتين واما الحرف فيجب البحث هل هو نفس الصوت او هو هيئة موجودة في الصوت مغايرة له وايضا لاشك ان هذه الحروف انما تولد عند تقطع الصوت في مخارج مخصوصة في الحلق واللسان والاسنان والشفتين فيجب البحث عن احوال تلك المخارج ويجب ايضا البحث عن احوال العضلات التي باعتبارها تتمكن الحيوانات من ادخال الانواع الكثيرة من الجنس في الوجود وهذه المباحث هي ان الصوت والحرف كيفيات محسوسة بحاسة السمع واما الالوان والاضوا فهي كيفيات محسوسة بحاسة البصر والطعوم كيفيات محسوسة بحاسة الذوق وكذا القول في ساير الكيفيات المحسوسة فهل يصح ان يقال هذه الكيفيات انواع داخلة تحت جنس واحد او هي متباينة بتمام الماهية وانه لا مشاركة بينها الا في اللوازم الخارجية ام لا ثم نقول والمرتبة السابعة من البحث ان الكيفيات المحسوسة نوع واحد من انواع جنس الكيف في البحث المشهور فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف ثم ان وقوعه على ماتحته هل هو قول الجنس على الانواع اولا ثم نقول والمرتبة الثامنة ان مقولة الكيف ومقولة الكم ومقولة النسبة عرض فيجب البحث عن حقيقة العرض واقسامه واحكامه ولوازمه وتوابعه ثم نقول والمرتبة التاسعة ان العرض والجوهر يشتركان في الدخول تحت الممكن والممكن والواجب يشتركان في الدخول تحت الموجود فيجب البحث عن لواحق الوجود والعدم في كيفية وقوع لفظ الموجود على الواجب والممكن انه هل هو قول الجنس على انواعه او قول اللوازم على موصوفاتها وساير المباحث المتعلقة بهذا الباب ثم نقول والمرتبة العاشرة ان نقول لاشك ان المعلوم المذكور والمخبر عنه يدخل فيه الموجود والمعدوم فكيف يعقل حصول امر اعم من الموجود ومن الناس من يقول المظنون اعم من المعلوم وايضا فهب ان اعم الاعتبارات هو المعلوم ولاشك ان المعلوم يقابله غير المعلوم لكن الشي مالم تعلم حقيقته امتنع الحكم عليه بكونه مقابلا لغيره فلما حكمنا على غير المعلوم بانه مقابل للمعلوم وجب ان يكون غير المعلوم معلوما فحينئذ يكون المقابل للمعلوم هو المعلوم وذلك محال **واعلم** ان من اعتبر هذه المراتب العشرة في كل جزء من جزئيات الموجودات فقد انفتح عليه ابواب مباحث لانهاية لها ولا يحيط عقله باقل القليل منها ظهر بهذا كيفية استنباط العلوم الكثيرة من الالفاظ القليلة

الفصل الثالث

في تقرير مشروع لتصحيح ما ذكرنا من استنباط المسايل الكثيرة من هذه السورة واعلم انا اذا ذكرنا مسالة واحدة في هذا الكتاب ودللنا على صحتها بوجوه عشرة فكل واحد من تلك الوجوه والدلايل مسالة بنفسها ثم اذا حكينا فيها مثلا شبهات خمسة فكل واحد منها ايضا مسالة بنفسها ثم اذا اجبنا عن كل واحد منها بجوابين او ثلاثة فتلك الاجوبة ايضا مسايل ثلاثة واذا قلنا مثلا الالقاب الواردة في كلام العرب جاءت على ستين وجها وفصلنا تلك الوجوه فهذا الكلام في الحقيقة ستون مسالة وذلك لان المسالة لا معنى لها الا موضع السؤال والتقرير فلما كان كل واحد من هذه الوجوه كذلك كان كل واحد منها مسالة على حدة واذا وقفت على هذه الدقيقة **فنقول** انا لو اعتبرنا المباحث المتعلقة بالمعلوم والمذكور والمباحث المتعلقة بالموجود والمعدوم والمباحث المتعلقة بالواجب والممكن والمباحث المتعلقة بالجوهر والعرض والمباحث المتعلقة بمقولة الكيف وكيفية انقسامه الى الكيفية المحسوسة وغير المحسوسة والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية حدوثه وكيفية العضلات المحدثة للاصوات والحروف عظم الخطب واتسع الباب ولكنا نبدا في هذا الكتاب بالمباحث المتعلقة بالكلمة والكلام والقول واللفظ والعبارة ثم ننزل منها الى المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف ثم ننزل الى المباحث المتعلقة بتقسيمات الاسماء والافعال والحروف التي تنتهي الى الانواع الثلاثة الموجودة في قوله اعوذ بالله ونرجو من فضل الله العميم ان يوفقنا للوصول الى هذا المطلوب بكرمه والله تعالى اعلم

الكتاب الاول

في العلوم المستنبطة من قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم واعلم ان هذه العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان احدهما المباحث المتعلقة باللغة والاعراب والثاني المباحث المتعلقة بعلم الاصول والفروع والقسم الاول من هذا الباب في المباحث الادبية المتعلقة بهذه الكلمة وفيها ابواب

الباب الاول

في المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجري مجراها وفيه مسايل **المسالة الاولى** اعلم ان اكمل الطرق في تعرف مدلولات الالفاظ هو طريقة الاشتقاق ثم ان الاشتقاق على نوعين الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر اما الاشتقاق الاصغر فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل عن المصدر ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه والاشتقاق الاكبر فهو ان الكلمة اذا كانت مركبة من الحروف وكانت قابلة للانقلاب لا محالة **فنقول** اول مراتب هذا التركيب ان تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الا نوعين من التقليب كقولنا من وقلبه نم وبعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة مركبة من ثلاثة احرف كقولنا حمد وهذه

الكلمة تقبل ستة انواع من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الثلاثة ابتدا لتلك الكلمة وعلى كل واحد من التقديرات الثلاثة فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكن ضرب الثلاثة في الاثنين ستة فهذه التقليبات الواقعة في الكلمات الثلاثية يمكن وقوعها على ستة اوجه ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة رباعية كقولنا عقرب وثعلب وهي تقبل اربعة وعشرين وجها من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتدا لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات الاربعة فانه يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة انواع من التقليبات وضرب اربعة في ستة يفيد اربعة وعشرين وجها ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة خماسية وهي تقبل مائة وعشرين نوعا من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتدا لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات الخمسة فانه يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية على اربعة وعشرين وجها على ما سبق تقريره وضرب خمسة في اربعة وعشرين مائة وعشرون والضابط في الباب انك اذا عرفت التقاليب الممكنة في العدد الاول ثم اردت ان تعرف عدد التقاليب الممكنة في العدد الذي فوقه فاضرب العدد الفوقاني في العدد الحاصل من التقاليب الممكنة في العدد الفوقاني **المسالة الثانية** اعلم ان اعتبار حال الاشتقاق الاصغر سهل متداول مالوف واما الاشتقاق الاكبر فرعايته صعبة وكانه لا يمكن رعايته الا في الكلمات الثلاثية لان تقاليبها لا تزيد على الستة اما الرباعيات والخماسيات فانها كثيرة جدا واكثر تلك التركيبات تكون مهملة فلا يمكن رعاية هذا النوع من الاشتقاق فيها الا على سبيل الندرة وايضا الكلمات الثلاثية قلما يوجد فيها ما يكون جميع تقاليبها الممكنة معتبرة بل يكون في الاكثر بعضها مستعملا وبعضها مهملا ومع ذلك فان القدر الممكن منه هو الغاية القصوى له في تحقيق الكلام في المباحث اللغوية **المسالة الثالثة** في تفسير الكلمة اعلم ان تركيب الكاف واللام والميم بحسب تقاليبها الممكنة الستة تفيد القوة والشدة خمسة منها معتبرة وواحد منها ضايع فالاول ك ل م فمنه الكلام لانه يقرع السمع ويؤثر فيه وايضا يؤثر في الذهن بواسطة افادة المعنى ومنه الكلم للجرح وفيه شدة والكلام ما غلظ من الارض وذلك لشدته الثاني ك م ل لان الكامل اقوى من الناقص الثالث ل ك م ومعنى الشدة في اللكم ظاهر والرابع م ك ل ومنه بئر مكول اذا قل ماؤها واذا كان كذلك كان ورودها مكروها فيحصل نوع شدة عند ورودها الخامس م ل ك يقال ملكت العجين اذا امعنت عجنه فاشتد وقوي ومنه ملك الانسان لانه نوع قدرة واملكت الجارية لان بعلها قدر عليها **المسالة الرابعة** لفظ الكلمة قد يستعمل في اللفظة الواحدة ويراد بها الكلام الكثير الذي ارتبط بعضه ببعض كتسميتهم القصيدة باسرها كلمة ومنها يقال كلمة الشهادة ويقال الكلمة الطيبة صدقة ولما كان المجاز اولى من الاشتراك علمنا ان اطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز وذلك لوجهين الاول ان المركب انما يتركب عن المفردات فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب اطلاق لاسم الجزء على الكل والثاني ان الكلام الكثير اذا ارتبط بعضه ببعض حصلت له وحدة واحدة فصارت شبيهة بالمفرد في تلك الوحدة والمشابهة سبب من اسباب حسن المجاز فاطلق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السبب **المسالة الخامسة** لفظ الكلمة جاء في القرآن بمفهومين اخرين احدهما يقال عيسى كلمة الله اما لانه حدث بقوله كن او لانه حدث في زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك والثاني انه تعالى سمى افعاله كلمات قال تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي والسبب فيه الوجهان المذكوران فيما تقدم والله سبحانه وتعالى اعلم **المسالة السادسة** في القول هذا التركيب بحسب تقاليبه الستة يدل على الحركة والخفة فالاول ق و ل فمنه القول لان ذلك امر سهل على اللسان الثاني ق ل و فمنه القلو وهو حمار الوحش وذلك لخفته في الحركة ومنه قلوت البسر والسويق فهما مقلوان لان الشيء اذا قلي جف وخف فكان اسرع الى الحركة ومنه المقلولي وهو الخفيف الطايش والثالث و ق ل الوقل الوعل وذلك لحركته ويقال توقل في الجبل اذا صعد فيه والرابع و ل ق يقال ولق يلق اذا اسرع وقرئ اذ تلقونه بالسنتكم اي تخفون وتسرعون والخامس ل و ق جاء في الحديث لا اكل الطعام الا ما لوق لي اي اعملت اليد في تحريكه وتليينه حتى يصلح ومنه اللوقة للزبد وذلك لخفته واسراع حركتها لانه ليس لها مسكة الجبن والمصل والسادس ل ق و ومنه اللقوة وهي العقاب قيل لها ذلك لخفتها وسرعة طيرانها ومنه اللقوة في الوجوه لان الوجه اضطرب شكله فكانه خفة فيه وطيش واللقوة الناقة السريعة اللقاح **المسالة السابعة** قال ابن جني اللغة فعلة من لغوت اي تكلمت واصلها لغوة ككرة وقلة ثبة لامها كلها واوات بدليل قولهم كروت بالكرة وقلوت بالقلة وقيل فيه لغي يلغى اذا هذي ومنه قوله تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما **قلت** ان ابن جني قد اعتبر الاشتقاق الاكبر في الكلمة والقول ولم يعتبره هاهنا وهو حاصل فيه فالاول ل غ و ومنه اللغة ومنه ايضا الكلام اللغو والعمل اللغو والثاني

ل و غ ويبحث عنه والثالث غ ل و ومنه يقال لفلان غلو في كذا والرابع غ و ل ومنه قوله تعالى لا فيها غول
والخامس و غ ل ومنه يقال فلان اوغل في كذا والسادس و ل غ ومنه يقال ولغ الكلب في الاناء ويشبه ان يكون
القدر المشترك بين الكل هو الامعان في الشيء والخوض التام فيه **المسألة الثامنة** في اللفظ واقول اظن اطلاق اللفظ
على هذه الاصوات والحروف على سبيل المجاز وذلك لانها انما تحدث عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج فالانسان
عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج يحبسه في المحابس المعينة ثم يزيل ذلك الحبس فتتولد تلك الحروف في آخر زمان
حبس النفس واول زمان اطلاقه والحاصل ان اللفظ هو الرمي وهذا المعنى حاصل في هذه الاصوات والحروف من وجهين الاول
ان الانسان يرمي ذلك النفس من داخل الصدر الى خارجه ويلفظه وذلك الاخراج واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات فاطلق
اسم اللفظ على هذه الكلمات لهذا السبب والثاني ان تولد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل الى الخارج صار ذلك
شبيها بما ان الانسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل الى الخارج والمشابهة احدى اسباب المجاز **المسألة
التاسعة** العبارة تركيبها من ع ب ر وهي في تقاليبها الستة تفيد العبور والانتقال فالاول ع ب ر ومنه العبارة
لان الانسان لا يمكنه ان يتكلم بها الا اذا انتقل من حرف الى حرف آخر وايضا كانه بسبب تلك العبارة ينتقل المعنى من ذهن نفسه
الى نفس السامع ومنه العبرة لان تلك الدمعة تنتقل من داخل العين الى الخارج ومنه العبر لان الانسان ينتقل فيه من الشاهد الى
الغائب ومنه المعبر لانه ينتقل بواسطته من احدى طرفي البحر الى الثاني ومنه التعبير لانه ينتقل فيما يراه في النوم الى المعاني
الغائبة الثاني ع ر ب ومنه تسمية العرب فالعرب لكثرة انتقالهم بسبب رحلة الشتاء والصيف ومنه فلان اعرب في كلامه
لان اللفظ قبل الاعراب يكون مجهولا فاذا دخله الاعراب انتقل الى المعرفة الى البيان الثالث ب ر ع ومنه فلان برع في كذا
اذا تكامل وتزايد الرابع ب ع ر ومنه البعر لكونه منتقلا من الداخل الى الخارج الخامس ر ع ب ومنه يقال للخوف
رعب لان الانسان ينتقل عند حدوثه من حال الى حال اخرى السادس ر ب ع ومنه الربع لان الانسان ينتقل اليها ومنها
المسألة العاشرة قال اكثر النحويين الكلمة غير الكلام فالكلمة هي اللفظة المفردة والكلام هو الجملة المفيدة وقال
اكثر الاصوليين انه لا فرق بينهما فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب وابن جني وافق النحويين واستبعد قول المتكلمين وما
رأيت في كلامه حجة قوية في الفرق سوى انه نقل عن سيبويه كلاما مشعرا بان لفظ الكلام مختص بالجملة المفيدة وذكر جملة اخرى
الا انها في غاية الضعف اما الاصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه الاول ان العقلاء اتفقوا على ان الكلام ما يضاد
الخرس والسكوت والتكلم بالكلمة الواحدة يضاد الخرس والسكوت فكان كلاما الثاني ان اشتقاق الكلمة من الكلم وهو الجرح والتأثير
ومعلوم ان من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها فهاهنا قد حصل معنى التأثير فوجب ان يكون كلاما الثالث يصح ان يقال ان فلانا
تكلم بهذه الكلمة الواحدة ويصح ان يقال ايضا انه ما تكلم الا بهذه الكلمة الواحدة وكل ذلك يدل على ان الكلمة الواحدة كلام لانه لما
صح ان يقال تكلم بالكلمة الواحدة الرابع انه يصح ان يقال تكلم فلان بكلام غير تام وذلك يدل على ان حصول الافادة التامة غير معتبر
في اسم الكلام **المسألة الحادية عشر** تفرع على الاختلاف المذكور مسألة فقهية وهي اول مسائل ايمان الجامع الكبير
لمحمد بن الحسن وهي ان الرجل اذا قال لامرأته التي لم يدخل بها ان كلمتك فانت طالق ثلاث مرات قالوا ان ذكر هذا الكلام في المرة
الثانية طلقت طلقة واحدة وهل تنعقد هذه الثانية قال ابو حنيفة وصاحباه تنعقد وقال زفر لا تنعقد وحجة زفر
انه لما قال في المرة الثانية ان كلمتك فعند هذا القدر من الكلام حصل الشرط لان اسم الكلام اسم لكل ما افاد شيئا سواء افاد
فائدة تامة او لم يكن كذلك واذا حصل الشرط نزل الجزاء فطلقت عند قوله ان كلمتك فوقع تمام قوله انت طالق خارج ملك
النكاح وغير مضاف اليه فوجب ان لا ينعقد وحجة ابي حنيفة ان الشرط من قوله ان كلمتك غير تام والكلام اسم للجملة التامة فلم
يقع الطلاق الا عند تمام قوله ان كلمتك فانت طالق وحاصل الكلام انا ان قلنا ان اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان القول
قول زفر وان قلنا انه لا يتناول الا الجملة فالقول قول ابي حنيفة ومما يقوي قول زفر انه لو قال في المرة الثانية ان كلمتك وسكت
عليه ولم يذكر بعده قوله فانت طالق طلقت ولولا ان هذا القدر كلام لما طلقت ومما يقوي قول ابي حنيفة انه لو قال كلما كلمتك
فانت طالق ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية وكلمة كلما توجب التكرار فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة كلاما لوجب ان يقع عليه الطلقات
الثلاث عند قوله في المرة الثانية كلما كلمتك فانت طالق لان هذا المجموع يشتمل على ذكر الكلمات الكثيرة وكل واحد منها كلام فوجب
وقوع الطلاق واقول لعل زفر يلتزم ذلك **المسألة الثانية عشر** الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وزفر يوجب ان يكون مخصوصا
بما اذا قال ان كلمتك فانت طالق اما لو قال ان تكلمت بكلمة فانت طالق او قال ان نطقت او تلفظت بلفظة او قال ان قلت قولا فانت
طالق وجب ان يكون الحق في جميع هذه المسائل قول زفر قولا واحدا **المسألة الثالثة عشر** لفظة الكلمة والكلام هل يتناول المهمل

ام لا منهم من قال يتناوله لانه يصح ان يقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل ويصح ان يقال تكلم بكلام غير مفهوم ولان المهمل يؤثر في السمع
فيكون معنى التأثير والكلام حاصلا فيه ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصان بالمفيد اذ لو لم يكن هذا القيد معتبرا لزم تجويز تسمية
اصوات الطيور بالكلمة والكلام **المسألة الرابعة عشر** اذا حصلت اصوات مركبة تركيبا يدل على المعاني الا ان ذلك
التركيب كان تركيبا طبيعيا لا وضعيا فهل يسمى مثل تلك الاصوات كلمة وكلاما مثل ان الانسان عند الراحة او الوجع قد يقول اخ
وعند السعال قد يقول اح اح فهذه اصوات مركبة وحروف مؤلفة وهي دالة على معان مخصوصة لكن دلالتها على مدلولاتها بالطبع
لا بالوضع فهل يسمى امثالها كلمات وكذلك صوت القطا يشبه كانه يقول قطا وصوت اللقلق يشبه كانه يقول لق لق فامثال هذه
الاصوات هل تسمى كلمات اختلفوا فيه وما رأيت في الجانبين حجة معتبرة وفائدة هذا البحث تظهر فيما اذا قال ان سمعت كلمة فعبدي حر
فهل يترتب الحنث والبر على سماع هذه الالفاظ ام لا **المسألة الخامسة عشر** قال ابن جني لفظ القول يقع على الكلام التام
وعلى الكلمة الواحدة على سبيل الحقيقة اما لفظ الكلام فيختص بالجملة التامة ولفظ الكلمة تختص بالمفرد وحاصل كلامه في الفرق
بين البابين انا بينا ان تركيب القول يدل على الخفة والسهولة فوجب ان يتناول الكلمة الواحدة اما تركيب الكلام فيفيد التأثير
وذلك لا يحصل الا من الجملة التامة الا ان هذا اشكل بلفظة الكلمة ومما يقوي ذلك قول الشاعر • قلت لها قفي فقالت قاف •
سمى نطقها بمجرد القاف قولا **المسألة السادسة عشر** وقال ايضا ان لفظ القول يصح جعله مجازا عن الاعتقادات
والآراء كقولك فلان يقول بقول ابي حنيفة ويذهب الى قول مالك اي يعتقد ما كانا يريانه ويقولان به الا ترى انك لو سألت
رجلا عن صحة رؤية الله تعالى فقال لا تجوز رؤيته فتقول هذا قول المعتزلة ولا تقول هذا كلام المعتزلة الا على سبيل
التعسف وذكر ان السبب في حسن هذا المجاز ان الاعتقاد لا يفهم الا بغيره فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه لا جرم
حصل سبب جعله مجازا عنه **المسألة السابعة عشر** لفظ القول قد تستعمل في غير النطق قال ابو النجم

• قالت له الطير تقدم راشدا • انك لا ترجع الا حامدا •

وقال آخر

• وقالت له العينان سمعا وطاعة • وحدرتا كالدر لما يثقب •

وقال • امتلأ الحوض فقال قطني • ويقال في المثل قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فان الذي ورائي ما خلاني
ورائي ومنه قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا
اتينا طائعين **المسألة الثامنة عشر** الذين ينكرون كلام النفس اتفقوا على ان الكلام والقول اسم لهذه الالفاظ
والكلمات اما مثبتو كلام النفس فقد اتفقوا على ان ذلك المعنى النفساني يسمى بالكلام وبالقول واحتجوا عليه بالقرآن والاثر
والشعر اما القرآن فقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وظاهر انهم ما كانوا كاذبين في اللفظ لانهم اخبروا ان
محمدا رسول الله وكانوا صادقين فيه فوجب ان يقال انهم كانوا كاذبين في قول آخر سوى اللفظ وما هو الا كلام النفس ولقائل
ان يقول لا نسلم انهم كانوا كاذبين في القول اللساني قلت اخبروا ان محمدا رسول الله قلنا لا نسلم بل اخبروا عن كونهم
شاهدين بان محمدا رسول الله لانهم قالوا نشهد انك لرسول الله والشهادة لا تحصل الا بالعلم وما كانوا عالمين به فثبت انهم
كانوا كاذبين فيما اخبروا عنه بالقول اللساني واما الاثر فما نقل ان عمر رضي الله تعالى عنه قال يوم السقيفة كنت قد زورت
في نفسي كلاما فسبقني اليه ابو بكر واما الشعر **فقول الاخطل**

• ان الكلام لفي الفؤاد وانما • جعل اللسان على الفؤاد دليلا •

واما الذين انكروا المعنى القائم بالنفس مسمى بالكلام فقد احتجوا عليه بان من لم ينطق ولم يتلفظ بالحروف يقال انه لم يتكلم وايضا
الحنث والبر يتعلق بهذه الالفاظ ومن اصحابنا من قال اسم الكلام والقول مشترك بين المعنى النفساني وبين اللفظ اللساني
المسألة التاسعة عشر هذه الكلمات والعبارات قد تسمى احاديث قال الله تعالى فليأتوا بحديث مثله والسبب في
هذه التسمية في هذه الكلمات انها تركب من الحروف المتعاقبة المتوالية وكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه فلهذا
السبب سميت بالحديث ويمكن ان يكون السبب في هذه التسمية ان سماعها يحدث في القلوب العلوم والمعاني **المسألة
العشرون** هاهنا الفاظ كثيرة فاحدها الكلمة وثانيها الكلام وثالثها القول ورابعها اللفظ وخامسها العبارة وسادسها
الحديث وقد شرحناها باسرها وسابعها النطق ويجب البحث عن كيفية اشتقاقه وانه هل هو مرادف لبعض تلك الالفاظ المذكورة
او مباين لها وبتقدير حصول المباينة فما الفرق **المسألة الحادية والعشرون** في حد الكلمة قال الزمخشري في
اول المفصل الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع وهذا التعريف ليس بجيد لان صيغة الماضي كلمة مع انها لا تدل على

معنى مفرد لانها دالة على امرين حدث وزمان وكذا القول في اسما الافعال كصه ومه وسبب الغلط انه كان يجب عليه جعل المفرد صفة للفظ فغلط وجعله صفة للمعنى **المسئلة الثانية والعشرون** اللفظ اما ان يكون مهملا وهو معلوم او مستعملا وهو على ثلاثة اقسام احدها لا يدل شي من اجزائه على شي من المعاني فهذا هو اللفظ المفرد كقولنا فرس وجمل وثانيها لا يدل شي من اجزائه على شي اصلا حين هو جزءه اما باعتبار اخر فانه يحصل لاجزائه دلالة على المعاني كقولنا عبد الله فانا اذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل لشي من اجزائه دلالة على شي اصلا اما اذا جعلناه مضافا ومضافا اليه فانه يحصل لكل واحد من جزئيه دلالة على شي اخر وهذا القسم نسميه بالمركب وثالثها ان يحصل لكل واحد من جزئيه دلالة على شي اخر على جميع الاعتبارات وهو قولنا العالم حادث والسما كرة وزيد منطلق وهذا نسميه بالمؤلف **المسئلة الثالثة والعشرون** المسموع المفيد ينقسم الى اربعة اقسام لانه اما ان يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا وهو كقولك الانسان حيوان وغلام زيد واما ان يكون المسموع مفردا والمعنى مفردا وهو كقولنا الوحدة والنقطة بل قولنا الله سبحانه واما ان يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا وهو كقولك انسان فان اللفظ مفرد والمعنى ماهية مركبة من امور كثيرة واما ان يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا وهو محال **المسئلة الرابعة والعشرون** الكلمة هي اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى وهذا التعريف مركب من قيود اربعة الاول كونه لفظا والثاني كونه مفردا وقد عرفتهما والثالث كونه دالا احترازا عن المهملات والرابع كونه دالا بالاصطلاح وستقيم الدلالة على ان دلالات الالفاظ وضعية لا ذاتية **المسئلة الخامسة والعشرون** قيل الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالتواضع قال ابو علي بن سينا في كتابه الاوسط وهذا اعني تجويز ان الصوت مادة واللفظ جنس وذكر الجنس اولى من ذكر المادة وله كلمات دقيقة في الفرق بين المادة والجنس ومع دقتها فهي ضعيفة وقد بينا وجه ضعفها في العقليات واقول السبب عندي في انه لا يجوز ذكر الصوت ان الصوت ينقسم الى صوت الحيوان والى غيره وصوت الانسان ينقسم الى ما يحدث من حلقه والى غيره والصوت الحادث من الحلق ينقسم الى ما يكون حدوثه مخصوصا باحوال مخصوصة مثل هذه الحروف والى ما لا يكون كذلك مثل الاصوات الحادثة عند الاوجاع والراحات والسعال وغيرها فالصوت جنس بعيد واللفظ جنس قريب وايراد الجنس القريب اولى من الجنس البعيد **المسئلة السادسة والعشرون** قالت المعتزلة الشرط في كون الكلمة مفيدة ان تكون مركبة من حرفين فصاعدا فنقضوه بقولهم ق ش ع واجيب عنه انه مركب في التقدير فان الاصل ان يقال عي وفي بدليل ان عند التثنية يقال عيا وفيا واجيب عن هذا الجواب ان ذلك مقدر واما الواقع فحرف واحد وايضا نقضوه بلام التعريف وبنون التنوين وبالاضافة فانها باسرها حروف مفيدة والحروف نوع داخل تحت جنس الكلمة ومتى صدق النوع فقد صدق الجنس فهذه الحروف كلمات مع انها غير مركبة **المسئلة السابعة والعشرون** الاولى ان يقال كل منطوق به افاد شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير فيه يدخل المفرد والمركب وبقولنا كل منطوق به يقع الاحتراز عن الخط والاشارة **المسئلة الثامنة والعشرون** دلالة الالفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية خلافا لعباد لنا انها تتغير باختلاف الامكنة والازمنة والذاتيات لا تكون كذلك حجة عباد انه لو لم يحصل مناسبات مخصوصة بين الالفاظ المعينة والمعاني المعينة والا لزم ان يكون تخصيص كل واحد منها بمسماه ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال وجوابنا انه ينتقض باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده لا لمرجح ويشكل ايضا باختصاص كل انسان باسم علمه المعين **المسئلة التاسعة والعشرون** وقد يتفق في بعض الالفاظ كونه مناسبا لمعناه مثل تسميتهم القطا بهذا الاسم لان هذا اللفظ يشبه صوته وكذا القول في اللقلق وايضا وضعوا لفظ الخضم لاكل الرطب نحو البطيخ والقثا ولفظ القضم لاكل اليابس نحو قضمت الدابة شعيرها لان حرف الخا يشبه اكل الشي الرطب والقاف يشبه اكل الشي اليابس ولهذا الباب امثلة كثيرة ذكرها ابن جني في الخصائص **المسئلة الثلاثون** لا يمكننا القطع بان دلالة الالفاظ توقيفية ومنهم من قطع به واحتج فيه بالعقل والنقل اما العقل فهو ان وضع الالفاظ المخصوصة لا يمكن الا بعد القول فلو كان ذلك القول بوضع اخر من جانبهم لزم ان يكون كل وضع مسبوقا بوضع اخر لا الى نهاية وهو محال فوجب الانتهاء الى ما حصل بتوقيف الله تعالى واما النقل فقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها واجيب عن الاول بانه لا يجوز ان يكون وضع الالفاظ للمعاني يحصل بالاشارة وعن الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام وايضا لعل هذه اللغات وضعها اقوام قبل ادم عليه السلام **المسئلة الحادية والثلاثون** لا يمكن القطع بانها حصلت بالاصطلاح خلافا للمعتزلة واحتجوا بان العلم بالصفة اذا كان ضروريا

كان العلم بالموصوف ايضا ضروريا وذلك يقدح في صحة التكليف واجيب عنه بانه لا يجوز ان يقال انه تعالى خلق علما ضروريا في القلب بان واضعا وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير ان خلق العلم بان ذلك الواضع هو الله تعالى وعلى هذا التقدير يزول الاشكال **المسئلة الثانية والثلثون** لما ضعفت هذه الدلايل جوزنا ان يكون كل اللغات توقيفية وان يكون كلها اصطلاحية وان يكون بعضها توقيفيات وان يكون بعضها اصطلاحيات **المسئلة الثالثة والثلثون** اللفظ المفرد لا يفيد البتة مسماه لان العلم بكون اللفظة موضوعة لذلك المعنى لم يفد شيئا لكن العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى والعلم بالنسبة المخصوصة بين امرين مسبوق بالعلم بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستفادا من ذلك اللفظ لزم الدور وهو محال واجيب عنه بانه يحتمل انه اذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال الى المعنى وحينئذ يندفع الدور **المسئلة الرابعة والثلثون** والاشكال المذكور في المفرد غير حاصل في المركب لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها افادة وضعية اما المركبات فعقلية فلا جرم عند سماع تلك المفردات بعينها يحصل تركيبها ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية الى العلم بتلك المركبات فظهر الفرق **المسئلة الخامسة والثلثون** الالفاظ دلالات على ما في الاذهان لا على ما في الاعيان ولهذا السبب يقال الالفاظ تدل على المعاني لان المعاني التي عناها العاني هي امور ذهنية والدليل على ما ذكرناه وجهان الاول انا اذا راينا شخصا من البعيد فظنناه صخرة قلنا انه صخرة فاذا قربنا منه وشاهدنا حركته فظنناه طيرا قلنا انه طير فاذا ازداد القرب علمنا انه انسان فقلنا انه انسان فلاختلاف الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على ان مدلول الالفاظ هو الصور الذهنية لا الاعيان الخارجية الثاني ان اللفظ لو دل على الموجود الخارجي لكان اذا قال انسان العالم قديم وقال انسان اخر العالم حادث لزم كون العالم قديما حادثا معا وهو محال اما اذا قلنا انه دل على المعاني الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين الحكمين من هذين الانسانين وذلك لا تناقض فيه **المسئلة السادسة والثلثون** لا يمكن ان يكون جميع الماهيات مسماة بالالفاظ لان الماهيات غير متناهية وما لا نهاية له لا يكون مشعورا به على التفصيل وما لا يكون مشعورا به على التفصيل امتنع وضع الاسم بازائه **المسئلة السابعة والثلثون** كل معنى كانت الحاجة الى التعبير عنه اهم كان وضع اللفظ بازائه اولى مثل وضع الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والدليل عليه ان الحاجة الى التعبير عنه ماسة فيكون الداعي الى ذلك الوضع كاملا والمانع زايلا واذا كان الداعي قويا والمانع زايلا كان الفعل واجب الحصول **المسئلة الثامنة والثلثون** المعنى الذي يكون خفيا عند الجمهور يمتنع كونه مسمى باللفظ المشهور مثاله لفظ الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم منتقلا من جانب الى جانب امر معلوم لكل احد اما الذي يقوله بعض المتكلمين وهو المعنى الذي يوجب ذلك الانتقال فهو امر خفي لا يتصوره الا الخواص من الناس واذا كان كذلك وجب ان يقال الحركة اسم لنفس هذا الانتقال لا للمعنى الذي يوجب الانتقال وكذلك يجب ان يكون العلم اسما لنفس العالمية والقدرة اسما للقادرية لا للمعنى الموجب للعالمية والقادرية **المسئلة التاسعة والثلثون** في المعنى المعنى اسم للصور الذهنية لا للموجودات الخارجية لان المعنى عبارة عن الشي الذي عناه العاني وقصده القاصد وذلك بالذات هو الامور الذهنية وبالعرض الاشيا الخارجية فاذا قيل ان القايل اراد بهذا اللفظ هذا المعنى فالمراد انه قصد بذكر اللفظ تعريف ذلك الامر المتصور **المسئلة الاربعون** قد يقال في بعض المعاني انه لا يمكن تعريفها بالالفاظ ثم انا ندرك بالضرورة تفرقة بين الحلاوة المدركة من النبات والحلاوة المدركة من الطبرزد فيقال انه لا سبيل الى تعريف هذه التفرقة بحسب الالفاظ وايضا ربما اتفق حصول احوال في نفس بعض الناس ولا يمكن تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظية واذا عرفت هذا فنقول اما القسم الاول فالسبب فيه ان ماهية تمايز حلاوة النبات عن حلاوة الطبرزد وما وضعوا لها في اللغة لفظة معينة بل لا يمكن ذكرها الا على سبيل الاضافة مثل ان يقال حلاوة النبات وحلاوة الطبرزد فلما لم يوضع لتلك التفرقة لفظة مخصوصة لا جرم لا يمكن تعريفها باللفظ ولو انهم وضعوا لها لفظة لكان يمكن تعريفها باللفظ على ذلك التقدير واما القسم الثاني وهو ان الانسان اذا ادرك من نفسه حالة مخصوصة وسائر الناس ما ادركوا تلك الحالة المخصوصة استحال من هذا المدرك وضع لفظ لتعريفه لان السامع ما لم يعرف المسمى اولا لم يمكنه ان يفهم كون هذا اللفظ موضوعا له فلما لم يحصل تصور تلك المعاني عند السامعين امتنع منهم ان يتصوروا كون هذه الالفاظ موضوعة لها فلا جرم امتنع تعريفها حتى انا لو فرضنا ان جماعة تصوروا تلك المعاني ثم وضعوا لها الفاظا مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الاحوال بالبيانات اللفظية فهكذا يجب ان يتصور معنى ما يقال ان كثيرا من المعاني لا يمكن تعريفها بالالفاظ

المسئلة الحادية والاربعون الحكمة في وضع الالفاظ للمعاني وهي ان الانسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته فاحتاج الى ان يعرف غيره ما في ضميره ليمكنه التوسل به الى الاستعانة الى الغير ولا بد لذلك التعريف من طريق والطرق كثيرة مثل الكتابة والاشارة والتصفيق باليد والحركة لساير الاعضا الا ان اسهلها واحسنها هو تعريف ما في القلوب والضماير بهذه الالفاظ ويدل عليه وجوه احدها ان النفس عند الاخراج سبب لحدوث الصوت والاصوات عند تقطيعاتها اسباب لحدوث الحروف المختلفة وهذه المعاني تحصل من غير كلفة ومؤنة بخلاف الكتابة والاشارة وغيرهما والثاني ان هذه الاصوات كما توجد تفنى عقيبه في الحال فعند الاحتياج اليه تحصل وعند زوال الحاجة يفنى وينقضي والثالث ان الاصوات بحسب التقطيعات الكثيرة في مخارج الحروف الكثيرة وتلك الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة يتولد منها كلمات يكاد ان يصير غير متناهية فاذا جعلنا لكل واحد من هذه المعاني واحدا من تلك الكلمات توزعت الالفاظ على المعاني من غير التباس واشتباه ومثل هذا لا يوجد في الاشارة والتصفيق فلهذه الاسباب الثلاثة قضت العقول السليمة بان احسن التعريفات لما في القلوب هو الالفاظ والله تعالى اعلم **المسئلة الثانية والاربعون** كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل وجوهر النفس في اصل الخلقة عبارة عن هذين الكمالين ولا يمكنها اكتساب هذه الكمالات الا بواسطة هذا البدن فصار تخليق هذا البدن مطلوبا بالعرض للحكمة ثم ان مصالح هذا البدن ما كانت تتم الا اذا كان القلب ينبوعا للحرارة الغريزية ولما كانت هذه الحرارة الغريزية قوية احتاجت الى الترويح لاجل التعديل فدبر الخالق الرحيم هذا المقصود بان جعل للقلب قوة انبساط بها يجذب الهوا البارد من خارج البدن الى نفسه ثم اذا بقي ذلك الهوا في القلب لحظة يسخن واحتد وقويت حرارته فاحتاج القلب الى دفعه مرة اخرى وذلك هو الانقباض لان القلب اذا انقبض انعصر ما فيه من الهوا وخرج الى الخارج فهذا هو الحكمة في جعل الحيوان متنفسا فالمقصود بالقصد الاول هو تكميل جوهر النفس بالعلم والعمل ووقع تخليق البدن في المرتبة الثانية من المطلوبية ووقع تخليق القلب وجعله منبعا للحرارة الغريزية في المرتبة الثالثة ووقع اقدار القلب على الانبساط الموجب لاجتذاب الهوا الطيب من الخارج لاجل الترويح في المرتبة الرابعة ووقع اقدار القلب على الانقباض الموجب لاخراج الهوا المحترق في المرتبة الخامسة ووقع صرف ذلك الهوا الخارج عند انقباض القلب الى مادة الصوت في المرتبة السادسة ووقع صرف ذلك الهوا الخارج عند انقباض القلب الى مادة الصوت في المرتبة السابعة ثم ان المقدر الحكيم والمدبر الرحيم جعل هذا الامر المطلوب على سبيل العرض الواقع في المرتبة السادسة مادة للصوت وخلق مخارج ومقاطع للصوت في الحلق واللسان والاسنان والشفتين وحينئذ يحدث بهذا السبب هذه الحروف المختلفة ويحدث من تركيباتها الكلمات التي لا نهاية لها ثم اودع الله تعالى في هذا النطق والكلام حكما عالية واسرارا باهرة عجزت عقول الاولين والاخرين عن الاحاطة بقطرة من بحرها وشعلة من شمسها فسبحان الخالق المدبر بالحكمة الباهرة والقدرة الغير المتناهية **المسئلة الثالثة والاربعون** ظهر بما قلناه انه لا معنى للكلام اللساني الا الاصطلاح من الناس على جعل هذه الاصوات المقطعة والحروف المركبة معرفات لما في الضماير ولو قدرنا انهم كانوا تواضعوا على جعل اشياء غيرها معرفة لما في الضماير لكانت تلك الاشياء كلاما ايضا واذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والارادة بل امرا وضعيا اصطلاحيا والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحي القادر لاجل ان يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص فاما الكلام الذي هو صفة قائمة بالنفس فهي صفة حقيقية كالعلوم والقدر والارادات **المسئلة الرابعة والاربعون** لما ثبت ان الالفاظ دلايل على ما في الضماير والقلوب فالمدلول عليه بهذه الالفاظ هو الارادات والاعتقادات او نوع اخر فالت المعتزلة صيغة افعل لفظة موضوعة لارادة الفعل وصيغة الخبر لفظة موضوعة لتعريف ان ذلك القايل يعتقد ان الامر الفلاني كذا او كذا وقال اصحابنا الطلب النفساني مغاير للارادة والحكم الذهني امر مغاير للاعتقاد اما بيان ان الطلب النفساني مغاير للارادة فالدليل عليه انه تعالى امر الكافر بالايمان وهذا متفق عليه ولم يرد منه الايمان ويدل عليه وجهان الاول ان قدرة الكافر ان كانت موجبة للكفر كان خالق تلك الارادة مريدا للكفر لان مريد العلة مريد للمعلول وان كانت صالحة للكفر والايمان امتنع رجحان احدهما على الاخر الا لمرجح وذلك المرجح ان كان العبد عاد التقسيم فيه وان كان من الله تعالى فحينئذ يكون مجموع القدرة مع الداعي موجبا للكفر ومريد العلة مريد المعلول فثبت ان الله تعالى يريد الكفر من الكافر والثاني بانه تعالى عالم بان الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد لحصول الايمان والجمع بين الضدين محال والعالم بكون الشي ممتنع الوقوع لا يكون مريدا له فثبت

ان الله تعالى امر الكافر بالايمان وثبت انه لا يريد منه الايمان فوجب ان يكون مدلول امر الله تعالى بفعل شي اخر سوى الارادة وذلك هو المطلوب واما بيان ان الحكم الذهني مغاير للاعتقاد والعلم والدليل عليه ان القايل اذا قال العالم قديم فمدلول هذا اللفظ هو حكم هذا القايل بقدم العالم وقد يقول القايل بلسانه هذا مع انه يعتقد ان العالم ليس بقديم فعلمنا ان الحكم الذهني حاصل والاعتقاد غير حاصل فالحكم الذهني مغاير للاعتقاد **المسئلة الخامسة والاربعون** مدلولات الالفاظ قد تكون اشياء مغايرة للالفاظ كلفظ السما والارض وقد تكون مدلولاتها ايضا الفاظا كقولنا اسم وفعل وحرف وخاص وعام ومجمل ومبين فان هذه الالفاظ اسما ومسمياتها ايضا الفاظ **المسئلة السادسة والاربعون** طريق معرفة اللغات اما العقل وحده وهو محال واما النقل المتواتر والاحاد وهو صحيح واما ما يتركب عنهما كما اذا قيل ثبت بالنقل جواز ادخال الاستثنا على صيغة من وثبت بالنقل ان حكم الاستثنا اخراج ما لولاه لدخل فيه فلزم من مجموعهما حكم العقل بكون تلك الصيغة موضوعة للعموم وعلى هذا الطريق تعويل الاكثرين في اثبات اكثر اللغات وهو ضعيف لان هذا الاستدلال انما يصح لو قلنا ان واضع تلك المقدمتين وجب ان يكون محترزا عن الملازمة والا لزم التناقض لكن الواضع للغات لو ثبت انه هو الله تعالى وجب تنزهه عن المناقضة اما لو كان هو الناس لم يجب ذلك والا لما كان هذا الاصل مشكوكا فيه كان ذلك الدليل مثله **المسئلة السابعة والاربعون** اللغات المنقولة الينا بعضها منقول بالتواتر وبعضها بالاحاد وطعن بعضهم في كونها متواترة فقال اشهر الالفاظ هو قولنا الله وقد اختلفوا فقيل انها ليست عربية بل هي عبرية وقيل انها اسم علم وقيل انها من الاسما المشتقة وذكروا في اشتقاقها وجوها عشرة وبقي الامر في هذه الاختلافات موقوفا الى الان وايضا فلفظة الايمان والكفر فقد اختلفوا فيهما اختلافا شديدا وكذا صيغ الاوامر والنواهي والعموم والخصوص مع انها اشد الالفاظ شهرة واذا كان الحال كذلك في الاظهر الاقوى فما ظنك بما سواها والحق ان ورود هذه الالفاظ في اصل هذه الموارد معلوم بالتواتر واما ماهياتها واعتباراتها فهي التي اختلفوا فيها وذلك لا يقدح في حصول التواتر في الاصل **المسئلة الثامنة والاربعون** منهم من سلم حصول التواتر في بعض الالفاظ في هذا الوقت لانه يزعم ان حال الادوار الماضية غير معلوم فلعل النقل ينتهي في بعض الادوار الماضية الى الاحاد وليس لقايل ان يقول لو وقع ذلك لاشتهر وبلغ الى حد التواتر لان هذه المقدمة ان صحت فانما تصح في الوقايع العظيمة اما التصرف في الالفاظ فهي وقايع حقيرة والحق ان العلم الضروري حاصل بان لفظ السما والارض والجدار والدار كان حالها وحال اشباهها في الازمنة الماضية كحالها في هذا الزمان **المسئلة التاسعة والاربعون** لا شك ان اكثر اللغات منقولة بالاحاد ورواية الاحاد انما تفيد الظن عند اعتبار احوال الرواة وتصحيح احوالهم بالجرح والتعديل ثم ان الناس شرطوا هذه الشرايط في رواة الاحاديث ولم يعتبروها في رواة اللغات مع ان اللغات تجري مجرى الاصول للاحاديث ومما يؤيد هذا السؤال ان الادبا طعن بعضهم في البعض تارة بالتجهيل وتارة بالتفسيق والعداوة الحاصلة بين الكوفيين والبصريين ونسبة اكثر المحدثين واكثر الادبا الى ما لا ينبغي مشهورة واذا كان كذلك صارت رواياتهم غير مقبولة وبهذا الطريق تسقط اكثر اللغات عن درجات القبول والحق ان اكثر اللغات قريب من التواتر وبهذا الطريق يسقط هذا الطعن **المسئلة الخمسون** دلالة الالفاظ على معانيها ظنية لانها موقوفة على نقل اللغات ونقل الاعرابات والتصريفات مع ان اول احوال تلك الناقلين انهم كانوا احادا ورواية الاحاد لا تفيد الا الظن وايضا فتلك الدلايل موقوفة على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم النقل وعدم الاضمار وعدم التخصيص وعدم المعارض العقلي فان بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ الى المجاز ولا شك ان اعتقاد هذه المقدمات ظن محض والموقوف على الظن اولى ان يكون ظنا

الباب الثاني في المباحث المستنبطة من الصوت والحرف واحكامها وفيه مسايل

المسئلة الاولى ذكر الرئيس ابو علي بن سينا في تعريف الصوت انه كيفية يحدث من تموج الهوا المنضغط بين قارع ومقروع واقول ان ماهيات الصوت مدركة بحس السمع وليس في الوجود شي اظهر من المحسوس حتى يعرف المحسوس به بل هذا الذي ذكره ان كان ولا بد فهو اشارة الى سبب حدوثه لا الى تعريف ماهيته والله تعالى اعلم **المسئلة الثانية** يقال ان النظام المتكلم كان يزعم ان الصوت جسم وابطلوه بوجوه منها ان الاجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في الصوت ومنها ان الاجسام مبصرة وملموسة اولا وثانيا وليس كذلك الصوت ومنها ان الجسم باق والصوت ليس كذلك واقول ان النظام كان من اذكيا الناس ويبعد ان يكون مذهبه ان الصوت نفس الجسم الا انه لما ذهب الى ان سبب حدوث الصوت تموج الهوا ظن الجهال به انه يقول انه عين ذلك الهوا **المسئلة الثالثة** قال بعضهم الصوت اصطكاك الاجسام الصلبة وهو باطل لان الاصطكاك عبارة عن المماسة وهي مبصرة والصوت ليس كذلك وقيل

الصوت نفس القرع او القلع وقيل انه تموج الحركة وكل ذلك باطل لان هذه الاحوال مبصرة والصوت ليس بمبصر **المسئلة الرابعة** قيل سببه القريب تموج الهواء ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من مبدإ واحد بعينه الى منتهى واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء فانه امر يحدث شيئا فشيئا كصدم بعد صدم وسكون بعد سكون واما سبب التموج فامساس عنيف وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع ويرجع في تحقيق هذا الى كتبنا العقلية **المسئلة الخامسة** قال الشيخ الرئيس في حد الحرف انه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع **المسئلة السادسة** الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى في النحو حروف المد واللين ولا يمكن الابتداء بها او صامتة وهي ما عداها واما المصوتة فلا شك انها من الهيئات العارضة للصوت واما الصوامت ففيها ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء والدال والطاء وهي لا توجد الا في الآن الذي هو آخر زمان حبس النفس واول زمان ارساله وهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط والآن بالنسبة الى الزمان وهذه الحروف ليست باصوات ولا عوارض اصوات وانما هي امور تحدث في مبدإ حدوث الاصوات تسميتها بالحروف لان الحرف هو الطرف وهذه الحروف اطراف للاصوات ومبادئها ومن الصوامت ما يمكن تمديدها بحسب الظاهر ثم هذه على قسمين منها ما الظن الغالب انها آنية في الوجود في نفس الامر وان كانت زمانية بحسب الحس مثل الحاء والخاء فان الظن ان هذه حادثات متوالية كل واحد منها آني الوجود لكن الحس لا يشعر بامتياز بعضها عن بعض فظنها حرفا واحدا زمانيا ومنها ما الظن الغالب كونها زمانية في الحقيقة كالسين والشين فانها هيئات عارضة للصوت مستمرة باستمراره **المسئلة السابعة** الحرف لا بد وان يكون اما ساكنا واما متحركا ولا نريد به حلول السكون والحركة فيه لانهما من صفات الاجسام بل المراد منه انه يوجد عقيب الصامت بصوت مخصوص والله تعالى اعلم **المسئلة الثامنة** الحركات ابعاض المصوتات والدليل عليه ان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان ولا طرف في جانب النقصان الا هذه الحركات ولان هذه الحركات اذا مددت حدثت المصوتات وذلك يدل على قولنا **المسئلة التاسعة** الصامت سابق على المصوت المقصور الذي يسمى بالحركة بدليل ان التكلم بهذه الحركات موقوف على التكلم بالصامت فلو كانت هذه الحركات سابقة على هذه الصوامت لزم الدور وهو محال **المسئلة العاشرة** الكلام الذي هو مركب من الحروف والاصوات فانه يمتنع في بديهة العقل كونه قديما لوجهين الاول ان الكلمة لا تكون كلمة الا اذا كانت حروفها متوالية والسابق المنقضي محدث لان ما ثبت عدمه امتنع قدمه والآتي الحادث بعد انقضاء الاول لا شك انه حادث والثاني ان الحروف التي منها تألفت الكلمة ان حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة لان الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التقاليب الستة فلو حصلت الحروف معا لم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه اولى من وقوعها على سائرها ولو حصلت على التعاقب كانت حادثة واحتج القائلون بقدم الحروف بالعقل والنقل اما العقل فهو ان لكل واحد من هذه الحروف ماهية مخصوصة باعتبارها تمتاز عما سواها والماهيات لا تقبل الزوال والعدم فثبت ان ماهية هذه الحروف لا تقبل الزوال ولا العدم فكانت قديمة واما النقل فهو ان كلام الله قديم وكلام الله ليس الا هذه الحروف فوجب القول بقدم هذه الحروف اما ان كلام الله قديم فلان الكلام صفة كمال وعدمه صفة نقص فلو لم يكن كلام الله قديما لزم ان يقال انه تعالى كان في الازل ناقصا ثم صار كاملا وذلك باجماع المسلمين باطل واما قلنا ان كلام الله ليس الا هذه الحروف لوجوه احدها قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ومعلوم ان المسموع ليس الا هذه الحروف فدل هذا على ان هذه الحروف كلام الله وثانيها ان من حلف على سماع كلام الله تعالى فانه يتعلق البر والحنث بسماع هذه الحروف وثالثها انه نقل بالتواتر الينا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول ان هذا القرآن المسموع المتلو هو كلام الله فمنكره منكر لما عرف بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم فيلزمه الكفر والجواب عن الاول ان ما ذكرتم غير مختص بماهية دون ماهية فلزمكم قدم الكل وعن الثاني والثالث ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة البديهيات فيكون باطلا **المسئلة الحادية عشر** اذا قلنا لهذه الحروف المتوالية والاصوات المتعاقبة انها كلام الله تعالى كان المراد انها الفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فاطلاق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز واما حديث الحنث والبر فلان مبنى الايمان على العرف واذا قلنا كلام الله قديم لم نعن به الا تلك الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الالفاظ والعبارات واذا قلنا كلام الله معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم عنينا به هذه الحروف والاصوات التي هي حادثة فان القديم كان موجودا قبل محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يكون معجزة له واذا قلنا كلام الله سور وآيات عنينا به هذه الحروف فاذا قلنا ان كلام الله فصيح عنينا به هذه الالفاظ واذا شرعنا في تفسير كلام الله تعالى عنينا به هذه الالفاظ **المسئلة الثانية عشر**

زعمت الحشوية ان هذه الاصوات التي نسمعها من هذا الانسان عين كلام الله وهذا باطل لانا نعلم بالبديهة ان هذه الحروف والاصوات التي نسمعها من هذا الانسان صفة قائمة بلسانه واصواته فلو قلنا انها عين كلام الله تعالى لزمنا القول بان الصفة الواحدة بعينها قائمة بذات الله وحالة في بدن هذا الانسان وهذا معلوم الفساد بالضرورة وايضا فان هذا عين ما يقوله النصارى من ان اقنوم الكلمة حلت في ناسوت عيسى عليه السلام ومع ذلك فهي صفة لله تعالى وهي غير زائلة وهذا عين ما يقوله الحشوية من ان كلام الله تعالى حال في لسان هذا الانسان مع انه غير زائل عن ذات الله تعالى ولا فرق بين القولين الا ان النصارى قالوا بهذا القول في حق عيسى وحده وهؤلاء الحمقى قالوا بهذا القول الخبيث في حق كل الناس من المشرق الى المغرب **المسئلة الثالثة عشر** قال الكرامية الكلام اسم للقادر على القول بدليل ان القادر على النطق يقال انه متكلم وان لم يكن في الحال مشتغلا بالقول وايضا فضد الكلام هو الخرس لكن الخرس عبارة عن العجز عن القول فوجب ان يكون الكلام عبارة عن القدرة على القول واذا ثبت هذا فهم يقولون كلام الله قديم بمعنى ان قدرته على القول قديمة اما القول فانه حادث هذا تفصيل قولهم وقد ابطلناه **المسئلة الرابعة عشر** قالت الحشوية للاشعرية ان كان مرادكم من قولكم القرآن قديم هو ان القرآن دال على صفة قديمة متعلقة بجميع المأمورات والمحرمات وجب ان يكون كل كتاب صنف في الدنيا قديما لان ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم وكلام الله سبحانه وتعالى لما كان تام التعلق بجميع المتعلقات كان خبرا عن مدلول ذلك الكتاب فعلى هذا التقدير لا فرق بين القرآن وبين سائر كتب الفحش والسخف والحشو في كونه قديما بهذا التفسير وان كان المراد من كونه قديما وجها آخر سوى ذلك فلا بد من بيانه والجواب انا لا نلتزم كون كلامه تعالى متعلقا بجميع المخبرات وعلى هذا التقدير يسقط هذا السؤال فاعلم انا لا نقول ان كلامه لا يتعلق بجميع المخبرات لكونه كذبا والكذب في كلام الله تعالى محال لانه تعالى لما اخبر ان اقواما اخبروا عن تلك الاكاذيب والفحشيات فهذا لا يكون كاذبا وانما يمتنع منه لامر يرجع الى تنزيه الله تعالى عن النقائص والاخبار بهذه الفحشيات والسخفات يجري مجرى النقص وهو على الله تعالى محال واعلم ان مباحث الحرف والصوت وتشريح العضلات الفاعلات للحروف وذكر الاشكالات المذكورة في قدم القرآن امور صعبة دقيقة فالاولى الاكتفاء بما ذكرناه والله سبحانه وتعالى اعلم

الباب الثالث في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف وفيه مسائل

المسئلة الاولى اعلم ان تقسيم الكلمة الى هذه الانواع الثلاثة يمكن ايراده من وجهين الاول ان الكلمة اما ان يصح الاخبار عنها وبها وهي الاسم واما ان لا يصح الاخبار عنها لكنه يصح الاخبار بها وهي الفعل واما ان لا يصح الاخبار عنها ولا بها وهو الحرف واعلم ان هذا التقسيم مبني على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنه وعلى ان الاسم يصح الاخبار عنه فلنذكر هذين البحثين في مسئلتين **المسئلة الثانية** اتفق النحويون على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهما قالوا لانه لا يجوز ان يقول ضرب قتل وللقائل ان يقول المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام وايضا فلا يصح ان يقال جدار سما ولم يدل ذلك على ان الاسم لا يصح الاخبار عنه فبان لاجل ان المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام ولذا ههنا ما الذي يدل على صحة الاخبار عن الفعل والحرف وجوه الاول انا اذا اخبرنا عن ضرب بضرب واضرب بانها افعال فالمخبر عنه بهذا الخبر اما ان يكون اسما او فعلا او حرفا فان كان الاول كان هذا الخبر كذبا وليس كذلك وان كان الثاني كان الفعل من حيث انه فعل مخبرا عنه فان قالوا المخبر عنه بهذا الخبر هو هذه الصيغ وهي اسماء قلنا هذا السؤال ركيك لان على هذا التقدير يكون المخبر عنه بانه فعل اسما فرجع حاصل هذا السؤال الى القسم الاول من القسمين المذكورين في اول هذا الاشكال وقد ابطلنا الثاني اذا اخبرنا عن الفعل والحرف بانه ليس باسم والتقرير عين ما تقدم الثالث انا قلنا الفعل لا يخبر عنه فقد اخبرنا عنه بانه لا يخبر عنه وذلك متناقض فان قالوا المخبر عنه هو هذا اللفظ فنقول قد اجبنا عن هذا السؤال فانا نقول المخبر عنه لا يخبر عنه ان كان اسما فهو باطل لان كل اسم مخبر عنه واقل درجاته ان يخبر عنه بانه اسم وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه الرابع الفعل من حيث هو فعل والحرف من حيث هو حرف ماهية معلومة متميزة عما عداها وكل ما كان كذلك صح الاخبار عنه بكونه ممتازا عن غيره فاذا اخبرنا عن الفعل من حيث هو فعل بانه ماهية ممتازة عن الاسم فقد اخبرنا عنه بهذا الامتياز الخامس الفعل اما ان يكون عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى المخصوص واما ان يكون عبارة عن هذا المعنى المخصوص الذي هو مدلول لهذه الصيغة فان كان الاول فقد اخبرنا عنه بكونه دليلا على ذلك المعنى وان كان الثاني فقد اخبرنا عنه بكونه مدلولا لتلك الصيغة فهذه سؤالات صعبة في هذا المقام **المسئلة الثالثة** طعن قوم في قولهم الاسم ما يصح الاخبار عنه بان قالوا لفظة اين وكيف واذا اسماء مع انه لا يصح الاخبار عنها واجاب عبد القاهر النحوي عنه بانا اذا قلنا الاسم ما جاز الاخبار عنه اردنا به ما جاز الاخبار عن معناه ويصح الاخبار عن معنى اذا لانك اذا قلت آتيك اذا طلعت الشمس كان المعنى آتيك وقت طلوع الشمس والوقت يصح الاخبار عنه بدليل انه يقول طاب الوقت واقول هذا العذر ضعيف

لان ادا البس معناه الوقت فقط بل معناه الوقت حال ما جعله ظرفا لشي اخر والوقت حال ما جعل ظرفا لحادث اخر فانه لا يمكن الاخبار عنه
البتة فان قالوا لو ما كان احد اجزا ماهيته اسما وجب كونه اسما فنقول هذا باطل لانه ان كفى هذا القدر في كونه اسما وجب ان يكون الفعل اسما
لان الفعل احد اجزا ماهيته المصدر وهو اسم ولما كان هذا باطلا فكذا ما قالوه **المسئلة الرابعة** في تقرير النوع الثاني
من تقسيم الكلمة ان نقول الكلمة اما ان يكون معناها مستقلا بالمعلومية او لا يكون والثاني هو الحرف اما الاول فاما ان يدل ذلك
اللفظ على الزمان المعين لمعناه وهو الفعل او لا يدل وهو الاسم وفي هذا التقسيم سؤالات نذكرها في حد الاسم والفعل **المسئلة
الخامسة** في تعريفنا الاسم الناس ذكروا فيه وجوها التعريف الاول ان الاسم هو الذي يصح الاخبار عن معناه واعلم ان صحة الاخبار
عن ماهية الشي حكم يحصل له بعد تمام ماهيته فيكون هذا التعريف من باب الرسوم لا من باب الحدود والاشكال عليه من وجهين
الاول ان الفعل والحرف يصح الاخبار عنهما والثاني ان اذا وكيف واين لا يصح الاخبار عنها وقد سبق تقرير هذين السوالين التعريف
الثاني الاسم هو الذي يصح بان ياتي فاعلا او مفعولا او مضافا واعلم ان حاصله يرجع الى ان الاسم هو الذي يصح الاخبار عنه والتعريف
الثالث ان الاسم كلمة تستحق الاعراب في اول الوضع وهذا ايضا رسم لان صحة الاعراب حالة طارية على الاسم بعد تمامه وقولنا في اول
الوضع احتراز عن شيين احدهما المبنيات فانها لا تقبل الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ولولا هذه المناسبة لقبلت
الاعراب والثاني ان المضارع معرب لكن لا لذاته بل بسبب كونه مشابها للاسم وهذا التعريف ايضا ضعيف لان اذا ليس عبارة
عن الوقت فقط بل هو يفيد الوقت حال ما جعل ظرفا لشي اخر وهذا المجموع غير قابل للاعراب التعريف الرابع قال الزمخشري في المفصل
الاسم ما دل على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه الاول انه قال في تعريف الكلمة هي
اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع ثم ذكر فيما كتب من حواشي المفصل انه انما وجب ذكر اللفظ لانا لو قلنا الكلمة هي الدالة على المعنى
لانتقض بالعقد والخط والاشارة فيقال له هذا الكلام ان كان حقا فهو متوجه على قولك الاسم ما دل على معنى في نفسه فان العقد
والخط والاشارة كذلك مع انها ليست اسما والثاني ان الضمير في قوله في نفسه اما ان يكون عايدا الى الدال او الى المدلول
او الى شي ثالث فان عاد الى الدال صار التقدير الاسم ما دل على معنى حصل في الاسم فيصير المعنى الاسم ما دل على معنى هو مدلوله
وهذا عبث ثم مع ذلك فينتقض بالحرف والفعل فانه حرف يدل على مدلوله وان عاد الى المدلول صار التقدير الاسم ما دل على معنى
حاصل في نفس ذلك المعنى وذلك يقتضي كون الشي حاصلا في نفسه وهو محال فان قالوا معنى كونه حاصلا في نفسه انه ليس حاصلا
في غيره فنقول لعل هذا التقسيم ينتقض الحد باسما الصفات والنسب فان تلك المسميات حاصلة في غيرها التعريف الخامس ان يقال
الاسم كلمة دالة على معنى مستقل بالمعلومية من غير ان يدل على الزمان المعين الذي وقع فيه ذلك المعنى وانما ذكرنا الكلمة ليخرج الخط
والعقد والاشارة فان قالوا لم لم تقولوا لفظة دالة على كذا وكذا قلنا لانا جعلنا اللفظ جنسا للكلمة والكلمة جنسا للاسم
والمذكور في الحد هو الجنس القريب لا البعيد واما شرط الاستقلال بالمعلومية طردا وعكسا اما الطرد فمن وجوه الاول ان كل ما كان معلوما
فانه لا بد وان يكون مستقلا بالمعلومية لان الشي ما لم يتصور ماهيته امتنع ان يتصور مع غيره واذا كان تصوره في نفسه متقدما
على تصوره مع غيره كان مستقلا بالمعلومية الثاني ان مفهوم الحرف مستقل بان نعلم كونه غير مستقل بالمعلومية وذلك استقلال
الثالث ان النحويين اتفقوا على ان الباء تفيد الالصاق ومن تفيد التبعيض فمعنى الالصاق ان كان مستقلا بالمعلومية وجب ان يكون
المفهوم من الباء مستقلا بالمعلومية فيصير الحرف اسما وان كان غير مستقل بالمعلومية كان المفهوم من الالصاق غير مستقل بالمعلومية
فيصير الاسم حرفا واما العكس فهو ان قولنا كم وكيف ومتى واذ واذا وما الاستفهامية والشرطية كلها اسامي مع ان مفهوماتها غير مستقلة
وكذلك الموصولات السوال الثالث ان قولنا من غير دلالة على زمان ذلك المعنى يشكل بلفظ الزمان وبالغد واليوم وبالاصطباح
وبالاغتباق والجواب عن السوال الاول انا ندرك تفرقة بين قولنا الالصاق وبين حرف الباء في قولنا كتبت بالقلم فنريد بالاستقلال
هذا القدر واما لفظ الزمان واليوم والغد فجوابه ان مسمى هذه الالفاظ نفس الزمان ولا دلالة فيها على زمان اخر لمسماه واما
الاصطباح والاغتباق فجزؤه الزمان والفعل هو الذي يدل على زمان خارج عن المسمى والذي يدل على قولنا قولهم اغتبق يغتبق
فادخلوا الماضي والمستقبل على الاصطباح والاغتباق **المسئلة السادسة** علامات الاسم اما ان تكون لفظية او معنوية
فاللفظية اما ان يحصل في اول الاسم وهو حرف تعريف او حرف جر او في حشوه كيا التصغير وحرفا التكسير او في اخره كحرفي التثنية والجمع
والمعنوية فهي كونه موصوفا وصفة وفاعلا ومفعولا ومضافا ومضافا اليه ومخبرا عنه ومستحقا للاعراب باصل الوضع **المسئلة
السابعة** ذكروا للفعل تعريفات التعريف الاول قال سيبويه انها امثلة اخذت من لفظ احداث الاسما وينتقض بلفظ الفاعل
والمفعول والتعريف الثاني ان الذي اسند الى شي لا يسند اليه شي وينتقض باذا وكيف فان هذه الاسما يجب اسنادها الى شي اخر
ويمتنع اسناد شي اليها التعريف الثالث قال الزمخشري الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان وهو ضعيف لوجهين الاول

انه يجب ان يقال كلمة دالة على اقتران حدث بزمان وانما يجب ذكر الكلمة لوجوه احدها انه لو لم يقل ذلك لانتقض بقولنا
اقتران حدث بزمان فانه مجموع هذه الالفاظ دالة على اقتران حدث بزمان مع ان هذا المجموع ليس بفعل اما اذا قيدناه بالكلمة
اندفع هذا السوال لان مجموع هذه الالفاظ ليس كلمة واحدة وثانيها انا لو لم نذكر ذلك لانتقض بالخط والعقد والاشارة
وثالثها ان الكلمة لما كانت كالجنس القريب لهذه الثلاثة فالجنس القريب واجب الذكر في الحد السوال الثاني ما ذكره
بعد ذلك التعريف الرابع الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشي غير معين في زمان معين وانما قلنا كلمة لانها
هي الجنس القريب وانما قلنا دالة على ثبوت المصدر ولم نقل دالة على ثبوت شي لان المصدر قد يكون امرا ثابتا كقولنا ضرب
وقتل وقد يكون عدميا مثل فني وعدم فان مصدرهما الفنا والعدم وانما قلنا لشي غير معين لانا سنقيم الدليل على ان
هذا المقدار معتبر وانما قلنا في زمان معين احترازا عن الاسما واعلم ان في هذه القيود مباحثات القيد الاول
هو قولنا يدل على ثبوت المصدر لشي فيه اشكالات الاول انا اذا قلنا خلق الله تعالى العالم فقولنا خلق اما ان يدل
على ثبوت الخلق لله تعالى او لا يدل فان لم يدل بطل ذلك القيد وان دل فذلك الخلق وجب ان يكون مغايرا للمخلوق فهو ان كان
محدثا افتقر الى خلق اخر ولزم التسلسل وان كان قديما لزم قدم المخلوق والثاني انا اذا قلنا وجد الشي فهل دل ذلك
على حصول الوجود لشي او لم يدل فان لم يدل بطل هذا القيد وان دل لزم ان يكون الوجود حاصلا لشي غيره وذلك الغير يجب
ان يكون حاصلا في نفسه لان ما لا حصول له في نفسه امتنع حصول غيره له ولزم ان يكون حصول الوجود مسبوقا بحصول اخر
الى غير النهاية وهو محال والثالث انا اذا قلنا عدم الشي وفني فهذا يقتضي حصول الفنا والعدم لتلك الماهية وذلك
محال لان العدم والفنا نفي محض فكيف يعقل حصولهما لغيرهما والرابع ان على تقدير ان يكون الوجود زايدا على الماهية
فانه يصدق قولنا انه حصل الوجود لهذه الماهية وحدث الوجود لهذه الماهية فلزم حصول وجود اخر لذلك الوجود
الى غير نهاية وهو محال واما على تقدير ان يكون الوجود نفس الماهية فان قولنا حدث الشي وحصل فانه لا يقتضي حصول
وجود لذلك الشي والا لزم ان يكون الوجود زايدا على الماهية ونحن الان انما نتكلم على تقدير ان الوجود نفس الماهية واما
القيد الثاني وهو قولنا في زمان معين ففيه سوالات احدها انا اذا قلنا وجد الزمان او قلنا فني الزمان
فهذا يقتضي حصول الزمان في زمان اخر ولزم التسلسل فان قالوا يكفي في صحة هذا الحد كون الزمان واقعا في زمان اخر بحسب
الوهم الكاذب قلنا الناس اجمعوا على ان قولنا حدث الزمان وحصل بعد ان كان معدوما كلام حق ليس فيه باطل ولا كذب
ولو كان الامر كما قلتم لزم كونه باطلا وكذبا وثانيها انا اذا قلنا كان العالم معدوما في الازل فقولنا كان فعل فلو اشعر
ذلك بحصول الزمان لزم حصول الزمان في الازل وهو محال فان قالوا ان ذلك الزمان مقدر لا محقق قلت المقدر
الذهني ان طابق الخارج عاد السوال وان لم يطابق كان كاذبا ولزم فساد الحد وثالثها انا اذا قلنا كان الله موجودا
في الازل فهذا يقتضي كون الله زمانيا وهو محال ورابعها انه ينتقض بالافعال الناقصة فان كانت ناقصة فاما ان
تدل على وقوع حدث في زمان او لا يدل فان دل كان تاما لا ناقصا لانه متى دل اللفظ على حصول حدث في زمان معين كان هذا
فعلا تاما وان لم يدل وجب ان لا يكون فعلا وخامسها انه يبطل باسما الافعال فانها الفاظ دالة على الزمان المعين والدال
على الدال على شي فهو دال على ذلك الشي فهذه الاسما دالة على الزمان المعين وسادسها ان اسم الفاعل يتناول اما الحال او اما الاستقبال
ولا يتناول الماضي البتة فهو دال على الزمان المعين والجواب اما السوالات الاربعة المذكورة على قولنا الفعل يدل
على ثبوت المصدر لشي والثلاثة المذكورة على قولنا الفعل يدل على الزمان فجوابها ان اللغوي لا يكفي في علمه تصور المفهوم سوا
كان حقا او باطلا واما قوله يشكل هذا الحد بالافعال الناقصة قلنا الذي قوله واذهب اليه ان لفظة كان تاما مطلقا
الا ان الاسم الذي يسند اليه لفظ كان قد يكون ماهية مفردة مستقلة بنفسها مثل قولنا كان الشي بمعنى حدث وحصل وقد يكون تلك
الماهية عبارة عن موصوفية شي لشي اخر مثل قولنا كان زيد منطلقا فان معناه حدث موصوفية زيد بالانطلاق فلفظ كان
هاهنا ايضا معناه الحدوث والوقوع الا ان هذه الماهية لما كانت من باب النسب والنسبة يمتنع ذكرها الا بعد ذكر المنتسبين
لا جرم وجب ذكرهما هاهنا فكما ان قولنا كان زيد معناه انه حصل ووجد فكذا قولنا كان زيد منطلقا معناه انه حصلت موصوفية
زيد بالانطلاق وهذا بحث عميق وبحث عجيب دقيق غفل الاولون عنه وقوله خامسا يبطل ما ذكرتم باسما الافعال قلنا المعتبر في كون
اللفظ فعلا دلالته على الزمان ابتداء لا بواسطة وقوله سادسا الضارب يختص بالحال والاستقبال قلنا لا نسلم بدليل انهم قالوا
اذا كان بمعنى الماضي لم يعمل عمل الفعل واذا كان بمعنى الحال فانه يعمل عمل الفعل **المسئلة الثامنة** الكلمة اما ان يكون معناها
مستقلا بالمعلومية او لا يكون وهذا الاخير هو الحرف فامتياز الحرف عن الاسم والفعل بقيد عدمي ثم نقول والمستقل بالمعلومية

اما ان يدل على الزمان المعين الذي لذلك المسمى او لا يدل والذي لا يدل هو الاسم فامتياز الاسم عن الفعل بقيد عدمي واما الفعل فان ماهيته مركبة من القيود الموجودية **المسئلة التاسعة** اذا قلنا ضرب فهو يدل على صدور الضرب عن شيء ما الا ان ذلك الشيء غير مذكور والتعيين بحسب هذا اللفظ وان قلوا هذا محال فيدل عليه وجهان الاول انه لو كان كذلك لكانت صيغة الفعل وحدها محتملة للتصديق والتكذيب الثاني انها لو دلت على اسناد الضرب الى شيء مبهم وجب ان يمتنع اسناده الى شيء معين والا لزم التناقض ولو دلت على اسناد الضرب الى شيء معين فهو باطل لانا نعلم بالضرورة ان مجرد قولنا ضرب ما وضع لاسناد الضرب الى زيد بعينه وعمرو بعينه والجواب عن هذين السؤالين جواب واحد وهو ان ضرب صيغة غير موضوعة لاسناد الضرب الى شيء مبهم في نفس الامر بل وضعت لاسناده الى شيء معين يذكره ذلك القائل فقبل ان يذكره القائل لا يكون الكلام تاما ولا يحتمل التصديق والتكذيب وعلى هذا التقدير فالسؤال زايل **المسئلة العاشرة** قالوا الحرف ما جاء لمعنى في غيره وهذا لفظ مبهم لانهم ان ارادوا ان الحرف ما دل على معنى حاصلا في غيره وحالا في غيره لزمهم ان يكون اسماء الاعراض والصفات كلها حروفا وان ارادوا به انه الذي دل على معنى ويكون مدلول ذلك اللفظ غير ذلك المعنى فهو ظاهر الفساد وان ارادوا به معنى ثالثا فلا بد من بيانه **المسئلة الحادية عشر** التركيبات الممكنة بين هذه الثلاثة ستة الاسم مع الاسم وهو الجملة الحاصلة من المبتدا والخبر والاسم مع الفعل وهو الجملة الحاصلة من الفعل والفاعل وهاتان الجملتان مفيدتان بالاتفاق والثالث وهو الاسم مع الحرف فقيل انه يفيد في صورتين الصورة الاولى قولك يا زيد فقيل انما افاد لان قولنا يا زيد في تقدير انادي واحتجوا على صحة قولهم بوجهين الاول ان لفظة يا يدخلها الامالة ودخول الامالة لا يكون الا في الاسم او الفعل والثاني ان لام الجر يتعلق بها فيقال يا لزيد فان هذه اللام لام الاستغاثة وهي حرف جر ولو لم يكن قولنا يا قايما مقام الفعل والا لما جاز ان يتعلق بها حرف الجر لان الحرف لا يدخل على الحرف ومنهم من انكر ان يكون يا بمعنى انادي واحتج عليه بوجوه الاول ان قوله انادي اخبار عن النداء والاخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه وقولنا يا زيد نداء فوجب ان يكون قولنا انادي زيدا مغايرا لقولنا يا زيد الثاني ان يكون قولنا انادي زيدا كلام محتمل للتصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملها والثالث ان قولنا يا زيد ليس خطابا الا مع المنادي وقولنا انادي زيدا لا يدل على اختصاصه الرابع ان قولنا يا زيد يدل على حصول النداء في الحال وقوله انادي زيدا لا يدل على اختصاصه بالحال القايل يا زيد يجيبه المنادي فيقول نعم والقايل انادي زيدا لا يجاب بذلك الخامس انه يصح ان يقال انادي يا زيد قايما ولا يصح ان يقال يا زيد قايما فدلت هذه الوجوه الخمسة على حصول التفرقة بين هذين اللفظين الصورة الثانية ان قولنا زيد في الدار فقولنا زيد مبتدا والخبر ما دل عليه قولنا في الا ان المفهوم من معنى الظرفية قد يكون في الدار وفي المسجد فاضيفت هذه الظرفية الى الدار لتميز هذه الظرفية عن ساير انواعها فان قالوا ان هذا الكلام انما افاد لان التقدير زيد استقر في الدار او زيد مستقر في الدار فنقول هذا باطل لان قولنا استقر معناه حصل فيه الاستقرار فكان قولنا فيه يفيد حصولا اخر وهو انه حصل فيه حصول ذلك الاستقرار وذلك يفضي الى التسلسل وهو محال فثبت ان قولنا زيد في الدار كلام تام ولا يمكن تعليقه بفعل مقدر مضمر **المسئلة الثانية عشر** الجملة المركبة اما ان تكون مركبة تركيبا اولا او ثانيا اما المركبة تركيبا اوليا فهي الجملة الاسمية او الفعلية والاشبه ان الجملة الاسمية اقدم في الرتبة من الجملة الفعلية لان الاسم بسيط والفعل مركب والبسيط مقدم على المركب فالجملة الاسمية يجب ان تكون اقدم من الجملة الفعلية ويمكن ان يقال بل الفعلية اقدم لان الاسم غير اصيل في ان يسند الى غيره فكانت الجملة الفعلية اقدم من الجملة الاسمية واما المركبة تركيبا ثانيا فهي الجملة الشرطية كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لان قوله الشمس طالعة جملة وقولك النهار موجود جملة اخرى ثم ادخلت حروف الشرط في احدى الجملتين وحروف الجزا في الجملة الاخرى فحصل من مجموعهما جملة واحدة والله تعالى اعلم

الباب الرابع في تقسيمات الاسم الى انواعه وهي من وجوه

التقسيم الاول الاسم اما ان يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون مظهرا وهو العلم واما ان يكون مضمرا وهو معلوم واما اذا لم يكن مانعا من الشركة فالمفهوم منه اما ان يكون ماهية معينة وهو اسماء الاجناس واما ان يكون مفهومه انه شيء ما موصوف بالصفة الفلانية وهو المشتق كقولنا اسود فان مفهومه هو انه شيء ما له سواد فثبت بما ذكرناه ان الاسم جنس تحته انواع ثلاثة اسماء الاعلام واسماء الاجناس والاسماء المشتقة فلنذكر احكام هذه الاقسام **فالنوع الاول** احكام الاعلام وهي كثيرة الحكم الاول قال المتكلمون ان اسم العلم لا يفيد فائدة اصلا واقول حق ان العلم لا يفيد صفة في المسمى اما القول بانه لا يفيد شيئا وكيف وهو يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة الحكم الثاني اتفقوا على ان الاجناس

لها اعلام فقولنا اسد اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا اسامة اسم علم لهذه الحقيقة وكذلك قولنا ثعلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا ثعالة اسم علم لها واقول الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس من وجهين الاول ان اسم العلم هو الذي يفيد الشخص المعين من حيث انه ذلك المعين فاذا سمينا اشخاصا كثيرين باسم زيد فليس ذلك لاجل قولنا زيد موضوع لافادة القدر المشترك بين تلك الاشخاص بل لاجل ان لفظ زيد وضع لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه ولتعريف تلك من حيث انها تلك على سبيل الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة لافادة ذات كل واحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعت لفظ الاسد لافادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس الثاني انهم وجدوا اسامة اسما غير منصرف وقد تقرر عندهم انه ما لم يحصل في الاسم سببان لم يخرج عن الصرف ثم وجدوا في هذا اللفظ التانيث ولم يجدوا شيئا اخر سوى العلمية فاعتقدوا كونها علما لهذا المعنى الحكم الثالث اعلم ان الحكمة الداعية الى وضع الاعلام انه ربما اختص فرد من نوع بحكم فاحتيج الى الاخبار عنه بذلك الحكم الخاص ومعلوم ان ذلك الاخبار على سبيل التخصيص غير ممكن الا بعد ذكر المخبر عنه على سبيل الخصوص فاحتيج الى وضع الاعلام لهذه الحكمة الحكم الرابع انه لما كانت الحاجات المختلفة تثبت لاشخاص الناس فوق ثبوتها لساير الحيوانات لاجرم كان وضع الاعلام للاشخاص الانسانية اكثر من وضعها لساير الدواب الخامس في تقسيمات الاعلام وهي من وجوه الاول ان العلم اما ان يكون اسما كابرهيم وموسى وعيسى او لقبا كاسرايل او كنية كابي لهب واعلم ان هذا التقسيم يتفرع عليه احكام الحكم الاول الشيء اما ان يكون له اسم فقط او اللقب فقط او الكنية فقط او الاسم مع اللقب او الاسم مع الكنية والاسماء هي ثلاثة احدها الذي له الاسم والكنية كالضبع فان اسمها ام حضاجر وكنيتها ام عامر وكذلك يقال للاسد اسامة وابو الحرث وللثعلب ثعالة وابو الحصين والعقرب شوه وام عريط وثانيها ان يحصل له الاسم دون الكنية كقولنا قثم لذكر الضبع ولا كنية له وثالثها الذي حصلت له الكنية ولا اسم له كقولنا للحيوان المعين ابو براقش الحكم الثاني الكنية وقد تكون بالاضافة الى الاباء والى الامهات والى البنين والى البنات فالكنى بالاباء كما يقال للذئب ابو مذقة وللابيض ابو الجون واما بالامهات فكما يقال للداهية ام حبوكرى وللخمر ام ليلى واما بالبنين فكما يقال للغراب ابن داية وللرجل الذي امره منكشفا ابن جلا واما بالبنات فكما يقال للصدى ابنة الجبل وللحصاة بنت الارض الحكم الثالث الاضافة في الكنية قد تكون مجهولة النسب نحو ابن عرس وحمار قبان وقد تكون معلومة النسب نحو ابن لبون وبنت لبون وابن مخاض وبنت مخاض لان الناقة اذا ولدت ولدا ثم حمل عليها بعد ولادتها لا تصير مخاضا الا بعد سنة والمخاض الحامل المقرب فولدها ان كان ذكرا فهو ابن مخاض وان كان انثى فهي بنت مخاض ثم اذا ولدت وصار لها لبن صارت لبونا فاضيف لولدها اليها باضافة معلومة الحكم الرابع اذا اجتمع الاسم واللقب فالاسم اما ان يكون مضافا او غير مضاف فان لم يكن مضافا اضيف الاسم الى اللقب تقول هذا سعيد كرز وقيس قفة لانه يصير المجموع بمنزلة الاسم الواحد واما ان كان الاسم مضافا فهم يفردون اللقب فيقولون هذا عبد الله بطة الحكم الخامس المقتضي لحصول الكنية امور احدها الاخبار عن نفس الامر كقولنا ابو طالب فانه كني بابنه طالب وثانيها التفاؤل والرجا كقولهم ابو عمرو لمن يرجو ولدا يطول عمره وابو الفضل لمن يرجو ولدا جامعا للفضايل وثالثها الايماء الى الضد كابي يحيى للموت ورابعها ان يكون الرجل انسانا مشهورا وله اب مشهور فتجاذبان الكنية فان يوسف كنيته ابو يعقوب ويعقوب كنيته ابو يوسف وخامسها اشتهار الرجل بخصلة فيكنى بها اما بسبب اتصافه بها او انتسابه اليها بوجه قريب او بعيد **التقسيم الثاني** للاعلام العلم اما ان يكون مفردا كزيد او مركبا من كلمتين لا علاقة بينهما كبعلبك او بينهما علاقة وهي اما علاقة الاضافة كعبد الله وابي زيد او علاقة الاسناد وهي اما جملة اسمية او جملة فعلية ومن فروع هذا الباب انك اذا اخذت جملة اسم علم لم تغيرها البتة بل تركتها على حالها مثل تأبط شرا وبرق نحره **التقسيم الثالث** العلم اما ان يكون منقولا او مرتجلا فان كان منقولا فاما ان يكون منقولا عن لفظ مفيد او غير مفيد والمنقول عن المفيد اما ان يكون منقولا عن الاسم او الفعل او الحرف او ما يتركب منها اما المنقول عن الاسم فاما ان يكون عن اسم عين كاسد وثور او عن اسم معنى كفضل ونصر او عن صفة حقيقية كالحسن او عن صفة اضافية كالمذكور والمودود والمنقول عن الفعل فاما ان يكون منقولا عن صيغة الماضي كشمر او عن صيغة المضارع كيحيى او عن صيغة الامر كاطرقا والمنقول عن الحرف كرجل سميته بصيغة من صيغ الحروف واما المنقول عن المركب من هذه الثلاثة فان كان المركب مفيدا فهو المذكور في التقسيم الثاني وان كان غير مفيد فهو بعيد واما المنقول عن صوت فهو مثل تسمية بعض العلوية

طباطبا واما المرتجل فقد يكون قياسا مثل عمران وحمدان فانهما من اسما الاجناس مثل سرحان وندمان وقد يكون شاذا فلم يوجد له نظير مثل محبب وموهب **التقسيم الرابع** الاعلام اما ان يكون للذوات او للمعاني وعلى التقديرين فاما ان يكون العلم علم الشخص او علم الجنس فهاهنا اقسام اربعة وقبل الخوض في شرح هذه الاقسام فيجب ان يعلم ان وضع الاعلام للذوات اكثر من وضعها للمعاني لان اشخاص الذوات هي التي يتعلق الغرض بالاخبار عن احوالها على سبيل التعيين اما اشخاص الصفات فليست كذلك في الاغلب ولنرجع الى احكام الاقسام الاربعة فالقسم الاول العلم للذوات والشرط فيه ان يكون المسمى مالوفا للواضع والاصل في المالوفات الانسان لان مستعمل اسما الاعلام هو الانسان والف الشي بنوعه اتم من الفه لغير نوعه وبعد الانسان الاشيا التي كثر احتياج الانسان اليها وكثر مشاهدته لها ولهذا السبب وضعوا اعوج ولاحقا علمين لفرسين وشذقمان وعليان لفحلين وضمران لكلب وكساب لكلبة واما الاشيا التي لا يالفها الانسان فقلما يضعوا الاعلام لاشخاصها واما القسم الثاني فهو علم الجنس للذوات وهو مثل اسامة للاسد وثعالة للثعلب واما القسم الثالث فهو وضع الاعلام للافراد المعينة من الصفات وهو معقول للعدم الغابر واما القسم الرابع فهو علم الجنس للمعاني والضابط انا اذا راينا حصول سبب واحد من الاسباب التسعة المانعة من الصرف في اسم ثم منعوه الصرف علمنا انهم جعلوه علما لما بينا ان المنع من الصرف لا يحصل الا عند اجتماع شيئين وذكر ابن جني امثلة لهذا الباب وهي تسميتهم التسبيح بسبحان والغدر بكيسان لانهما غير منصرفين والسبب الواحد وهو الالف والنون حاصل فلا بد من حصول العلمية ليتم السببان **التقسيم الخامس** للاعلام اعلم ان اسم الجنس قد ينقلب اسم علم كما اذا كان المفهوم من اللفظ امرا كليا صالحا لان يشترك فيه كثيرون ثم انه في العرف يختص بشخص بعينه مثل النجم فانه في الاصل اسم لكل نجم ثم اختص في العرف بالثريا وكذلك السها مشتق من الارتفاع ثم اختص بكوكب معين

الباب الخامس في احكام اسما الاجناس والاسما المشتقة

وهي كثيرة **الحكم الاول** الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة وقد ثبت في العقليات ان المركب مثل البسيط في الجنس وان البسيط مثل المركب في الفصل وثبت بحسب الاستقراء ان قوة الجنس سابقة على قوة الفصل في الشدة والقوة فيجب ان تكون اسما الماهيات المركبة سابقة على اسما الماهيات البسيطة **الحكم الثاني** اسما الاجناس سابقة بالرتبة على الاسما المشتقة لان الاسم المشتق متفرع على اسم المشتق منه فلو كان ذلك الاسم ايضا مشتقا لزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فيجب الانتهاء في الاشتقاق الى اسما موضوعة جامدة فالموضوع غير المشتق والمشتق محتاج الى الموضوع فوجب ان يكون الموضوع سابقا بالرتبة على المشتق منه ونظير هذا ان الذي يعتاده اللغويون والنحويون من السعي البليغ من ان يجعلوا كل لفظ مشتقا من شي اخر سعي باطل وعمل ضايع **الحكم الثالث** اما واجب واما ممكن والممكن اما متحيز او حال في المتحيز او لا متحيز ولا حال في المتحيز اما هذا القسم الثالث فالشعور به قليل واما تحصيل الشعور بالقسمين الاولين وانه ثبت بالدليل ان المتحيزات متساوية في تمام ذواتها وان الاختلاف فيها انما يقع بسبب الصفات القايمة بها والاسما الواقعة على كل واحد من انواع الاجسام يكون المسمى به مجموع الذات مع الصفات المخصوصة القايمة بها هذا هو الحكم في الاكثر الابلغ واما احكام الاسما المشتقة فهي كثيرة **الحكم الاول** ليس من شرط الاسم المشتق ان تكون الذوات موصوفة بالمشتق منه بدليل ان المعلوم مشتق من العلم مع ان العلم غير قايم بالمعلوم وكذا القول في المري والمذكور والمسموع وكذا القول في اللايق واللاقي **الحكم الثاني** شرط صدق المشتق حصول المشتق منه في الحال بدليل ان من كان كافرا ثم اسلم فانه يصدق عليه انه ليس بكافر وذلك يدل على ان بقا المشتق منه شرط في صدق الاسم المشتق **الحكم الثالث** المشتق منه ان كان ماهية مركبة لا يمكن حصول اجزايها على الاجتماع مثل الكلام والقول والصلاة فان الاسم المشتق انما يحصل على سبيل الحقيقة عند حصول الجزء الاخير من تلك الاجزا **الحكم الرابع** المفهوم من الضارب انه شي ما له الضرب واما ان ذلك الشي جسم او غيره فذلك خارج عن المفهوم لا يعرف الا بدلالة الالتزام والله تعالى اعلم

الباب السادس في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني وذكر جميع الاحكام المفرعة على هذين القسمين

وفيه مسايل **المسألة الاولى** في لفظ الاعراب وجهان احدهما ان يكون ماخوذا من قوله اعرب الرجل عن حاجته اذا ابان عنها والثاني ان يكون ماخوذا من قولهم عربت معدته اذا فسدت فكان المراد من الاعراب ازالة الفساد ورفع الابهام مثل اعجمت الكتاب يعني ازلت عجمته **المسألة الثانية** اذا وضع لفظ الماهية وكانت تلك الماهية مورد الاحوال المختلفة وجب ان يكون ذلك اللفظ مورد الاحوال المختلفة لتكون الاحوال المختلفة اللفظية دالة على الاحوال المختلفة المعنوية فكان جوهر اللفظ كان دالا على اصل الماهية كان اختلاف احواله دالا على اختلاف الاحوال المعنوية وهي الاعرابات **المسألة الثالثة** الافعال والحروف احوال عارضة للماهيات والعوارض لا تعرض لها عوارض اخرى هذا هو حكم الاكثر فاما الذي تعرض لها الاحوال المختلفة هي الذوات والالفاظ الدالة عليها هي الاسما فالمستحق للاعراب بالوضع الاول هو الاسما **المسألة الرابعة** انما اختص

الاعراب بالحرف الاخير من الكلمة لوجهين احدهما ان الاحوال العارضة للذات لا توجد الا بعد وجود الذات واللفظ لا يوجد الا بعد وجود الحرف الاخير منه فوجب ان تكون العلامات الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية لا تحصل الا بعد تمام الكلمة الثاني ان اختلاف حال الحرف الاول والثاني من الكلمة للدلالة على اختلاف اوزان الكلمة فلم يبق لقبول الاحوال الاعرابية الا الحرف الاخير من الكلمة **المسألة الخامسة** الاعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودات في اواخر الكلمات بدليل انها موجودة في المبنيات والاعراب غير موجود فيها بل الاعراب عبارة عن استحقاقها لهذه الحركات بسبب العوامل المحسوسة وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس والاعراب حالة معقولة لا محسوسة **المسألة السادسة** اذا قلنا في الحرف انه متحرك او ساكن فهو مجاز لان الحركة والسكون من صفات الاجسام والحرف ليس بجسم بل المراد من حركة الحرف صوت مخصوص يوجد عقيب التلفظ بالحرف والسكون عبارة عن ان يوجد الحرف من غير ان يعقبه ذلك الصوت المخصوص المسمى بالحركة **المسألة السابعة** الحركات اما صريحة او مختلسة والصريحة اما مفردة او غير مفردة فالمفردة ثلاثة هي الفتحة والكسرة والضمة وغير المفردة ما كان بين بين وهي ستة لكل واحد قسمان فالفتحة ما بينها وبين الكسرة او ما بينها وبين الضمة او ما بينها وبين الفتحة والضمة على هذا القياس فالمجموع تسعة وهي اما مشبعة او غير مشبعة وهي ثمانية عشر والتاسعة عشر المختلسة وهي ما تكون حركة وان لم يتميز لها في الحس مبدأ او تسمى الحركة المجهولة وبها قرا ابو عمرو فتوبوا الى باريكم وغير ظاهرها **المسألة الثامنة** لما كان المرجع بالحركة والسكون في هذا الباب الى اصوات مخصوصة لم يجب ان يقطع بانحصار الحركات في العدد المذكور وقال ابن جني اسم المفتاح بالفارسية وهو كليد لا يعرف ان اوله ساكن او متحرك قال وحدثني ابو علي قال دخلت بلدا فسمعت ان اهلها ينطقون بفتحة غريبة لم اسمعها قبل فتعجبت منها واقمت اياما هناك فتكلمت ايضا بها فلما فارقت تلك البلد انسيتها **المسألة التاسعة** الحركة الاعرابية متاخرة عن الحرف تاخرا بالزمان ويدل عليه وجهان الاول ان الحروف الصلبة كالبا والتا والدال وامثالها انما تحدث في اخر زمان حبس النفس واول ارساله وذلك ان الفاصل بين الزمانين غير منقسم والحركة صوت يحدث عند ارسال النفس ومعلوم ان ذلك الان متقدم على ذلك الزمان فالحرف متقدم على الحركة الثاني ان الحروف الصلبة لا تقبل التمديد والحركة قابلة للتمديد فالحرف والحركة لا يوجدان معا بل الحركة لا تتقدم على الحرف فبقي ان يكون الحرف متقدما على الحركة **المسألة العاشرة** الحركات ابعاض من حروف المد واللين ويدل عليه وجوه الوجه الاول ان حروف المد واللين قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف لها في النقصان الا هذه الحركات الثاني ان هذه الحركات اذا مددناها ظهرت حروف المد واللين فعلمنا ان هذه الحركات ليست الا اوايل تلك الحروف الثالث لو لم تكن الحركات ابعاضا لهذه الحروف لما جاز الاكتفا بها منها لانها اذا كانت مخالفة لها لم تسد مسدها فلم يصح الاكتفا بها لكنه يصح الاكتفا بها بدليل استقراء القران والنثر والنظم وبالجملة فهذا الابدال الذي من مخالفة الغريب منه جايز الا ان ابدال الشي من بعضه اولى فوجب حمل الكلام عليه **المسألة الحادية عشر** الابتدا بالحرف الساكن محال عند قوم وجايز عند اخرين لان الحركة عبارة عن الصوت الذي يحصل التلفظ به بعد التلفظ بالحرف وتوقف الشي على ما يحصل بعده محال والله تعالى اعلم **المسألة الثانية عشر** اثقل الحركات الضمة لانها لا تتم الا بضم الشفتين وذلك لا يتم الا بعمل العضلتين الصلبتين الواصلتين الى طرفي الشفة واما الكسرة فانه يكفي في تحصيلها العضلة الواحدة الجاذبة ثم الفتحة يكفي فيها عمل ضعيف لتلك العضلة وكذلك هذه المعاني التشريحية على ما ذكرناه فالتجربة تظهره ايضا واعلم ان الحال فيما ذكرنا يختلف بحسب امزجة البلدان فان اهل اذربيجان يغلب على جميع احوالهم اشمام الضمة وكثير من البلدان يغلب على لغاتهم اشمام الكسرة **المسألة الثالثة عشر** الحركات الثلاث مع السكون اذا كانت اعرابية سميت بالرفع والنصب والجر والخفض والجزم وان كانت بنايية سميت بالفتحة والضمة والكسرة والوقف **المسألة الرابعة عشر** ذهب قطرب الى ان الحركات البنايية مثل الاعرابية والباقون خالفوه وهذا الخلاف لفظي فان المراد من التماثل ان كان هو التماثل في الماهية فالحس يشهد بان الامر كذلك وان كان المراد حصول التماثل في كونها مستحقة بحسب العوامل المختلفة فالعقل يشهد انه ليس كذلك **المسألة الخامسة عشر** من اراد ان ينطق بالضمة فانه لا بد له من ضم شفتيه اولا ثم رفعهما ثانيا ومن اراد التلفظ بالفتحة فانه لا بد له من فتح الفم بحيث ينتصب الشفة العليا عند ذلك الفتح ومن اراد التلفظ بالكسرة فانه لا بد له من فتح الفم فتحا قويا والفتح القوي لا يحصل الا بانحراف اللحي الاسفل وانخفاضه فلا جرم سمي ذلك جرا وخفضا وكسرا لان الجر القوي يوجب الكسر واما الجزم فهو القطع واما انه لم يسم وقفا وسكونا فعلته ظاهرة **المسألة السادسة عشر** منهم من زعم ان الفتح والضم والكسر والوقف اسما للاحوال البنايية كان الاربعة الباقية اسما للاحوال الاعرابية ومنهم من جعل الاربعة الاول

اسما لتلك الاحوال سوا كانت بنائية او اعرابية وجعل الاربعة البنائية اسما للاحوال الاعرابية فتكون الاربعة الاول بالنسبة الى الاربعة الثانية كالجنس بالنسبة الى النوع **المسئلة السابعة عشر** ان سيبويه يسميها بالمجاري ويقول المجاري ثمانية وفيه سؤالان الاول لم سمي الحركات بالمجاري لان الحركة نفسها هي الجري والمجرى موضع الجري فالحركة لا تكون مجرى وجوابه انا بينا ان الذي يسمى هاهنا بالحركة فهو في نفسه ليس بحركة انما هو صوت يتلفظ به بعد التلفظ بالحرف الاول فالمتكلم لما انتقل من الحرف الصامت الى هذا الحرف فهو الحرف المصوت انما هو حدث جريان نفسه وامتداده فلهذا السبب صحت تسميته بالمجرى السؤال الثاني قال المازني غلط سيبويه في تسمية الحركات البنائية بالمجاري لان الجري انما يكون لما يوجد تارة ويعدم ثانيا والمبني لا يزول عن حاله فلم يجز تسميته بالمجاري بل كان الواجب ان يقال المجاري اربعة وهي الاحوال الاعرابية والجواب ان المبنيات قد تحرك عند الدرج ولا تحرك عند الوقف فلم تكن تلك الاحوال لازمة لها مطلقا **المسئلة الثامنة عشر** الاعراب اختلاف اخر الكلمة باختلاف العوامل حركة او حرفا تحقيقا او تقديرا اما الاختلاف فهو عبارة عن موصوفية اخر تلك الكلمة بحركة او بسكون بعد ان كان موصوفا بغيرهما ولا شك ان تلك الموصوفية حالة معقولة لا محسوسة فلهذا المعنى قال عبد القاهر الاعراب حالة معقولة لا محسوسة واما قوله باختلاف العوامل فاعلم ان اللفظ الذي يلزمه حالة واحدة ابدا فهو المبني واما الذي يختلف اخره فقسمان احدهما ان لا يكون ذلك لاختلاف معناه قابلا للاحوال المختلفة كقولك اخذت المال من زيد فتكون ساكنة ثم تقول اخذت المال من الرجل فتفتح النون ثم تقول اخذت المال من ابنك فتكون ساكنة فهاهنا اختلف اخر هذه الكلمة الا انه ليس باعراب لان المفهوم من كلمة من لا يقبل الاحوال المختلفة في المعنى واما القسم الثاني وهو الذي يختلف اخر الكلمة عند اختلاف احوال معناها فذلك هو الاعراب **المسئلة التاسعة عشر** اقسام الاعراب ثلاثة الاول الاعراب بالحركة وهي في امور ثلاثة احدها الاسم الذي لا يكون اخره حرفا من حروف العلة سواء كان اوله او وسطه معتلا او لم يكن نحو رجل ووعد وثوب وثانيها ان يكون اخر الكلمة واوا او ياء ويكون ما قبلها ساكنا فهذا كالصحيح في تعاقب الحركات عليها تقول هذا ظبي وعزو ومن هذا الباب المدغم فيهما كقولك كرسي وعدو لان المدغم يكون ساكنا كسكون الياء من كرسي والواو من عدو وكسكون الياء من ظبي والزاي من عزو وثالثها ان تكون الحركة المتقدمة على الحرف الاخير من الكلمة كسرة حينئذ يكون الحرف الاخير ياء فاذا كان اخر الكلمة ياء قبلها كسرة كان في الرفع والجر على صورة واحدة وهي السكون واما في النصب فان الياء تحرك بالفتح قال الله تعالى اجيبوا داعي الله القسم الثاني من الاعراب ما يكون بالحرف وهو في امور ثلاثة احدها في الاسماء الستة المضافة وذلك كجاءني اخوه وابوه وحموه وهنوه وفوه وذو مال ورايت اباه ومررت باخيه وكذا في البواقي وثانيها كلا مضافا الى المضمر تقول جاءني كلاهما ومررت بكليهما ورايت كليهما وثالثها التثنية والجمع تقول جاءني مسلمان ومسلمون ورايت مسلمين ومسلمين ومررت بمسلمين ومسلمين والقسم الثالث الاعراب التقديري وهو في الكلمة التي يكون اخرها الفا وتكون الحركة التي قبلها فتحة فاعراب هذه الكلمة في الاحوال الثلاثة على صورة واحدة تقول هذه رحا ورايت رحا ومررت برحا **المسئلة العشرون** اصل الاعراب ان يكون بالحركة لانا ذكرنا ان الاصل في الاعراب ان يجعل الاحوال العارضة للفظ دلائل على الاحوال العارضة للمعنى والعارض للحرف هو الحركة لا الحرف الثاني واما الصور التي جاء اعرابها بالحروف فذلك للتنبيه على ان هذه الحروف من جنس تلك الحركات **المسئلة الحادية والعشرون** الاسم المعرب ويقال له المتمكن نوعان احدهما ما يستوفي حركات الاعراب والتنوين وهو المنصرف والمتمكن والثاني ما لا يكون كذلك بل يحذف عنه الجر والتنوين ويحرك بالفتح في موضع الجر الا اذا اضيف او دخله لام التعريف ويسمى غير المنصرف لاسباب المانعة من الصرف تسعة فمتى حصل في الاسم اثنان منها او تكرر سبب واحد فيه امتنع من الصرف وهي العلمية والتانيث اللازم لفظا ومعنى ووزن الفعل الخاص به او الغالب عليه والوصفية والعدل والجمع الذي ليس على زنة واحده والتركيب والعجمة في الاعلام خاصة والالف والنون المضارعتان لالفي التانيث **المسئلة الثانية والعشرون** انما صار اجتماع اثنين من هذه التسعة مانعا من الصرف لان كل واحد منها فرع والفعل فرع على الاسم فاذا حصل في الاسم سببان من هذه التسعة صار ذلك الاسم شبيها بالفعل في الفرعية وتلك المشابهة تقتضي منع الصرف فهذه مقدمات اربع **المقدمة الاولى** في بيان ان كل واحد منها فرع اما بيان ان العلمية فرع فلان وضع الاسم للشيء لا يكون الا بعد صيرورته معلوما والشيء في الاصل لا يكون معلوما ثم يصير معلوما واما ان التانيث فرع فبيانه تارة بحسب اللفظ واخرى بحسب المعنى اما بحسب اللفظ فلان كل لفظة وضعت لماهية فانها تقع على الذكر من تلك الماهية بلا زيادة وعلى الانثى بزيادة علامة التانيث واما بحسب المعنى فلان الذكر اكمل من الانثى والكامل مقصود بالذات والناقص مقصود بالعرض واما الوزن الخاص بالفعل او الغالب عليه فرع فلان وزن الفعل فرع للفعل والفعل فرع الاسم وفرع الفرع فرع واما ان الوصف

فرع فلان الوصف فرع عن الموصوف واما ان العدل فرع فلان العدول عن الشيء الى غيره مسبوق بوجود ذلك الاصل وفرع عليه واما ان الجمع الذي ليس على مثاله واحد فرع فلان ذلك الوزن فرع على وجود الجمع لانه لا يوجد الا فيه والجمع فرع على الواحد لان الكثرة فرع على الوحدة وفرع الفرع فرع وبهذا الطريق يظهر ان التركيب فرع واما ان العجمة فرع فلان تكلم كل طائفة بلغة انفسهم اصل وبلغة غيرهم فرع واما ان الالف والنون في سكران وامثاله يفيدان الفرعية فلان الالف والنون زائدتان على جوهر الكلمة والزائد فرع فثبت بما ذكرناه ان هذه الاسباب التسعة توجب الفرعية **المقدمة الثانية** في بيان ان الفعل فرع والدليل عليه ان الفعل عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر في زمان معين فوجب كونه فرعا على المصدر **المقدمة الثالثة** انه لما ثبت ما ذكرناه ثبت ان الاسم الموصوف بامرين من تلك الامور التسعة يكون مشابها للفعل في الفرعية ومخالفا في كونه اسما في ذاته والاصل في الفعل عدم الاعراب كما ذكرنا فوجب ان يحصل في هذا الاسم اثران بحسب كل واحد من الاعتبارين المذكورين وطريقه ان يبقى اعرابها من اكثر الوجوه ويمنع من اعرابها من بعض الوجوه ليتوفر على كل واحد من الاعتبارين ما يليق به **المسئلة الثالثة والعشرون** انما يظهر هذا الاثر في منع التنوين والجر لان التنوين يدل على كمال حال الاسم فاذا ضعف الاسم بسبب حصول هذه الفرعية ازيل عنه ما دل على كمال حاله واما الجر فلان الفعل يحصل فيه الرفع والنصب اما الجر فغير حاصل فيه فلما صارت هذه الاسماء مشابهة للفعل لا جرم سلب عنها الجر الذي هو من خواص الاسم **المسئلة الرابعة والعشرون** هذه الاسماء لما ان سلب عنها الجر اما ان تترك ساكنة في حال الجر او التحريك اولى لننبه على ان المانع من هذه الحركة عرضي لا ذاتي ثم ان النصب اولى الحركات لانا راينا ان النصب حمل على الجر في التثنية والجمع السالم فلزم هاهنا حمل الجر على النصب تحقيقا للمعارضة **المسئلة الخامسة والعشرون** اتفقوا انه اذا دخل على ما لا ينصرف الالف واللام او اضيف انصرف كقولك مررت بالاحمر والمساجد وعمركم قيل السبب فيه ان الفعل لا يدخل عليه الالف واللام والاضافة فعند دخولهما على الاسم خرج الاسم عن مشابهة الفعل قال عبد القاهر هذا ضعيف لان هذه الاسماء انما شابهت الافعال لما حصل فيها من الوصفية ووزن الفعل وهذه المعاني باقية عند دخول الالف واللام والاضافة فيها فبطل قولهم انه زالت المشابهة وايضا فحروف الجر والفاعلية والمفعولية من خواص الاسماء ثم انها تدخل على الاسماء مع انها تبقى غير منصرفة والجواب عن الاول ان الاضافة ولام التعريف من خواص الاسماء فاذا حصلتا في هذه الاسماء فهي وان ضعفت في الاسمية بسبب كونها مشابهة للفعل الا انها قويت بسبب حصول اسما الخواص فيها اذا عرفت هذا فنقول اصل الاسمية تقتضي قبول الاعراب من كل الوجوه الا ان المشابهة للفعل صارت معارضة للمقتضي فاذا صار هذا المعارض معارضا بشيء اخر ضعف المعارض فعاد المقتضي عاملا عمله واما السؤال الثاني فجوابه ان لام التعريف والاضافة اقوى من الفاعلية والمفعولية لان لام التعريف والاضافة يضادان التنوين والضدان متساويان في القوة فلما كان التنوين دليلا على كمال القوة فكذلك الاضافة وحرف التعريف **المسئلة السادسة والعشرون** لو سميت رجلا باحمر لم تصرفه بالاتفاق لاجتماع العلمية ووزن الفعل اما اذا نكرته قال سيبويه لا اصرفه وقال الاخفش اصرفه واعلم ان الجمهور يقولون في نصرة مذهب سيبويه على ما حكى ان المازني قال قلت للاخفش كيف قلت مررت بنسوة اربع صرفت مع وجود الصفة ووزن الفعل فقال لان اصله الاسمية فقلت فكذا لا تصرف احمر اسم رجل اذا نكرته لان اصله الوصفية قال المازني فلم يات الاخفش بمقنع واقول كلام المازني ضعيف لان الصرف يثبت على وفق الاصل بقوله مررت بنسوة اربع لانه يكفي في عود الشيء الى حكم الاصل ادنى سبب بخلاف المنع من الصرف فانه على خلاف الاصل فلا يكفي فيه الا السبب القوي واقول الدليل على صحة مذهب سيبويه انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف اما المقدمة الاولى فهي انما تتم بتقرير ثلاثة اشياء الاول ثبوت وزن الفعل وهو ظاهر والثاني الوصفية والدليل عليه ان العلم اذا نكر صار معناه الشيء الذي يسمى بذلك الاسم فاذا قيل رب زيد رايته فكان معناه رب شخص مسمى باسم زيد رايته ومعلوم ان كون الشخص مسمى بذلك الاسم صفة لا ذات والثالث ان الوصفية اصلية والدليل عليه ان لفظ الاحمر حين كان وصفا كان معناه الاتصاف بالحمرة فاذا جعل علما ثم نكر كان معناه كونه مسمى بهذا الاسم وكونه كذلك صفة اضافية عارضة له فالمفهومان اشتركا في كون كل واحد منهما صفة الا ان الاول يفيد له صفة حقيقية والثاني يفيد صفة اضافية والقدر المشترك بينهما كونه صفة فثبت بما ذكرنا انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف لما ذكرناه فان قيل يشكل ما ذكرتم بالعلم الذي ما كان وصفا فانه عند التنكير منصرف مع انه عند التنكير يفيد الوصفية بالبيان الذي ذكرتم قلنا انه وان صار عند التنكير وصفا الا ان وصفيته ليست اصلية لانها ما كانت صفة قبل ذلك بخلاف الاحمر فانه كان صفة قبل ذلك والشيء الذي يكون في الحال صفة مع انه

كان قبل ذلك صفة كان اقوى في الوصفية مما لا يكون كذلك فظهر الفرق واحتج الاخفش بان المقتضي للصرف قائم وهو الاسمية والعارض الموجود لا يصلح معارضا لانه علم منكر والعلم المنكر موصوف فانه يوصف بكونه منكرا والموصوف باق عند وجود الصفة فالعلمية قائمة في هذه الحالة والعلمية تنافي الوصفية فقد زالت الوصفية فلم يبق سوى وزن الفعل والسبب الواحد لا يمنع من الصرف والجواب — انا بينا بالدليل العقلي ان العلم اذا جعل منكرا صار وصفا في الحقيقة فسقط هذا الكلام **المسئلة السابعة والعشرون** قال سيبويه السبب الواحد لا يمنع الصرف خلافا للكوفيين حجة سيبويه ان المقتضي للصرف قائم وهي الاسمية والسببان اقوى من الواحد فعند حصول السبب الواحد وجب البقاء على الاصل وحجة الكوفيين • **قول الشاعر** •

• فما كان حصن ولا حابس • يفوقان مرداس في مجمع •

والجواب ان الرواية الصحيحة في هذا البيت قوله يفوقان شيخي في مجمع **المسئلة الثامنة والعشرون** قال سيبويه ما لا ينصرف يكون في موضع الجر مفتوحا واعترضوا عليه بان الفتح من باب البناء وما لا ينصرف غير مبني وجوابه ان الفتح اسم لذات الحركة من غير بيان انها اعرابية او بنائية **المسئلة التاسعة والعشرون** اعراب الاسماء ثلاثة الرفع والنصب والجر وكل واحد منها علامة على معنى فالرفع علم الفاعلية والنصب علم المفعولية والجر علم الاضافة فاما التوابع فانها في حركاتها مساوية للمتبوعات **المسئلة الثلاثون** السبب في كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا وجوه الاول — ان الفاعل شيء واحد والمفعول اشياء كثيرة لان الفعل قد يتعدى الى مفعول واحد والى مفعولين والى ثلاثة ثم يتعدى ايضا الى المفعول له والى الظرفين والى المصدر والحال فلما كثرت المفاعيل اختير لها اخف الحركات وهو النصب ولما قل الفاعل اختير له اثقل الحركات وهو الرفع حتى يقع الزيادة في العدد مقابلا بالزيادة في المقدار فيحصل الاعتدال الثاني ان مراتب الموجودات ثلاثة مؤثر لا يتأثر وهو الاقوى وهو درجة الفاعل ومتأثر لا يؤثر وهو الاضعف وهو درجة المفعول وثالث يؤثر باعتبار ويتأثر باعتبار وهو المتوسط وهو درجات المضاف اليه والحركات ايضا ثلاثة اقواها الضمة واضعفها الفتحة واوسطها الكسرة فالحقوا كل نوع بشبيهه فجعلوا الرفع الذي هو اقوى الحركات للفاعل الذي هو اقوى الاقسام والجر الذي هو متوسط للمضاف اليه الذي هو المتوسط من الاقسام والنصب الذي هو اضعف الحركات للمفعول الذي هو اضعف الاقسام الثالث — الفاعل مقدم على المفعول لان الفعل لا يستغني عن الفاعل ويستغني عن المفعول فالتلفظ بالفاعل يوجد والنفس قوية فلا جرم اعطوه اثقل الحركات عند قوة النفس وجعلوا اخف الحركات لما يتلفظ به بعد ذلك **المسئلة الحادية والثلاثون** المرفوعات سبعة • الفاعل • والمبتدأ • والخبر • واسم كان • واسم ما ولا المشبهتين بليس • وخبر ان • وخبر لا النافية للجنس • ثم قال الخليل الاصل في الرفع الفاعل والبواقي مشبهة به وقال الاخفش كل واحد منها اصل بنفسه واحتج القائلون بان الاصل في الرفع الفاعل بان جعل الرفع اعرابا للفاعل اولى من جعله اعرابا للمبتدأ والاولوية تقتضي الاول وبيان الاول انك اذا قلت ضرب زيد بكر باسكان الكلمتين لم يعرف ان الضارب من هو والمضروب اما اذا قلت زيد قائم باسكانهما عرف من نفس اللفظ ان المبتدأ ايهما والخبر ايهما فثبت ان افتقار الفاعل الى الاعراب اشد فوجب ان يكون الاصل هو واما بيان الثاني ان الرفعة حالة مشتركة بين المبتدأ والخبر فلا يكون فيهما دلالة على خصوص كونه خبرا اما لا شك انه في الفاعل يدل على خصوص كونه فاعلا فثبت ان الفاعل حجة الرفع الا ان المبتدأ لما اشبه الفاعل في كونه مسندا اليه جعل مرفوعا رعاية لهذه المشابهة حجة سيبويه انا بينا ان الجملة الاسمية مقدمة على الجملة الفعلية فاعراب الجملة الاسمية وجب ان يكون مقدما على اعراب الجملة الفعلية والجواب ان الفعل اصل في الاسناد الى الغير فكانت الجملة الفعلية مقدمة وحينئذ يصير هذا الكلام دليلا للخليل **المسئلة الثانية والثلاثون** المفاعيل خمسة لان الفاعل لا بد له من فعل وهو المصدر ولا بد لذلك الفعل من زمان وكذلك الفاعل من غرض ثم قد يقع ذلك الفعل في شيء اخر وهو المفعول به وفي مكان ومع شيء اخر فهذا اضبط القول في هذه المفاعيل وفيه ابحاث عقلية احدها ان المصدر قد يكون نفس المفعول به كقولنا خلق الله العالم فان خلق العالم لو كان مغايرا للعالم لكان ذلك المغاير ان كان قديما لزم من قدمه قدم العالم وذلك ينافي كونه مخلوقا وان كان حادثا افتقر خلقه الى خلق اخر ولزم التسلسل وثانيها ان فعل الله تعالى يستغني عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان وجب ان يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان اخر ولزم التسلسل وثالثها انه يستغني عن الغرض لان ذلك الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا لزم التسلسل وهو محال **المسئلة الثالثة والثلاثون** اختلفوا في العامل في نصب المفعول على اربعة اقوال

الاول — وهو قول البصريين ان الفعل وحده يقتضي رفع الفاعل ونصب المفعول والثاني هو قول الكوفيين ان مجموع الفعل والفاعل يقتضي نصب المفعول والثالث — وهو قول هشام بن معاوية من الكوفيين ان العامل هو الفاعل فقط والرابع وهو قول خلف الاحمر من الكوفيين ان العامل في الفاعل معنى الفاعلية وفي المفعول معنى المفعولية حجة البصريين ان العامل لا بد وان يكون له تعلق بالمعمول واحد الاسمين لا يكون له تعلق بالاخر فلا يكون له فيه عمل البتة واذا سقط لم يبق العمل الا للفعل حجة المخالف ان العامل الواحد لا يصدر عنه اثران لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا عمل واحد قلنا ذلك في الموجبات فاما في المعرفات فممنوع واحتج خلف بان الفاعلية صفة قائمة بالفاعل والمفعولية صفة قائمة بالمفعول ولفظ الفعل مباين عنهما وتعليل الحكم بما يكون حاصلا في محل الحكم اولى من تعليله بما يكون مباينا عنه والجواب عنه بانه معارض بوجه اخر وهو ان الفعل امر ظاهر وصفة الفاعلية والمفعولية امر خفي وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر اولى من تعليله بالصفة الخفية

الباب السابع

في اعراب الفعل اعلم ان قوله اعوذ يقتضي اسناد الفعل الى الفاعل فوجب علينا ان نبحث عن هذه المسائل **المسئلة الاولى** انا اذا قلنا في النحو فعل وفاعل فلا نريد به ما ذكره علماء الاصول لانا نقول مات زيد وهو لم يفعل ونقول من طريق النحو مات فعل وزيد فاعله بل المراد ان الفعل لفظة مفردة دالة على حصول المصدر لشيء غير معين في زمان معين فاذا صرحنا بذلك الشيء الذي حصل المصدر له فذلك هو الفاعل ومعلوم ان قولنا حصل المصدر له اعم من قولنا حصل بايجاده واختياره كقولنا قام او لا باختياره كقولنا مات فان قالوا الفعل كما يحصل في الفاعل فقد يحصل في المفعول قلنا ان صيغة الفعل من حيث هي هي تقتضي حصول ذلك المصدر لشيء ما وهو الفاعل ولا يقتضي حصوله للمفعول بدليل ان الافعال اللازمة غنية عن المفعول **المسئلة الثانية** الفعل يجب تقديمه على الفاعل لان الفعل اثباتا كان او نفيا يقتضي امرا ما يكون هو مسندا اليه فحضور ماهية الفعل في الذهن يستلزم حضور شيء يستند ذلك الفعل اليه والمنتقل اليه متاخر بالرتبة عن المنتقل عنه فلما وجب كون الفعل مقدما على الفاعل في الذهن وجب تقديمه عليه في الذكر فان قالوا لا نجد في العقل فرقا بين قولنا ضرب زيد وبين قولنا زيد ضرب قلنا الفرق ظاهر لانا اذا قلنا زيد لم يلزم من وقوع الذهن على معنى هذا اللفظ ان يحكم باسناده معنى اخر اليه اما اذا فهمنا معنى لفظ ضرب لزم منه حكم الذهن باسناد هذا المفهوم الى شيء ما اذا عرفت — هذا فنقول اذا قلنا ضرب زيد فقد حكم الذهن باسناد مفهوم ضرب الى شيء ثم يحكم الذهن بان ذلك الشيء هو زيد الذي تقدم ذكره فحينئذ قد اخبر عن زيد بانه هو ذلك الشيء الذي اسند الذهن مفهوم ضرب اليه وحينئذ يصير قولنا زيد مخبرا عنه وقولنا ضرب جملة من فعل وفاعل وقعت خبرا عن ذلك المبتدأ ٥ **المسئلة الثالثة** قالوا الفاعل كالجزء من الفعل والمفعول ليس كذلك وفي تقريره وجوه الاول — انهم قالوا ضربت فاسكنوا لام الفعل لئلا يجتمع اربع متحركات وهم يحترزون عن توالي في كلمة واحدة واما بعده فانهم احتملوا ذلك منها لان التاء زائدة فاحتملوا ذلك في المفعول كقولهم ضربك وذلك يدل على انهم اعتقدوا ان الفاعل جزء من الفعل وان المفعول منفصل عنه الثاني انك تقول الزيدان فاما اظهرت الضمير للفاعل وكذلك اذا قلت زيد ضرب وجب ان يكون الفعل مسندا الى الضمير المستكن طردا للباب والثالث وهو الوجه العقلي ان مفهوم قولك ضرب انه حصل الضرب لشيء ما في زمان مضى فذلك الشيء الذي حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك ضرب فثبت ان الفاعل جزء من الفعل **المسئلة الرابعة** الاضمار قبل الذكر على وجوه احدها ان يحصل صورة ومعنى كقولك ضرب غلامه زيدا والمشهور انه لا يجوز لانك رفعت غلامه بضرب فكان واقعا موقعه والشيء اذا وقع موقعه لم يجز ان ينوى به غيره واذا كان كذلك كان الهاء في قولنا غلامه ضميرا قبل الذكر • **واما قول النابغة** •

• جزى ربه عني عدي بن حاتم • جزاء الكلاب العاويات وقد فعل •

فجوابه ان الهاء عائد الى مذكور متقدم وقال ابن جني وانا اجيز ان يكون الهاء في قوله جزى ربه عائدا الى عدي خلافا للجماعة ثم ذكر كلاما طويلا غير ملخص واقول الاولى في تقريره ان يقال الفعل من حيث انه فعل وان كان غنيا عن المفعول لكن الفعل المتعدي لا يستغني عن المفعول وذلك لان الفاعل هو المؤثر والمفعول هو القابل والفعل مفتقر اليهما ولا تقدم لاحدهما على الاخر اقصى ما في الباب ان يقال الفاعل مؤثر والمؤثر اشرف من القابل فالفاعل متقدم على المفعول من هذا الوجه الا انا بينا ان الفعل المتعدي مفتقر الى المؤثر والقابل واذا ثبت هذا فكما جاز تقديم الفاعل على المفعول وجب ان يصح جواز تقديم المفعول على اللفظ القسم الثاني وهو ان يتقدم المفعول على الفاعل في الصورة لا في المعنى وهو كقولك ضرب غلامه زيد فغلامه

معقول وزيد فاعل ومرتبة المفعول بعد مرتبة الفاعل الا انه وان تقدم في اللفظ لكنه متأخر في المعنى والقسم الثالث وهو الذي يقع في المعنى لا في الصورة وهو كقوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن فههنا الاضمار قبل الذكر غير حاصل في الصورة لكنه حاصل في المعنى لان الفاعل متقدم في المعنى ومتى صرح بتقديمه لزم الاضمار في الذكر المسئلة الخامسة الفاعل قد يكون مظهرا كقولك ضرب زيد وقد يكون مضمرا بارزا كقولك ضربت وضربنا ومضمرا مستكنا كقولك زيد ضرب فينوى في ضرب فاعلا ويجعل الجملة خبرا عن زيد ومن اضمار الفاعل اذا كان غدا فاتني اي اذا كان ما نحن عليه غدا المسئلة السادسة الفعل قد يكون مضمرا يقال من فعل فتقول زيد والتقدير فعل زيد ومنه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والتقدير وان استجارك احد من المشركين المسئلة السابعة اذا جاء فعلان معطوفا احدهما على الاخر وجاء بعدهما اسم صالح لان يكون معمولا لهما فهذا على قسمين لان الفعلين اما ان يقتضيا عملين متشابهين او مختلفين وعلى التقديرين فاما ان يكون للاسم المذكور بعده واحدا او كثيرا فهذه اقسام اربعة القسم الاول ان يكون فعلان يقتضيان عملا واحدا ويكون المذكور بعدهما اسما واحدا كقولك قام وقعد زيد وعمرو وقال الفراء ان الفعلين جميعا عاملان في زيد والمشهور انه لا يجوز لانه يلزم تعليل الحكم الواحد بعلتين والاقرب راجح بسبب القرب فوجب احالة الحكم عليه واجاب الفراء بان تعليل الحكم الواحد بعلتين ممتنع في المؤثرات اما في المعرفات فجائز واجيب عنه بان المعرف موجب للمعرفة فيعود الامر الى اجتماع المؤثرين في الاثر الواحد القسم الثاني اذا كان الاسم غير مفرد وهو كقولك قام وقعد اخواك فههنا اما ان ترفعه بالفعل الاول او بالفعل الثاني فان رفعته بالاول قلت قام وقعدا اخواك لان التقدير قام اخواك وقعدا اما اذا اعملت الثاني جعلت في الفعل الاول ضمير الفاعل لان الفعل لا يخلو من فاعل مضمر او مظهر فتقول قاما وقعد اخواك وعند البصريين اعمال الثاني اولى وعند الكوفيين اعمال الاول اولى حجة البصريين ان اعمالهما معا ممتنع فلا بد من اعمال احدهما والقرب مرجح فاعمال الاقرب اولى وحجة الكوفيين انا اذا اعملنا الاقرب وجب اسناد الفعل المتقدم الى الضمير ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر وذلك اولى بوجوب الاحتراز عنه القسم الثالث ما اذا اقتضى الفعلان اثرين متنافيين وكان الاسم المذكور بعدهما مفردا فقول البصريين ان اعمال الاقرب اولى خلافا للكوفيين حجة البصريين وجوه الاول قوله تعالى افرغ عليه قطرا جعل ههنا فعلان كل واحد منهما يقتضي مفعولا فاما ان كان الناصب لقوله قطرا هو قوله اتوني او افرغ عليه والاول باطل والا لصار التقدير اتوني قطرا وحينئذ كان يجب ان يقال افرغه عليه ولما لم يكن كذلك علمنا ان الناصب هو قوله افرغ الثاني قوله هاؤم اقرؤا كتابيه ولو كان العامل هو الابعد لقيل هاؤم اقروه واجاب الكوفيون عن هذين الدليلين بانهما يدلان على جواز اعمال الاقرب وذلك لا نزاع فيه انما النزاع في انا نجوز اعمال الابعد وانتم تمنعونه وليس في الاية ما يدل على المنع والحجة الثالثة للبصريين انه يقال ما جاءني من احد فالفعل رافع والحرف جار ثم رجح الجار لانه هو الاقرب الحجة الرابعة ان اعمالهما واهمالهما لا يجوز ولا بد من الترجيح والقرب مرجح فاعمال الاقرب اولى واحتج الكوفيون بوجوه الاول انا بينا ان الاسم المذكور بعد الفعلين اذا كان مثنى او مجموعا فاعمال الثاني يوجب في الاول الاضمار قبل الذكر وانه لا يجوز فوجب القول باعمال الاول ههنا فاذا كان الاسم مفردا وجب ان يكون الامر كذلك طردا للباب الثاني ان الفعل الاول وجد معمولا خاليا عن العائق لان الفعل لا بد له من معمول والفعل الثاني وجد المعمول بعد ان عمل الاول فيه وعمل الاول فيه عائق عن عمل الثاني فيه ومعلوم ان اعمال الخالي عن العائق اولى من اعمال المقرون بالعائق القسم الرابع اذا كان الاسم المذكور بين الفعلين مثنى او مجموعا فان اعملت الثاني قلت ضربت وضربني الزيدان وضربت وضربني الزيدون وان اعملت الاول قلت ضربت وضرباني الزيدين وضربت وضربوني الزيدين المسئلة الثامنة قول امرئ القيس بن حجر

ولو ان ما اسعى لادنى معيشة * كفاني ولم اطلب قليلا من المال
ولكنما اسعى لمجد مؤثل * وقد يدرك المجد المؤثل امثالي

قوله كفاني ولم اطلب ليسا موجهين الى شيء واحد لان قوله كفاني موجه الى قليل من المال وقوله ولم اطلب غير موجه الى قليل من المال والا لصار التقدير فلو ان ما اسعى لادنى معيشة لم اطلب قليلا من المال وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فلزم حينئذ انه ما اسعى لادنى معيشة كفاني قليل من المال ولم اطلب الملك وعلى هذا التقدير فالفعلان غير موجهين

النحو واحد ولنكتف بهذا القدر من علم العربية قبل الخوض في التفسير

القسم الثاني من اقسام هذا الكتاب

المشتمل على تفسير اعوذ بالله في المباحث العقلية والنقلية وفيه ابواب

الباب الاول

في المسائل الفقهية المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اتفق الاكثرون على ان وقت قراءة الاستعاذة قبل قراءة الفاتحة وعن النخعي انه بعدها وهو قول داود الاصفهاني واحدى الروايتين عن ابن سيرين وهؤلاء قالوا الرجل اذا قرأ سورة الفاتحة بتمامها وقال آمين فبعد ذلك يقول اعوذ بالله دليلنا ما روى جبير بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم حين افتتح الصلاة قال الله اكبر كبيرا ثلاث مرات والحمد لله كثيرا ثلاث مرات وسبحان الله بكرة واصيلا ثلاث مرات ثم قال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه واحتج المخالف على صحة قوله بقوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم دلت هذه الاية على ان قراءة القرآن شرط وذكر الاستعاذة جزاء والجزاء متأخر عن الشرط فوجب ان تكون الاستعاذة متأخرة عن قراءة القرآن ثم قالوا وهذا موافق لما في العقل لان من قرأ القرآن فقد استوجب الثواب العظيم فلو دخله العجب في اداء تلك الطاعة سقط ذلك الثواب لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث مهلكات وذكر منها اعجاب المرء بنفسه فلهذا السبب امره الله تعالى بان يستعيذ من الشيطان لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القرآن على عمل يحبط ثواب تلك الطاعات قالوا ولا يجوز ان يكون المراد من قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله اي اذا اردت قراءة القرآن فاستعذ كما في قوله اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ومعناه اذا اردتم القيام الى الصلاة فتوضؤا لانه اذا ترك الظاهر في موضع الدليل لا يوجب تركه في سائر المواضع لغير دليل اما جمهور الفقهاء فقالوا لا نسلم ان قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ يحتمل ان يكون المراد منه اذا اردت واذا ثبت الاحتمال وجب حمل اللفظ عليه توفيقا بين هذه الاية وبين الخبر الذي رويناه ومما يقوي ذلك من المناسبات العقلية ان المقصود من الاستعاذة نفي وساوس الشيطان عند القراءة قال الله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان وانما امر الله تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا السبب واقول ههنا قول ثالث وهو ان يقرأ الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر وبعدها بمقتضى القرآن جمعا بين الدلائل بقدر الامكان المسئلة الثانية قال عطاء الاستعاذة واجبة لكل قراءة سواء كانت في الصلاة او غيرها وقال ابن سيرين اذا تعوذ الرجل مرة واحدة في عمره فقد كفى في اسقاط الوجوب وقال الباقون انها غير واجبة حجة الجمهور ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعلم الاعرابي الاستعاذة في جملة اعمال الصلاة ولقائل ان يقول ان ذلك الخبر غير مشتمل على بيان جملة واجبات الصلاة فلم يلزم من عدم ذكر الاستعاذة فيه عدم وجوبها واحتج عطاء على وجوب الاستعاذة بوجوه الاول انه عليه الصلاة والسلام واظب عليه فيكون واجبا لقوله تعالى فاتبعوه الثاني ان قوله تعالى امر وهو للوجوب ثم انه يجب القول بوجوبه عند كل القراءات لانه تعالى قال فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التعليل والحكم يتكرر لاجل تكرر العلة الثالث انه تعالى امر بالاستعاذة لدفع شر الشيطان الرجيم لان قوله فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم يشعر بذلك ودفع شر الشيطان واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فوجب ان تكون هذه الاستعاذة واجبة الرابع ان طريقة الاحتياط توجب الاستعاذة فهذا ما حصلناه في هذه المسئلة المسئلة الثالثة التعوذ مستحب قبل القراءة عند الاكثرين وقال مالك لا يتعوذ في المكتوبة ويتعوذ في قيام شهر رمضان لنا الاية التي تلوناها والخبر الذي رويناه وكلاهما يفيد الوجوب فان لم يثبت الوجوب فلا اقل من الندب المسئلة الرابعة قال الشافعي رضي الله تعالى عنه في الام روي ان عبد الله بن عمر لما قرأ اسر بالتعوذ وعن ابي هريرة انه جهر به ثم قال فان جهر به جاز وان اسر به ايضا جاز وقال في الاملاء ويجهر بالتعوذ فان اسر لم يضر بين ان الجهر عنده اولى واقول ان الاستعاذة انما تقرأ بعد الاستفتاح وقبل الفاتحة فان الحقناها بما قبلها لزم الاسرار وان الحقناها بالفاتحة لزم الجهر الا ان المشابهة بينها وبين الاستفتاح اتم لكون كل واحد منهما نافلة عند الفقهاء ولان الجهر كيفية وجودية والاخفاء عبارة عن عدم تلك الكيفية والاصل هو العدم المسئلة الخامسة قال الشافعي رضي الله تعالى عنه في الام انه يتعوذ في كل ركعة وقال والذي اقول انه لا يتعوذ الا في الركعة الاولى واقول له ان يحتج عليه بان الاصل هو العدم وما لاجله امرنا بذكر الاستعاذة هو قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وكلمة اذا لا تفيد العموم ولقائل ان يقول وقد ذكرنا ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على العلية فيلزم ان يتكرر الحكم بتكرر العلة المسئلة السادسة انه تعالى

قال في سورة النحل فاذا قرات القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وقال في سورة اخرى انه هو السميع العليم وقال في سورة ثالثة انه سميع عليم فلهذا السبب اختلف العلما فقال الشافعي واحب ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول ابي حنيفة قالوا لان هذا النظم موافق لقوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وموافق لظاهر الخبر الذي رويناه عن جبير بن مطعم وقال احمد الاولى ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم انه هو السميع العليم جمعا بين الايتين وقال بعض اصحابنا الاولى ان يقول اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم لان هذا ايضا جامع بين الايتين وروى البيهقي في كتاب السنن باسناده عن ابي سعيد الخدري انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل كبر ثلاثا وقال اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم وقال الثوري والاوزاعي الاولى ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم وروى الضحاك عن ابن عباس ان اول ما نزل جبريل على محمد عليه الصلاة والسلام قال يا محمد استعذ بالله السميع من الشيطان الرجيم ثم قال بسم الله الرحمن الرحيم اقرا باسم ربك الذي خلق وبالجملة فالاستعاذة تطهير القلب من كل ما يكون مانعا عن الاستغراق في الله والتسمية توجه القلب الى عتبة جلال الله والله الهادي

المسئلة السابعة التعوذ في الصلاة لاجل القراءة ام لاجل الصلاة عند ابي حنيفة ومحمد انه للقراءة وعند ابي يوسف انه للصلاة ويتفرع على هذا الاصل فرعان الاول ان المؤتم هل يتعوذ خلف الامام ام لا عندهما لا يتعوذ لانه لا يقرا وعنده يتعوذ وجه قولهما قوله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله علق الاستعاذة على القراءة ولا قراءة على المقتدي فلا يتعوذ وجه قول ابي يوسف ان التعوذ لو كان للقراءة لكان يتكرر بتكرر القراءة ولما لم يكن كذلك بل تكرر بتكرر الصلاة دل على انها للصلاة لا للقراءة والفرع الثاني اذا افتتح صلاة العيد فقال سبحانك اللهم وبحمدك هل يقول اعوذ بالله ثم يكبر ام لا عندهما انه يكبر التكبيرات ثم يتعوذ عند القراءة وعند ابي يوسف يقدم التعوذ على التكبيرات وبقي من مسائل الفاتحة اشيا نذكرها هاهنا

المسئلة الثامنة السنة ان يقرا القران على الترتيل لقوله تعالى ورتل القران ترتيلا والترتيل هو ان يذكر الحروف مبينة ظاهرة والفائدة فيه انه اذا وقعت القراءة على هذا الوجه فهم من نفسه معاني تلك الالفاظ وافهم غيره تلك المعاني واذا قراها بالسرعة لم يفهم ولم يفهم فكان الترتيل اولى وروى ابو داود باسناده عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال للقارئ اقرا وارق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا قال ابو سليمان الخطابي ان عدد اي القران على عدد درج الجنة يقال للقارئ ارق في الدرج على عدد ما كنت تقرا من القران فمن استوفى قراءة جميع اي القران استولى على اقصى الجنة

المسئلة التاسعة اذا قرا القران جهرا فالسنة ان يحسن في القراءة روى ابو داود عن البراء بن عازب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زينوا القران باصواتكم

المسئلة العاشرة المختار عندنا ان اشتباه الضاد بالظاء لا تبطل الصلاة ويدل عليه ان المشابهة حاصلة بينهما جدا والتمييز عسير فوجب ان يسقط التكليف بالفرق بيان المشابهة من وجوه الاول انهما من الحروف المجهورة والثاني انهما من الحروف الرخوة والثالث انهما من الحروف المطبقة والرابع ان الظاء وان كان مخرجها من بين طرف اللسان واطراف الثنايا العليا ومخرج الضاد من اول حافة اللسان وما يليها من الاضراس الا انه حصل في الضاد انبساط لاجل رخاوتها وبهذا السبب يقرب مخرجها من مخرج الظاء والخامس ان النطق بحرف الضاد مخصوص بالعرب قال عليه الصلاة والسلام انا افصح من نطق بالضاد فثبت بما ذكرنا ان المشابهة بين الضاد والظاء شديدة والتمييز عسير واذا ثبت هذا فنقول لو كان الفرق معتبرا لوقع السؤال عنه في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم او زمن الصحابة لا سيما عند دخول العجم في الاسلام فلما لم ينقل وقوع السؤال عن هذا السؤال البتة علمنا ان التمييز بين هذين الحرفين ليس في محل التكليف

المسئلة الحادية عشر اختلفوا في ان اللام المغلظة هل هي من اللغات الفصيحة ام لا وبتقدير ان ثبت كونها من اللغات الفصيحة لكنهم اتفقوا على انه لا يجوز تغليظها حال كونها مكسورة لان الانتقال من الكسرة الى التلفظ باللام الغليظة ثقيل على اللسان فوجب نفيه عن هذه اللغة

المسئلة الثانية عشر اتفقوا على انه لا يجوز في الصلاة قراءة القران بالوجوه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر الدال من الحمد او بضم اللام من لله لان الدليل ينفي جواز القراءة بها مطلقا لانها لو كانت من القران لوجب بلوغها في الشهرة الى حد التواتر ولما لم يكن كذلك علمنا انها ليست من القران عدلنا عن هذا الدليل في جواز القراءة خارج الصلاة فوجب ان يبقى قراءتها في الصلاة على اصل المنع

المسئلة الثالثة عشر اتفق الاكثرون على ان القراءات المشهورة منقولة بالنقل المتواتر وفيه اشكال وذلك لانا نقول هذه القراءات اما ان تكون منقولة بالنقل المتواتر او لا تكون فان كان الاول فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر ان الله تعالى قد خير المكلفين بين هذه القراءات وسوى بينها في الجواز واذا كان كذلك كان ترجيح بعضها على البعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالمتواتر فوجب ان يكون الذاهبون الى ترجيح البعض على البعض مستوجبين

للتفسيق

للتفسيق ان لم يلزمهم التكفير لكنا نرى ان كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من القراءة ويحمل الناس عليها ويمنعهم من غيرها فوجب ان يلزم في حقهم ما ذكرناه واما ان قلنا هذه القراءات ما ثبتت بالتواتر بل بطريق الاحاد فحينئذ يخرج القران عن كونه مفيدا للجزم والقطع واليقين وذلك باطل بالاجماع ولقائل ان يجيب عنه فيقول بعضها متواتر ولا خلاف بين الامة فيه وتجويز القراءة بكل واحد منها وبعضها من باب الاحاد وكون بعض القراءات من باب الاحاد لا يقتضي كون القران بكليته خارجا عن كونه قطعيا

الباب الثاني في المباحث العقلية المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم

اعلم ان الكلام في هذا الباب يتعلق باركان خمسة الاستعاذة والمستعيذ والمستعاذ منه والمستعاذ به والشي الذي لاجله تحصل الاستعاذة

الركن الاول في الاستعاذة وفيه مسائل

المسئلة الاولى في تفسير قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بحسب اللغة فنقول قوله اعوذ مشتق من العوذ وله معنيان احدهما الالتجا والاستجارة والثاني الالتصاق يقال اطيب اللحم عوذه وهو ما التصق منه بالعظم فعلى الوجه الاول معنى قوله اعوذ بالله اي التجي الى رحمة الله وعصمته وعلى الوجه الثاني معناه الصق نفسي بفضل الله وبرحمته واما الشيطان ففيه قولان الاول انه مشتق من البعد يقال شطن داره اي بعد فلا جرم سمي كل متمرد من الجن والانس والدواب شيطانا لبعده عن الرشاد والسداد قال تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن وجعل من الابل شياطين وركب عمر برذونا فطفق يتبختر به فجعل يضربه فلا يزداد الا تبخترا فنزل عنه وقال ما حملتموني الا على شيطان والقول الثاني ان الشيطان ماخوذ من قوله شاط يشيط اذا بطل ولما كان كل متمرد كالباطل في نفسه بسبب كونه مبطلا لوجوه مصالح نفسه سمي شيطانا واما الرجيم فمعناه المرجوم فهو فعيل بمعنى مفعول كقولهم كف خضيب اي مخضوب ورجل لعين اي ملعون ثم في كونه مرجوما وجهان الاول ان معنى كونه مرجوما كونه ملعونا من قبل الله تعالى قال الله تعالى اخرج منها فانك رجيم واللعن يسمى رجما وحكى الله عن والد ابرهيم صلى الله عليه وسلم انه قال لئن لم تنته لارجمنك قيل عني به الرجم بالقول وحكى الله عن قوم نوح انهم قالوا لئن لم تنته يا نوح لتكونن من المرجومين وفي سورة يس لئن لم تنتهوا لنرجمنكم والوجه الثاني ان الشيطان انما وصف بكونه مرجوما لانه تعالى امر الملائكة برجم الشياطين بالشهب الثواقب طردا لهم من السموات ثم وصف بذلك كل شرير متمرد واما قوله ان الله سميع عليم ففيه وجهان الاول ان الغرض من الاستعاذة الاحتراز من شر الوسوسة ومعلوم ان الوسوسة كانها حروف خفية في قلب الانسان ولا يطلع عليها احد فكان العبد يقول يا من هو على الصفة التي يسمع كل مسموع ويعلم كل سر خفي انت تعلم وسوسة الشيطان وتعلم غرضه فيها وانت القادر على دفعها عني فادفعها عني بفضلك فلهذا السبب كان ذكر السميع العليم اولى بهذا الموضع من ساير الاذكار والثاني انه انما خص هذا الركن بهذا الموضع اقتدا بلفظ القران وهو قوله تعالى واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال في حم السجدة انه هو السميع العليم

المسئلة الثانية في البحث العقلي عن ماهية الاستعاذة اعلم ان الاستعاذة لا تتم الا بعلم وحال وعمل اما العلم فهو كون العبد عالما بكونه عاجزا عن جلب المنافع الدينية والدنيوية وعن دفع جميع المضار الدينية والدنيوية وان لا يقدر احد سوى الله سبحانه على دفعه عنه فاذا حصل هذا العلم في القلب تولد عن هذا العلم حصول حالة في القلب وهي انكسار وتواضع ويعبر عن تلك الحالة بالتضرع الى الله تعالى والخضوع له ثم ان حصول تلك الحالة في القلب يوجب حصول صفة اخرى في القلب وصفة اخرى في اللسان اما الصفة الحاصلة في القلب فهي ان يصير العبد مريدا لان يصونه الله عن الافات ويخصه بافاضة الخيرات والحسنات واما الصفة التي في اللسان فهي ان يصير العبد طالبا لهذا المعنى بلسانه من الله تعالى وذلك الطلب هو الاستعاذة وهي قوله اعوذ بالله اذا عرفت هذا فظهر لك ان الركن الاعظم في الاستعاذة هو علمه بالله وعلمه بنفسه اما علمه بالله فهو ان يعلم كونه سبحانه عالما بجميع المعلومات فانه لو لم يكن الامر كذلك لجاز ان لا يكون الله عالما به ولا باحواله وعلى هذا التقدير تكون الاستعاذة به عبثا ولا بد وان يعلم كونه قادرا على جميع الممكنات والا فربما كان عاجزا عن تحصيل مراد العبد ولا بد وان يعلم كونه جوادا مطلقا اذ لو كان البخل عليه جايزا لم يكن في الاستعاذة فايدة ولا بد ايضا وان يعلم انه لا يقدر احد سوى الله تعالى ان يعينه على مقاصده اذ لو امكن ان يكون غير الله تعالى يعينه على مقاصده لم يكن قوي الرغبة في الاستعاذة بالله وذلك لا يتم الا بالتوحيد المطلق واعني بالتوحيد المطلق ان يعلم ان مدبر العالم واحد وان يعلم ايضا ان العبد غير مستقل بافعال نفسه اذ لو كان مستقلا بافعال نفسه لم يكن في الاستعاذة بالغير فايدة فثبت بما ذكرنا ان العبد ما لم يعرف عزة الربوبية وذل العبودية لا يصح منه ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ومن الناس من يقول الحاجة في هذا الذكر

الى العلم بهذه المقدمات بل الانسان اذا جوز كون الامر كذلك حسن منه ان يقول اعوذ بالله على سبيل الاحتمال وهذا
ضعيف جدا لان ابرهيم عليه السلام عاب اباه في قوله لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا فبتقدير ان لا يكون
الاله عالما بكل المعلومات قادرا على جميع المقدورات كان سوال الذي لا يسمع ولا يبصر وكان داخلا تحت ما جعله ابرهيم
عليه السلام عيبا على ابيه واما علم العبد بحال نفسه فلابد ان يعلم عجزه وقصوره عن رعاية مصالح نفسه على سبيل التمام
وان يعلم ايضا انه بتقدير ان يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية والكمية لكنه لا يمكنه تحصيلها عند عدمها ولا
ابقاؤها عند وجودها اذا عرفت هذا فنقول ــــ اذا حصلت هذه العلوم في قلب العبد وصار العبد مشاهدا لها
متيقنا فيها وجب ان يحصل في قلبه تلك الحالة المسماة بالانكسار والخضوع وحينئذ يقع في قلبه الطلب وفي لسانه
اللفظ الدال على ذلك الطلب وذلك هو قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم والذي يدل على كون الانسان عاجزا
عن تحصيل مصالح نفسه في الدنيا والاخرة ان الصادر عن الانسان اما العلم واما العمل وهو في كلا البابين في
الحقيقة في غاية العجز اما العلم فهو اشد الحاجة في تحصيله الى الاستعاذة بالله وفي الاحتراز عن حصول ضده الى
الاستعانة بالله ويدل عليه وجوه **الحجة الاولى** انا راينا جماعة من الاكابر المحققين بقوا في شبهة واحدة طول
عمرهم ولم يعرفوا الجواب عنها بل اصروا عليها وظنوها علما يقينيا وربما تاجلي ثم بعد انقضاء اعمارهم جاء بعدهم
من تنبه لوجه الغلط فيها واظهر للناس وجه فسادها واذا جاز ذلك على بعض الناس جاز على الكل مثله ولولا
هذا السبب والا لما وقع بين اهل العلم اختلاف في الاديان والمذاهب واذا كان الامر كذلك فلولا اعانة الله وفضله
وارشاده والا فمن الذي يتخلص سفينته فكره عن امواج الضلالات ودياجي الظلمات **الحجة الثانية** ان كل واحد
يقصد ان يحصل له الدين الحق والاعتقاد الصحيح وان احدا لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر فلو كان الامر بحسب سعيه
وارادته لوجب كون الكل محقين صادقين وحيث لم يكن الامر كذلك بل نجد المحققين في جنب المبطلين كالشعرة البيضاء
في جلد ثور اسود علمنا انه لا خلاص من ظلمات الضلالات الا باعانة اله الارض والسموات **الحجة الثالثة**
ان القضية التي يتوقف الانسان في صحتها وفسادها فانه لا سبيل له الى الجزم بها الا اذا دخل فيها الحد الاوسط فنقول ذلك
الحد الاوسط ان كان حاضرا في عقله كان القياس منعقدا والنتيجة لازمة فحينئذ لا يكون العقل متوقفا في تلك القضية
بل يكون جازما بها وقد فرضناه متوقفا فيها هذا خلف واما ان قلنا ان ذلك الحد الاوسط غير حاضر في عقله فهل يمكنه طلبه
او لا يمكنه والاول باطل لانه ان كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه لان طلب الشي بعينه انما يمكن بعد الشعور به بعينه
وان كان يعرفه بعينه فالعلم به حاضر في ذهنه فكيف يطلب ما لا يعرفه وان كان يعرفه فطلبه لمعرفته يكون طلب تحصيل
الحاصل واما ان كان لا يمكنه طلبه فحينئذ يكون عاجزا عن تحصيل الطريق الذي يتخلص عن ذلك الوقف ويخرج عن ظلمة تلك الحيرة
وهذا يدل على كون العبد في غاية الحيرة والدهشة **الحجة الرابعة** انه تعالى قال لرسوله عليه الصلاة والسلام
وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ بك رب ان يحضرون فهذه الاستعاذة مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة
فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقايد والعلوم واما عجز العبد عن الاعمال الظاهرة التي يجر بها النفع الى نفسه
ويدفع الضرر عن نفسه فهذا ايضا كذلك ويدل عليه وجوه الاول ــــ انه قد انكشف لارباب البصاير ان
هذا البدن يشبه الجحيم والكشف لهم انه جلس على باب هذا الجحيم تسعة عشر نوعا من الزبانية وهي الحواس الخمس الظاهرة والحواس
الخمس الباطنة والشهوة والغضب والقوى الطبعية السبع وكل واحد من هذه التسعة عشر فهو واحد بحسب الجنس الا انه
يدخل تحت كل واحد منها اعداد لا نهاية لها بحسب الشخص والعدد واعتبر ذلك بالقوة الباصرة فان الاشيا التي تقوى القوة الباصرة
على ادراكها امور غير متناهية ويحصل من كل واحد منها اثر خاص في القلب وذلك الاثر يجر القلب من اوج عالم الروحانيات
الى حضيض عالم الجسمانيات واذا عرفت ذلك ظهر انه مع كثرة هذه العوايق والعلايق انه لا خلاص للقلب عن هذه الظلمات الا
باعانة الله واغاثته ولما ثبت انه لا نهاية لجهات نقصانات العبد ولا نهاية لكمال رحمة الله وقدرته وحكمته ثبت ان الاستعاذة
بالله واجبة في كل الاوقات فلهذا السبب يجب علينا في كل قول وعمل ومبدا كل لفظة ولحظة ان نقول اعوذ بالله من الشيطان
الرجيم **الحجة الخامسة** ان اللذات الحاصلة في هذه الحياة العاجلة قسمان احدهما اللذات الحسية والثاني
الخيالية وهي لذات الرياسة وفي كل واحد من هذين القسمين الانسان اذا لم يمارس تحصيل تلك اللذات ولم يزاولها لم يكن له
شعور بها واذا كان عديم الشعور بها كان قليل الرغبة فيها ثم اذا مارسها ووقف عليها التذ بها وحصل الالتذاذ بها وقويت
رغبته فيها وكلما اجتهد الانسان حتى وصل الى مقام اخر في تحصيل اللذات والطيبات وصل في شدة الرغبة وقوة الحرص الى

مقام اخر زايد على ما كان قبل ذلك فالحاصل ان الانسان كلما كان اكثر فوزا بالمطالب كان اعظم حرصا واشد رغبة في
تحصيل الزايد عليها واذا كان لا نهاية لمراتب الكمالات فكذلك لا نهاية لدرجات الحرص وكما انه لا يمكن تحصيل الكمالات التي لا نهاية
لها فكذلك لا يمكن ازالة الم الشوق والحرص على القلب فثبت ان هذا مرض لا قدرة للعبد على علاجه فوجب الرجوع الى الرحيم
الكريم الناظر لعباده فيقال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم **الحجة السادسة** في تقرير ما ذكرناه قوله تعالى
اياك نعبد واياك نستعين وقوله تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة وقال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا ان
الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين وفي بعض الكتب الالهية ان الله تعالى يقول وعزتي وجلالي لاقطعن
امل كل مومل غيري باليأس ولاكسونه ثوب المذلة عند الناس ولا يسنه من قربي ولابعدنه من وصلي ولاجعلنه متفكرا
حيران يومل غيري في الشدايد والشدايد بيدي وانا الحي القيوم ويرجو غيري ويطرق بالفكر ابواب غيري وبيدي مفاتيح
الابواب وهي مغلقة وبابي مفتوح لمن دعاني **المسئلة الثالثة** في ان الاستعاذة كيف تصح على مذهب
الجبر ومذهب القدرية قالت المعتزلة قوله اعوذ بالله يبطل القول بالجبر من وجوه الاول ــــ ان قوله اعوذ بالله
اعتراف بكون العبد فاعلا لتلك الاستعاذة ولو كان خالق الاعمال هو الله تعالى لامتنع كون العبد فاعلا لان تحصيل الحاصل
محال وايضا اذا خلقه الله تعالى في العبد امتنع دفعه واذا لم يخلقه الله فيه امتنع تحصيله فثبت ان قوله اعوذ بالله اعتراف
بكون العبد موجدا لافعال نفسه والثاني ان الاستعاذة انما تحسن من الشيطان اذا لم يكن الله تعالى خالقا للامور التي منها
يستعاذ اما اذا كان الفاعل لها هو الله تعالى امتنع ان يستعاذ بالله منها لان التقدير كان العبد استعاذ بالله من الله
في عين ما يفعله الله الثالث ــــ ان الاستعاذة بالله من المعاصي يدل على ان العبد غير راض بها ولو كانت المعاصي
تحصل بخلق الله تعالى وقضايه وحكمه وجب ان يكون العبد راضيا بها لما ثبت بالاجماع ان الرضا بقضاء الله واجب
والرابع ان الاستعاذة بالله من الشيطان انما تعقل وتحسن لو كانت تلك الوسوسة فعلا للشيطان اما اذا كانت
فعلا لله ولم يكن للشيطان في وجودها اثر البتة فكيف يستعاذ من شر الشيطان بل الواجب ان يستعاذ على هذا التقدير
من شر الله لانه لا شر الا من قبله الخامس ان الشيطان يقول اذا كنت ما فعلت شيئا اصلا وانت يا اله الخلق انت علمت صدور
الوسوسة مني ولا قدرة لي على مخالفة قدرتك وحكمت بها علي ولا قدرة لي على مخالفة حكمك ثم قلت لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وقلت يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج فمع هذه الاعذار الظاهرة
والاسباب القوية فكيف يجوز في حكمتك ورحمتك ان تذمني وتلعنني السادس جعلني مرجوما ملعونا بسبب جرم صدر مني او لا
بسبب جرم صدر مني فان كان الاول فقد بطل الجبر وان كان الثاني فهذا محض ظلم وانت قلت وما الله يريد ظلما للعباد فكيف
يليق هذا بك فان قال قايل هذه الاشكالات انما تلزم على قول من يقول بالجبر وانا لا اقول بالجبر ولا بالقدر بل اقول الحق
حالة متوسطة بين الجبر والقدر وهو الكسب فنقول هذا ضعيف لانه اما ان يكون لقدرة العبد اثر في الفعل على سبيل الاستقلال او لا يكون
فان كان الاول فهو تمام القول بالاعتزال وان كان الثاني فهو الجبر المحض والاسولة المذكورة واردة على هذا القول فكيف يعقل
حصول الواسطة قال اهل السنة والجماعة اما الاشكالات التي الزمتموها علينا فهي باسرها واردة عليكم من وجهين الاول
ان قدرة العبد اما ان تكون معينة لاحد الطرفين او كانت صالحة للطرفين معا فان كان الاول فالجبر لازم وان كان الثاني
فرجحان احد الطرفين على الاخر اما ان يتوقف على المرجح او لا يتوقف فان كان الاول فذلك المرجح ان كان هو العبد عاد التقسيم
الاول فيه وان كان هو الله تعالى فعند ما يفعل ذلك المرجح يصير الفعل واجب الوقوع وعند ما لا يفعله يصير الفعل ممتنع
الوقوع وحينئذ يلزمهم كل ما ذكرتموه واما الثاني وهو ان يقال ان رجحان احد الطرفين على الاخر كان لا يتوقف على
مرجح فهذا باطل لوجهين الاول ــــ انه لو جاز ذلك لبطل الاستدلال بترجح احد الطرفين الممكن على الاخر على
وجود المرجح والثاني ان التقدير يكون ذلك الرجحان واقعا على سبيل الاتفاق ولا يكون صادرا عن العبد واذا كان الامر
كذلك فقد عاد الجبر المحض فثبت بهذا البيان ان كل ما اوردتموه علينا فهو وارد عليكم الثاني في السوال انكم سلمتم كونه
تعالى عالما بجميع المعلومات ووقوع الشي على خلاف علمه يقتضي انقلاب علمه جهلا وذلك محال والمفضي الى المحال محال فكان كل ما
اوردتموه علينا في القضاء والقدر لازما عليكم في العلم لزوما لا جواب عنه ثم قال اهل السنة والجماعة قوله اعوذ بالله من
الشيطان الرجيم يبطل القول بالاعتزال من وجوه الاول ــــ ان المطلوب من قولك اعوذ بالله اما ان يكون هو ان
يمنع الله الشيطان من عمل الوسوسة منعا بالنهي والتحذير او على سبيل القهر والجبر اما الاول فقد فعله ولما فعله كان
طلبه من الله محالا لان تحصيل الحاصل محال واما الثاني فهو غير جايز لان الالجاء ينافي كون الشياطين مكلفين وقد ثبت

كونهم مكلفين اجابت المعتزلة عنه فقالوا المطلوب بالاستعاذة فعل الالطاف التي تدعو المكلف الى فعل الحسن وترك القبيح لا يقال فتلك الالطاف قد فعلها الله باسرها فما الفائدة في الطلب لانا نقول ان من الالطاف ما لا يحسن فعله الا عند الدعا فلو لم يتقدم هذا الدعاء لم يحسن فعله اجابت اهل السنة عن هذا السؤال بان فعل تلك الالطاف اما ان يكون له اثر في ترجيح جانب الفعل على جانب الترك او لا اثر له فيه فان كان الاول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع والدليل عليه ان عند حصول رجحان جانب الوجود لو حصل العدم فحينئذ لزم ان يحصل عند رجحان جانب الوجود رجحان جانب العدم وهو جمع بين النقيضين وهو محال فثبت ان عند حصول الرجحان يحصل الوجود وذلك يبطل القول بالاعتزال وان لم يحصل بسبب تلك الالطاف رجحان طرف الوجود لم يكن لفعلها البتة اثر فيكون فعلها عبثا محضا وذلك في حق الله محال الوجه الثاني ان يقال ان الله تعالى اما ان يكون مريدا لصلاح حال العبد او لا يكون فان كان الحق هو الاول فالشيطان اما ان يتوقع منه افساد العبد او لا يتوقع فان توقع منه افساد العبد مع ان الله تعالى يريد اصلاح حال العبد فلم خلقه ولم سلطه على العبد واما ان كان لا يتوقع من الشيطان افساد حال العبد فاي حاجة للعبد الى الاستعاذة منه واما اذا قيل ان الله تعالى قد لا يريد ما هو صلاح حال العبد فالاستعاذة بالله كيف تفيد الاعتصام من شر الشيطان الوجه الثالث ان الشيطان اما ان يكون مجبورا على فعل الشر او يكون قادرا على فعل الشر والخير معا فان كان الاول فقد اجبره الله على فعل الشر وذلك يقدح في قولهم انه تعالى لا يريد الا الصلاح والخير وان كان الثاني وهو انه قادر على فعل الشر والخير فهاهنا يمتنع ان يترجح فعل الخير على فعل الشر الا لمرجح وذلك المرجح يكون من الله واذا كان كذلك فاي فايدة في الاستعاذة الوجه الرابع هب ان البشر انما وقعوا في المعاصي بسبب وسوسة الشيطان فالشيطان كيف وقع في المعاصي فان قلنا انه وقع فيها بسبب وسوسة شيطان اخر لزم التسلسل وان قلنا وقع الشيطان لا لاجل شيطان اخر فلم لا يجوز مثله في البشر وعلى هذا التقدير لا فايدة للاستعاذة من الشيطان وان قلنا انه تعالى سلط الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيطانا اخر فهذا حيف على البشر وتخصيص له بمزيد التثقيل والاضرار وذلك ينافي كون الاله رحيما ناظرا للعباد الوجه الخامس ان الفعل المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع فلا فايدة في الاستعاذة منه وان كان ممتنع الوقوع فلا فايدة في الاستعاذة منه واعلم ان هذه المناظرة تدل على انه لا حقيقة لقوله اعوذ بالله الا ان ينكشف للعبد ان الكل من الله وبالله وحاصل الكلام فيه ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك

الركن الثاني في المستعاذ به واعلم ان هذا ورد في القران والاخبار على وجهين احدهما ان يقال اعوذ بالله والثاني ان يقال اعوذ بكلمات الله اما قوله اعوذ بالله فبيانه انما يتم بالبحث عن لفظة الله وسياتي ذلك في تفسير بسم الله واما قولنا اعوذ بكلمات الله التامات فاعلم ان المراد بكلمات الله هو قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمراد من قوله كن نفاذ قدرته في الممكنات وسريان مشيئته في الكائنات بحيث يمتنع ان يعرض له عائق او مانع ولا شك انه لا تحسن الاستعاذة بالله الا لكونه موصوفا بتلك القدرة القاهرة والمشيئة النافذة وايضا فالجسمانيات لا يكون حدوثها الا على سبيل الحركة والخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا واما الروحانيات فانما يحصل تكونها وخروجها الى الفعل دفعة واحدة واذا كان الامر كذلك كان حدوثها شبيها بحدوث الحرف الذي لا يوجد الا في الان الذي لا ينقسم فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة وايضا ثبت في علم المعقولات ان عالم الارواح مستول على عالم الاجسام وانها هي المدبرات لامور هذا العالم كما قال تعالى فالمدبرات امرا فقوله اعوذ بكلمات الله التامات استعاذة من الارواح البشرية بالارواح العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الارواح الخبيثة الظلمانية الكدرة فالمراد بكلمات الله التامات تلك الارواح العالية الطاهرة ثم هاهنا دقيقة وهي ان قوله اعوذ بكلمات الله التامات انما يحسن ذكره اذا كان قد بقي في نظره التفات الى غير الله واما اذا تغلغل في بحر التوحيد وتوغل في قعر الحقائق وصار بحيث لا يرى في الوجود احدا الا الله تعالى لم يستعذ الا بالله ولم يلتجئ الا الى الله ولم يعول الا على الله فلا جرم يقول اعوذ بالله واعوذ من الله بالله كما قال عليه الصلاة والسلام اعوذ بك منك واعلم ان في هذا المقام يكون العبد مشتغلا ايضا بغير الله لان الاستعاذة لا بد وان تكون لطلب او هرب وذلك اشتغال بغير الله فاذا ترقى العبد عن هذا المقام وفني عن نفسه وفني عن فنائه عن نفسه فهاهنا يترقى عن مقام قوله اعوذ بالله ويصير مستغرقا في نور قوله بسم الله الا ترى انه عليه الصلاة والسلام لما قال واعوذ بك منك ترقى عن هذا المقام فقال انت كما اثنيت على نفسك

الركن الثالث من اركان الباب المستعيذ واعلم ان قوله اعوذ بالله

امر منه لعباده ان يقولوا ذلك وهذا غير مختص بشخص معين فهو امر على سبيل العموم لانه عليه الصلاة والسلام حكى ذلك عن الانبيا والاوليا وذلك يدل على ان كل مخلوق فانه يجب عليه ان يكون مستعيذا بالله فالاول انه عليه الصلاة والسلام حكى عن نوح عليه السلام انه قال اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم فعند هذا اعطاه الله تعالى خلعتين السلام والبركات وهو قوله قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك والثاني حكى عن يوسف عليه السلام ان المراة لما راودته قال معاذ الله انه ربي احسن مثواي فاعطاه الله تعالى خلعتين صرف السوء والفحشاء قال لنصرف عنه السوء والفحشاء والثالث قيل له خذ احدنا مكانه فقال معاذ الله ان ناخذ الا من وجدنا متاعنا عنده فاكرمه الله تعالى بقوله ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا والرابع حكى الله عن موسى عليه السلام انه لما امر قومه بذبح البقرة قال قومه اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فاعطاه الله تعالى خلعتين ازالة التهمة واحيا القتيل فقال فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم اياته والخامس ان القوم لما خوفوه بالقتل قال واني عذت بربي وربكم ان ترجمون وقال في اية اخرى اني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب فاعطاه الله تعالى مراده فافنى عدوه واورثهم ارضهم وديارهم السادس ان ام مريم قالت واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم فوجدت الخلعة والقبول وهو قوله تعالى فتقبلها ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا والسابع ان مريم عليها السلام لما رات جبريل في صورة بشر يقصدها في الخلوة قالت اني اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا فوجدت نعمتين ولدا من غير اب وتبرئة الله اياها بلسان ذلك الولد عن السوء وهو قوله اني عبد الله والثامن ان الله تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم بالاستعاذة مرة بعد اخرى فقال وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ بك رب ان يحضرون وقال قل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس والتاسع قال في سورة الاعراف خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال في حم السجدة ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم الى ان قال واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه هو السميع العليم فهذه الاية دالة على ان الانبيا عليهم السلام كانوا ابدا في الاستعاذة بالله من شر شياطين الجن والانس واما الاخبار فكثيرة الخبر الاول عن معاذ بن جبل قال استب رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم واغرق احدهما فقال عليه الصلاة والسلام اني لاعلم كلمة لو قالها لذهب ذلك عنه وهي قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم واقول هذا المعنى مقرر في العقل من وجوه الاول ان الانسان يعلم ان علمه بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جدا وانه انما يمكنه ان يعرف ذلك القليل بمدد العقل وعند الغضب يزول العقل فكل ما يقوله ويفعله لم يكن على القانون الجيد فاذا استحضر في عقله هذا صار المعنى مانعا له من الاقدام على تلك الافعال وتلك الاقوال وحاملا له على ان يرجع الى الله تعالى في تحصيل الخيرات ودفع الافات فلا جرم يقول اعوذ بالله الثاني ان الانسان غير عالم قطعا بان الحق من جانبه لا من جانب خصمه فاذا علم ذلك يقول افوض هذه الواقعة الى الله فان كان الحق من جانبي فالله يستوفيه من خصمي وان كان الحق من جانب خصمي فالاولى ان لا اظلمه وعند هذا يفوض تلك الحكومة الى الله ويقول اعوذ بالله الثالث ان الانسان انما يغضب اذا احس من نفسه بفرط قوة وشدة بواسطتها يقوى على قهر الخصم فاذا استحضر في عقله ان اله العالم اقوى واقدر مني ثم اني عصيته مرات وكرات وانه بفضله تجاوز عني فالاولى بي ان اتجاوز عن هذا المغضوب عليه فاذا احضر في عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال اعوذ بالله وكل هذه المعاني مستنبطة من قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والمعنى انه اذا تذكر هذه الاسرار والمعاني ابصر طريق الرشد فترك النزاع والدفاع ورضي بقضاء الله والخبر الثاني روى معقل بن يسار عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من قال حين يصبح ثلاث مرات اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرا الثلاث ايات من اخر سورة الحشر وكل الله به سبعين الف ملك يصلون عليه حتى يمسي فان مات من ذلك اليوم مات شهيدا ومن قالها حين يمسي كان بتلك المنزلة **قلت** والتعويل من جانب العقل ان قوله اعوذ بالله مشاهدة لكمال عجز النفس وغاية قصورها والايات الثلاث من اخر سورة الحشر مشاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته وكمال الحال في العبودية لا يحصل الا بهذين المقامين والخبر الثالث ما روي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من استعاذ بالله في اليوم عشر مرات وكل الله به ملكا يذود عنه الشيطان **قلت** والسبب فيه انه لما قرا اعوذ بالله وعرف معناه وعرف منه نقصان قدرته ونقصان علمه واذا عرف ذلك من نفسه لم يلتفت الى ما تامره به النفس ولم يقدم على الاعمال التي تدعوه نفسه اليها والشيطان الاكبر هو النفس فثبت ان قراة هذه الاية تذود الشيطان عن الانسان الخبر الرابع عن خولة بنت حكيم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من نزل منزلا فقال اعوذ بكلمات الله التامات كلها

من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرتحل من ذلك المنزل **قلت** والسبب فيه انه ثبت في العلوم العقلية ان كثرة الاشخاص الروحانية فوق كثرة الاشخاص الجسمانية وان السموات مملوءة من الارواح الطاهرة كما قال عليه الصلاة والسلام اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع شبر الا وفيه ملك قائم او قاعد وكذلك الارض والهواء مملوءة من الارواح وبعضها طاهرة وبعضها شريرة خبيثة وبعضها كدرة موذية شريرة فاذا قال الرجل اعوذ بكلمات الله التامات فقد استعاذ بتلك الارواح الطاهرة من تلك الارواح الشريرة الخبيثة وايضا كلمة الله هي قوله كن وهي عبارة عن القدرة النافذة فمن استعاذ بقدرة الله لم يضره شيء والخبر الخامس عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا فزع احدكم من النوم فليقل اعوذ بكلمة الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وان يحضرون فانها لن تضره وكان عبد الله بن عمر يعلمها من بلغ من عبيده ومن لم يبلغ كتبها في صك وعلقها في عنقه والخبر السادس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يعوذ الحسن والحسين عليهما السلام ويقول اعيذكما بكلمات الله التامة من شر كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة ويقول كان ابي ابرهيم عليه السلام يعوذ بها اسمعيل واسحق والخبر السابع انه عليه الصلاة والسلام كان يعظم الاستعاذة حتى انه لما تزوج امراة ودخل بها فقالت اعوذ بالله منك فقال عليه الصلاة والسلام عذت بمعاذ فالحقي باهلك واعلم ان هذا يدل على ان الرجل المستبصر بنور الله لا التفات له الى القائل وانما التفاته الى القول فلما ذكرت كلمة اعوذ بالله بقي قلب الرسول مشتغلا بتلك الكلمة ولم يلتفت الى انها قالت تلك الكلمة عن القصد ام لا والخبر الثامن روي عن الحسن قال بينما رجل يضرب مملوكا له فجعل المملوك يقول اعوذ بالله اذ جاء نبي الله صلى الله عليه وسلم فقال اعوذ برسول الله فامسك عنه فقال عليه الصلاة والسلام عائذ الله احق ان يمسك عنه فقال اشهدك يا رسول الله انه حر لوجه الله تعالى فقال عليه الصلاة والسلام اما والذي نفسي بيده لو لم تقلها لدافع وجهك سفع النار والخبر التاسع قال سويد سمعت ابا بكر الصديق رضي الله عنه على المنبر يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم فلا احب ان اترك ذلك ما بقيت والخبر العاشر قوله عليه الصلاة والسلام اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك

الركن الرابع من اركان هذا الباب الكلام في المستعاذ منه وهو الشيطان والمقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان واعلم ان الشيطان اما ان يكون بالوسوسة او بغيره كما ذكره تعالى في قوله كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وفي هذا الباب مسائل غامضة دقيقة من العقليات ومن علوم المكاشفات وفيه مسائل

المسئلة الاولى اختلف الناس في وجود الجن والشياطين فمن الناس من انكر الجن والشياطين واعلم انه لا بد من البحث اولا عن ماهية الجن والشياطين فنقول اطبق الكل على انه ليس الجن والشياطين عبارة عن اشخاص جسمانية كثيفة تجيء وتذهب مثل الناس والبهائم بل القول المحصل فيه قولان الاول انها اجسام هوائية قادرة على التشكل باشكال مختلفة ولها عقول وافهام وقدرة على اعمال صعبة شاقة والقول الثاني ان كثيرا من الناس اثبتوا انها موجودات غير متحيزة ولا حالة في المتحيز وزعموا انها موجودات مجردة عن الجسمية ثم ان هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الاجسام بالكلية وهي الملائكة المقربون كما قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون وتليها مرتبة الارواح المتعلقة بتدبير الاجسام واشرفها حملة العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية والمرتبة الثالثة مرتبة الكرسي والمرتبة الرابعة ملائكة السموات طبقة طبقة والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الاثير والمرتبة السادسة ملائكة الهواء الذي هو في طبع النسيم والمرتبة السابعة ملائكة كرة الزمهرير والمرتبة الثامنة مرتبة الارواح المتعلقة بالبحار والمرتبة التاسعة مرتبة الارواح المتعلقة بالجبال والمرتبة العاشرة مرتبة الارواح السفلية المتصرفة في هذه الاجسام النباتية والحيوانية الموجودة في هذا العالم واعلم انه على كلا القولين فهذه الارواح قد تكون مشرقة الهية خيرة سعيدة وهي المسماة بالصالحين من الجن وقد تكون كدرة سفلية شريرة شقية وهي المسماة بالشياطين واحتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجوه

الحجة الاولى ان الشيطان لو كان موجودا لكان اما ان يكون جسما لطيفا او كثيفا والقسمان باطلان فبطل القول بوجوده انما قلنا انه يمتنع ان يكون جسما كثيفا لانه لو كان كذلك لوجب ان يراه كل من كان سليم الحس اذ لو جاز ان يكون بحضرتنا اجسام كثيفة ونحن لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة ورعود وبروق مع انا لا نشاهد شيئا منها ومن جوز ذلك كان خارجا عن العقل وانما قلنا انه لا يجوز كونها اجساما لطيفة وذلك لانه لو كان كذلك لوجب ان تتمزق وتتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القوية وايضا يلزم ان لا يكون لها قدرة وقوة على الاعمال الشاقة ومثبتو الجن يثبتون

لها الاعمال الشاقة ولما بطل القسمان ثبت فساد القول بالجن **والحجة الثانية** ان هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا كانوا حاضرين في هذا العالم ومخالطين للبشر فالظاهر الغالب انه يحصل لهم بسبب طول المخالطة والمصاحبة اما صداقة واما عداوة فان حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك العداوة الا انا لا نرى لها اثرا لا من تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين يمارسون صنعة التعزيم اذا تابوا من الاكاذيب يعترفون بانهم قط ما شاهدوا اثرا من الجن وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الاشياء وسمعت واحدا ممن تاب عن تلك الصنعة قال اني واظبت على العزيمة الفلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة من الدقائق الا اتيت بها ثم اني ما شاهدت من تلك الاحوال المذكورة اثرا ولا خبرا

الحجة الثالثة ان الطريق الى معرفة هذه الاشياء اما الحس واما الخبر او الدليل اما الحس فلم يدل دليل على وجود هذه الاشياء فانا اذا كنا لا نرى صورة ولا نسمع حسا فكيف يمكننا ان ندعي الاحساس بها والذين يقولون ابصرناها وسمعنا اصواتها فهم طائفتان المجانين الذين يتخيلون اشياء بحسب خلل امزجتهم فيظنون انهم راوها والكاذبون المخرقون واما اثبات هذه الاشياء بواسطة خبر الانبياء والرسل عليهم السلام فباطل لان هذه الاشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الانبياء فان على تقدير ثبوتها يجوز ان يقال كل ما تاتي به الانبياء من المعجزات انما حصل باعانة الجن والشياطين وكل نوع ادى الى ابطال الاصل كان باطلا مثاله اذا جوزنا نفوذ الجن في بواطن الانس فلم لا يجوز ان يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل ان الشيطان نفذ في ذلك الجذع ثم اظهر الحنين ولم لا يجوز ان يقال ان الناقة انما تكلمت مع الرسول عليه السلام لاجل ان الشيطان دخل في باطنها وتكلم ولم لا يجوز ان يقال ان الشجرة انما انقلعت من اصلها لان الشيطان اقتلعها فثبت ان القول باثبات الجن والشياطين يوجب القول ببطلان نبوة الانبياء عليهم السلام واما اثبات هذه الاشياء بواسطة الدليل والنظر فهو متعذر لانا لا نعرف دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشياطين فثبت انه لا سبيل لنا الى العلم بوجود هذه الاشياء فوجب ان يكون القول بوجود هذه الاشياء باطلا فهذا جملة شبه منكري الجن والشياطين والجواب عن الاول بان نقول ان الشبهة التي ذكرتم على انه يمتنع كون الجن جسما فلم لا يجوز ان يقال هو جوهر مجرد عن الجسمية واعلم ان القائلين بهذا القول فرق الاولى الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية المفارقة للابدان قد تكون خيرة وقد تكون شريرة فان كانت خيرة فهي الملائكة الارضية وان كانت شريرة فهي الشياطين الارضية ثم اذا حدث بدن شديد المشابهة ببدن تلك النفس المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث لتلك النفس المفارقة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتصير تلك النفس المفارقة معاونة لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على الاعمال اللائقة بها فان كانت النفسان من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة الهاما وان كانت من النفوس الخبيثة الشريرة كانت تلك المعاونة والمناصرة وسوسة فهذا هو الكلام في الالهام والوسوسة على قول هؤلاء الفريق الثاني الذين قالوا الجن والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلائقها وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس يندرج فيه انواع ايضا فان كانت طاهرة نورانية فهي الملائكة الارضية وهم المسمون بصالحي الجن وان كانت خبيثة شريرة فهي الشياطين الموذية اذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية ينضم اليها تلك الارواح الطاهرة النورانية وتعينها على اعمالها التي هي من باب الخير والبر والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة ينضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة وتعينها على اعمالها التي هي من باب الشر والاثم والعدوان الفريق الثالث وهم الذين ينكرون وجود الارواح السفلية ولكنهم اثبتوا الارواح المجردة الفلكية وزعموا ان تلك الارواح ارواح عالية قاهرة قوية وهي مختلفة بجواهرها وماهياتها فكما ان لكل روح من الارواح البشرية بدنا معينا فكذلك لكل روح من الارواح الفلكية بدن معين وهو ذلك الفلك المعين وكما ان الروح البشري يتعلق اولا بالقلب ثم بواسطته يتعدى اثر ذلك الروح الى كل البدن فكذلك الروح الفلكي يتعلق اولا بالكوكب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى ذلك الروح الى كلية ذلك الفلك والى كلية ذلك العالم وكما انه يتولد في القلب والدماغ ارواح لطيفة وتلك الارواح تتادى في الشرايين والاعصاب الى اجزاء البدن وتصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل جزء من اجزاء الاعضاء فكذلك ينبعث من جرم الكوكب خطوط شعاعية تتصل بجوانب العالم وتتادى قوة ذلك الكوكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى اجزاء هذا العالم وكما ان بواسطة الارواح الفائضة من القلب والدماغ الى اجزاء البدن يحصل في كل جزء من اجزاء ذلك البدن قوى مختلفة وهي الغاذية والنامية والمولدة والحساسة فتكون هذه القوى كالنتائج والاولاد لجواهر النفس المدبرة لكلية البدن فكذلك بواسطة الخطوط الشعاعية المنبعثة من الكواكب

الواصلة إلى هذا العالم يحدث من تلك الأجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس كالأولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها وماهياتها فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلك زحل مثلا طائفة والنفوس المتولدة من نفس فلك المشتري طائفة أخرى فتكون النفوس المنتسبة إلى روح زحل متجانسة متشاركة ويحصل بينها مودة ومحبة وتكون النفوس المنتسبة إلى روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة إلى روح المشتري وإذا عرفت هذا فقالوا إن العلة تكون أقوى من المعلول فلكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة خاصة وهي تكون معلولة لروح من الأرواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح الفلكي أقوى وأعلى كثيرا منها في هذه الأرواح البشرية وتلك الروح الفلكية بالنسبة إلى تلك الطائفة من الأرواح البشرية كالأب المشفق والسلطان الرحيم فلهذا السبب تلك الأرواح الفلكية تعين أولادها على مصالحها وتهديها تارة في النوم على سبيل الرؤيا وأخرى في اليقظة على سبيل الإلهام ثم إذا اتفق لبعض هذه النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية وقوي اتصاله بالروح الفلكي الذي هو أصله ومعدنه ظهرت عليه أفعال عجيبة وأعمال خارقة للعادات فهذا تفصيل مذاهب من يثبت الجن والشياطين ويزعم أنها ليست أجساما ولا جسمانية واعلم أن قوما من الفلاسفة طعنوا في هذه المذاهب وزعموا أن المجرد يمتنع عليه إدراك الجزئيات فالمجردات يمتنع كونها فاعلة الأفعال الجزئية واعلم أن هذا باطل لوجهين الأول ـــ أنه يمكننا أن نحكم على هذا الشخص المعين بأنه إنسان وليس بفرس والقاضي على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضي عليهما فهاهنا شيء واحد هو مدرك للكلي وهو النفس فيلزم أن يكون المدرك للجزئي هو النفس الثاني هب أن النفس المجردة لا تقوى على إدراك الجزئيات ابتداء لكن لا نزاع أنه يمكنها أن تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية فلم لا يجوز أن يقال إن تلك الجواهر المجردة المسماة بالجن والشياطين لها آلة جسمانية من كرة الأثير أو من كرة الزمهرير ثم إنها بواسطة تلك الآلات الجسمانية تقوى على إدراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه الأبدان فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب وأما الذين زعموا أن الجن أجسام هوائية أو نارية فقالوا الأجسام متساوية في الجسمية والمقدار وهذان المعنيان أعراض فالأجسام متساوية في قبول هذه الأعراض والأشياء المختلفة بالماهية لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم فلم لا يجوز أن يقال الأجسام مختلفة بحسب ذواتها المخصوصة وماهياتها المعينة وإن كانت مشتركة في قبول الجسمية والمقدار وإذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يقال أحد أنواع الأجسام أجسام لطيفة نفاذة حية لذواتها عاقلة لذواتها قادرة على الأعمال الشاقة لذواتها وهي غير قابلة للتفرق والتمزق وإذا كان الأمر كذلك فتلك الأجسام تكون قادرة على تشكيل أنفسها بأشكال مختلفة ثم إن الرياح العاصفة لا تمزقها والأجسام الكثيفة لا تفرقها أليس أن الفلاسفة قالوا إن النار التي تنفصل عن الصواعق تنفذ في اللحظة اللطيفة في بواطن الأحجار والحديد فتخرج من الجانب الآخر فلم لا يعقل مثله في هذه الصورة وعلى هذا التقدير فإن الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف فيها وأنها تبقى حية فعالة مصونة عن الفساد إلى الأجل المعين والوقت المعلوم فكل هذه الأحوال احتمالات ظاهرة والدليل لم يقم على إبطالها فلم يجز القول بالمصير إلى إبطالها والجواب ـــ عن الشبهة الثانية أنه لا يجب حصول تلك الصداقة والعداوة مع كل أحد وكل أحد لا يعرف إلا حال نفسه أما حال غيره فإنه لا يعلمها فبقي الأمر في حيز الاحتمال فأما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو أن نقول لا نسلم القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن في نبوة الأنبياء عليهم السلام وسيظهر الجواب عن الشبهة التي ذكرتموها فيما بعد ذلك فهذا آخر الكلام في الجواب عن هذه المسألة **المسئلة الثانية** اعلم أن القرآن والأخبار يدلان على وجود الجن والشياطين أما القرآن فآيات **الآية الأولى** قوله تعالى وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضي ولوا إلى قومهم منذرين قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم وهذا نص على وجودهم وعلى أنهم سمعوا القرآن وعلى أنهم أنذروا قومهم **والآية الثانية** قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان **والآية الثالثة** قوله تعالى في قصة سليمان يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات وقال تعالى والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الأصفاد وقال تعالى ولسليمان الريح إلى قوله تعالى ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه **والآية الرابعة** قوله تعالى يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض الآية **والآية الخامسة** قوله تعالى إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد **وأما الأخبار فكثيرة** **الخبر الأول** ـــ روى مالك في الموطأ عن صيفي بن أفلح عن أبي السائب مولى هشام بن زهرة أنه دخل على أبي سعيد الخدري قال فوجدته يصلي فجلست أنتظره حتى يقضي صلاته قال فسمعت تحريكا تحت سرير في بيته فإذا حية فقمت

فهممت أن أقتلها فأشار أبو سعيد أن اجلس فجلست أنتظر حتى يقضي صلاته أشار إلى بيت في الدار فقال ترى هذا البيت قلت نعم قال إنه كان فيه فتى قريب عهد بعرس وساق الحديث إلى أن قال فرأى امرأته واقفة بين الناس فهيأ الرمح ليطعنها بسبب الغيرة فقالت امرأته ادخل بيتك لترى فدخل بيته فإذا هو بحية على فراشه فركز فيها الرمح فاضطربت الحية في رأس الرمح وخر الفتى فما يدري أيهما كان أسرع موتا الفتى أم الحية فسألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إن بالمدينة جنا قد أسلموا فمن بدا لكم منهم فآذنوه ثلاثة أيام فإن عاد فاقتلوه فإنه شيطان **والخبر الثاني** روى في الموطأ عن يحيى بن سعيد قال لما أسري بالنبي صلى الله عليه وسلم رأى عفريتا من الجن يطلبه بشعلة من نار كلما التفت رآه فقال جبريل عليه السلام ألا أعلمك كلمات إذا قلتهن طفئت شعلته وصرفته قل أعوذ بوجه الله الكريم وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يعرج فيها ومن شر ما ذرأ في الأرض ومن شر ما يخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار إلا طارقا يطرق بخير يا رحمن **والخبر الثالث** روى أيضا مالك في الموطأ أن كعب الأحبار كان يقول أعوذ بوجه الله العظيم الذي ليس شيء أعظم منه وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر وبأسمائه كلها ما قد علمت منها وما لم أعلم من شر ما خلق وذرأ وبرأ **الخبر الرابع** روى أيضا مالك أن خالد بن الوليد قال يا رسول الله إني أروع في منامي فقال قل أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون **والخبر الخامس** ما اشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبي عليه السلام ليلة الجن وقراءته عليهم ودعوته إياهم إلى الإسلام **والخبر السادس** روى القاضي أبو بكر في الهداية أن عيسى عليه السلام دعا ربه أن يريه موضع الشيطان من بني آدم فأراه ذلك فإذا رأسه مثل رأس الحية واضع رأسه على قلبه فإذا ذكر الله تعالى خنس وإذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه **والخبر السابع** قوله عليه السلام إن الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم وقال ما منكم من أحد إلا وله شيطان قيل ولا أنت يا رسول الله قال ولا أنا إلا أن الله تعالى أعانني عليه فأسلم وفي الأحاديث كثرة والقدر الذي ذكرناه كاف **المسئلة الثالثة** في أن الجن مخلوق من النار والدليل عليه قوله تعالى والجان خلقناه من قبل من نار السموم وقال تعالى حاكيا عن إبليس قال خلقتني من نار وخلقته من طين واعلم أن حصول الحياة في النار غير مستبعد ألا ترى أن الأطباء قالوا إن المتعلق الأول للنفس هو القلب والروح وهما في غاية السخونة وقال ـــ جالينوس إني بقرت بطن قرد وأدخلت يدي في بطنه وأدخلت أصبعي في قلبه فوجدته في غاية السخونة ونقول ـــ أطبق الأطباء على أن الحياة لا تحصل إلا بسبب الحرارة الغريزية وقال بعضهم الأغلب على الظن أن كرة النار تكون مملوءة من الروحانيات **المسئلة الرابعة** ذكروا قولين في أنهم لم سموا بالجن الأول ـــ أن لفظ الجن مأخوذ من الاستتار ومنه الجنة لاستتار أرضها بالأشجار ومنه الجنة لأنها ساترة للإنسان ومنه الجن لاستتارهم عن العيون ومنه المجنون لاستتار عقله ومنه الجنين لاستتاره في البطن ومنه قوله تعالى اتخذوا أيمانهم جنة أي وقاية وسترا واعلم أن هذا القول يلزم أن يكون الملائكة من الجن لاستتارهم عن العيون إلا أن يقال إن هذا من باب تخصيص المطلق بسبب العرف والقول ـــ الثاني أنهم سموا بهذا الاسم لأنهم كانوا في أول أمرهم خزان الجنة والقول الأول أقوى **المسئلة الخامسة** اعلم أن طوائف المكلفين أربعة الملائكة والجن والإنس والشياطين واختلفوا في الجن والشياطين فقيل الشياطين جنس والجن جنس آخر كما أن الإنسان جنس والفرس جنس آخر وقيل الجن منهم أخيار ومنهم أشرار والشياطين اسم لشرار الجن **المسئلة السادسة** المشهور أن الجن لهم قدرة على النفوذ في بواطن البشر وأنكر أكثر المعتزلة ذلك وأما المثبتون فقد احتجوا بوجوه الأول ـــ أنه إن كان الجن عبارة عن موجود ليس بجسم ولا جسماني فحينئذ يكون معنى كونه قادرا على النفوذ في باطنه أنه يقدر على التصرف في باطنه وذلك غير مستبعد وإن كان عبارة عن حيوان هوائي لطيف نفاذ كما وصفناه كان نفاذه في باطن بني آدم غير ممتنع قياسا على النفس وغيره الثاني قوله تعالى لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وقال عليه الصلاة والسلام إن الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم أما المنكرون فقد احتجوا بأمور الأول ـــ قوله تعالى حكاية عن إبليس وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي صرح بأنه ما كان له على البشر سلطان إلا من الوجه الواحد وهو إلقاء الوسوسة والدعوة إلى الباطل والثاني لا شك أن الأنبياء والعلماء المحققين يدعون الناس إلى لعن الشياطين والبراءة منهم فوجب أن تكون العداوة بين الشياطين وبينهم أعظم العداوة فلو كانوا قادرين على النفوذ في البواطن وعلى إيصال البلاء والشر إليهم فوجب أن يكون ضرر الأنبياء والعلماء منهم أشد من ضرر كل أحد ولما لم يكن كذلك علمنا أنه باطل **المسئلة السابعة** اتفقوا على أن الملائكة لا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وأما الجن

والشياطين فانهم يأكلون ويشربون قال عليه الصلاة والسلام في الروث والعظم انه زاد اخوانكم من الجن وايضا
فانهم يتوالدون قال تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دوني والله تعالى اعلم **المسئلة الثامنة**
في كيفية الوسوسة بناء على ما ورد من الآثار ذكروا انه يغوص في باطن الانسان ويضع رأسه على حبة قلبه ويلقي
اليه الوسوسة واحتجوا عليه بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم الا
فضيقوا مجاريه بالجوع وقال عليه الصلاة والسلام لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى
ملكوت السموات ومن الناس من قال هذه الاخبار لا بد من تأويلها لانه يمتنع حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه
الاول ان نفوذ الشياطين في باطن الناس محال لانه يلزم اما اتساع تلك المجاري وتداخل الاجسام
والثاني ما ذكرنا ان العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين اهل الدين فلو قدر على هذا النفوذ فلم لا يخصهم بمزيد
الضرر الثالث ان الشيطان مخلوق من النار فلو دخل داخل البدن لصار كانه نفذ النار في داخل البدن ومعلوم
انا لا نحس بذلك والرابع ان الشياطين يحبون المعاصي وانواع الكفر والفسق ثم انا نتضرع باعظم الوجوه اليهم
ليظهروا انواع الفسق فلا نجد فيه اثرا ولا فائدة وبالجملة فلا نرى من عداوتهم ضررا ولا نجد من صداقتهم نفعا
والجواب مثبتوا الشياطين عن السؤال الاول بانها نفوس مجردة فالسؤال زائل وعلى القول بانها اجسام
لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال ايضا زائل وعن الثاني لا يبعد ان يقال ان الله والملائكة يمنعونهم من ايذاء البشر
وعن الثالث انه لما جاز ان يقول الله تعالى للنار ابرهيم يا نار كوني بردا وسلاما على ابرهيم فلم لا يجوز مثله هاهنا
وعن الرابع ان الشياطين مختارون ولعلهم يفعلون بعض القبائح دون بعض **المسئلة التاسعة** في تحقيق
الكلام في الوسوسة على الوجه الذي قرره الشيخ الغزالي في كتاب الاحياء قال القلب مثل قبة لها ابواب تنصب
اليها الاحوال من كل باب ومثل هدف ترمى اليه السهام من كل جانب ومثل مرآة منصوبة تجتاز عليها الاشخاص فتتراءى
فيها صورة بعد صورة ومثل حوض تنصب اليه مياه مختلفة من انهار مفتوحة واعلم ان مداخل هذه الآثار المتجددة في
القلب ساعة فساعة اما من الظاهر كالحواس الخمس واما من البواطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق المركبة في مزاج
الانسان فانه اذا ادرك بالحواس شيئا حصل منه اثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة او الغضب حصل منه اثر في القلب
واما اذا منع الانسان عن الادراكات الظاهرة فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى وينتقل الخيال من الشيء الى الشيء وبحسب
انتقال الخيال ينتقل القلب من حال الى حال فالقلب دائما في التغير والتأثر من هذه الاسباب واخص الآثار الحاصلة في
القلب هي الخواطر واعني بالخاطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار واعني بها ادراكات وعلوم اما على سبيل التجدد واما
على سبيل التذكر فانها تسمى خواطر من حيث انها تخطر بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر هي المحركات للارادات
والارادات محركة للاعضاء ثم هذه الخواطر المحركة للارادات تنقسم الى ما يدعو الى الشر اعني الى ما يضر في العاقبة والى ما ينفع
اعني ما ينفع في العاقبة فهما خاطران مختلفان فافتقرا الى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يسمى الهاما والمذموم يسمى
وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر احوال حادثة فلا بد لها من سبب والتسلسل محال فلا بد من انتهاء الكل الى واجب الوجود
هذا ملخص كلام الغزالي وقد حذفنا التطويلات منه **المسئلة العاشرة** في تحقيق الكلام فيما ذكره الغزالي واعلم ان
هذا الرجل دار حول المقصود الا انه لا يحصل الغرض الا بعد مزيد التنقيح فنقول لا بد قبل الخوض في المقصود من
تقديم مقدمات **فالمقدمة الاولى** لا شك ان هاهنا مطلوبا ومهروبا وكل مطلوب فاما ان يكون
مطلوبا لذاته او لغيره ولا يجوز ان يكون كل مطلوب مطلوبا لغيره وان يكون كل مهروب مهروبا عنه لغيره والا لزم
اما الدور واما التسلسل وهما محالان فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوبا لذاته ووجود شيء يكون
مهروبا عنه لذاته **والمقدمة الثانية** ان الاستقراء دل على ان المطلوب بالذات هو اللذة والسرور
والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة اليهما والمهروب عنه بالذات هو الالم والحزن والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة
اليهما **والمقدمة الثالثة** ان اللذيذ عند كل قوة من القوى النفسانية شيء آخر فاللذيذ عند القوة الباصرة
شيء واللذيذ عند القوة السامعة شيء آخر واللذيذ عند القوة الشهوانية شيء ثالث واللذيذ عند القوة الغضبية رابع
واللذيذ عند القوة العاقلة شيء آخر خامس **والمقدمة الرابعة** ان القوة الباصرة اذا ادركت موجودا في
الخارج لزم من حصول ذلك الادراك البصري وقوف الذهن على ماهية ذلك المرئي وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه
لذيذا او مؤلما او خاليا عنهما فان حصل العلم بكونه لذيذا ترتب على حصول هذا العلم او الاعتقاد حصول الميل الى تحصيله

وان حصل العلم بكونه مؤلما او الاعتقاد ترتب على هذا العلم او الاعتقاد حصول الميل الى البعد عنه والفرار منه وان لم يحصل العلم
بكونه مؤلما ولا بكونه لذيذا لم يحصل في القلب لا رغبة عن المعارضة ولا رغبة الى تحصيله **المقدمة الخامسة**
ان العلم بكونه لذيذا انما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله اذا حصل ذلك العلم خاليا عن المعارض والمعاوق اذا لم يوجد
المعارض فاما اذا حصل هذا المعارض لم يترتب على ذلك الاقتضاء مثاله اذا رأينا طعاما لذيذا فعلمنا بكونه لذيذا انما يؤثر
في كونه مطلوب التناول اذا لم نعتقد انه حصل فيه ضرر زائد اما اذا اعتقدنا بانه حصل فيه ضرر فعند هذا يعتبر العقل كيفية
المعارضة والترجيح فايهما غلب على ظنه انه راجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان مثال آخر لهذا المعنى ان الانسان قد يقتل
نفسه وقد يلقي نفسه من السطح العالي الا انه انما يقدم على هذا العمل اذا اعتقد انه بسبب تحمل ذلك العمل المؤلم يتخلص عن مؤلم
آخر اعظم منه او يتوصل الى تحصيل منفعة اعلى منها فثبت بما ذكرنا ان اعتقاد كونه لذيذا او مؤلما انما يوجب الرغبة والنفرة
اذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض **المقدمة السادسة** في بيان ان التقدير الذي بيناه يدل على ان الافعال
الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا وذلك لان هذه الافعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة في
العضلات الا ان هذه القوى صالحة للفعل والترك فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك وللترك بدلا عن الفعل
الا لضميمة تنضم اليها وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما توجد وتحدث لاجل العلم بكونها لذيذة او مؤلمة ثم ان تلك
العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد البحث الاول فيه ولزم اما الدور واما التسلسل وهو محال واما الانتهاء الى علوم
وادراكات وتصورات تحصل في جوهر النفس من الاسباب الخارجة وهي اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم او السبب
الحقيقي وهو ان الله تعالى يخلق تلك الاعتقادات او العلوم في القلب فهذا تلخيص الكلام في ان الفعل كيف يصدر عن الحيوان
اذا عرفت هذا فاعلم ان نفاة الشياطين ونفاة الوسوسة قالوا ثبت ان المصدر القريب للافعال الحيوانية هو هذه القوى
المذكورة في العضلات والاوتار وثبت ان تلك القوى لا تصير مصادر للفعل والترك الا عند انضمام الميل والارادة اليها
وثبت ان تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشيء لذيذا او مؤلما وثبت ان حصول ذلك الشعور لا بد وان
يكون بخلق الله تعالى ابتداء او بواسطة مراتب شأن كل واحد منها في استلزام ما بعده على الوجه الذي قررناه وثبت
ان ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله امر لازم لزوما ذاتيا واجبا فانه اذا احس بالشيء وعرف كونه ملائما مال
طبعه اليه وتحركت القوة الى الطلب واذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محالة فلو قدرنا شيطانا من الخارج وفرضنا انه
حصلت له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر لانه اذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سواء حصل هذا
الشيطان او لم يحصل وان لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل هذا الشيطان او لم يحصل فعلمنا ان القول
بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل بل الحق ان اتفق حصول هذه المراتب في الطرف النافع سميناها بالالهام
وان اتفق حصولها في الطرف الضار سميناها بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال والجواب
ان كل ما ذكرتموه حق وصدق الا انه لا يبعد ان يكون الانسان غافلا عن الشيء فاذا ذكره الشيطان ذلك الشيء تذكره ثم عند
التذكر ترتب الميل عليه وترتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي اتى به الشيطان الخارجي ليس الا ذلك التذكر واليه
الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابليس انه قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الا انه بقي للقائل
ان يقول فالانسان انما اقدم على المعصية بتذكر الشيطان فالشيطان ان كان اقدامه على المعصية بسبب شيطان آخر لزم
التسلسل وان كان عمل ذلك الشيطان ليس لاجل شيطان آخر ثبت ان ذلك الشيطان الاول انما اقدم على ما اقدم عليه لحصول
ذلك الاعتقاد ولا بد لذلك الاعتقاد من محدث وما ذاك الا الله سبحانه وتعالى وعند هذا يظهر ان الكل من الله تعالى
فهذا غاية الكلام في البحث الدقيق العميق وكان حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله
واعوذ بك منك **المسئلة الحادية عشر** اعلم ان الانسان اذا جلس في الخلوة وتواردت الخواطر في قلبه فربما صار بحيث
كانه يسمع في داخل قلبه ودماغه اصواتا خفية وحروفا خفية وكان متكلما يتكلم معه ومخاطبا يخاطبه
فهذا امر وجداني يجده كل احد من نفسه ثم اختلف الناس في تلك الخواطر فقالت الفلاسفة ان هذه الاشياء ليست حروفا ولا
اصواتا وانما هي تخيلات الحروف والاصوات وتخيل الشيء عبارة عن حضور رسمه ومثاله في الخيال وهذا كما انا اذا تخيلنا
صور الجبال والبحار والاشخاص فاعيان تلك الاشياء غير موجودة في العقل والقلب بل الموجود في العقل والقلب صورها
وامثلتها ورسومها وهي على سبيل التمثيل جارية مجرى الصورة المرتسمة في المرآة فاذا احسسنا صورة الفلك والشمس
والقمر في المرآة فان ذلك ليس بانه حضرت ذوات هذه الاشياء وامثلتها في المرآة فان ذلك محال وانما الحاصل في المرآة

رسوم هذه الاشيا وامثلتها وصورها فاذا عرفت هذا في تخيل المبصرات فاعلم ان الحال في تخيل الحروف والكلمات
المسموعة كذلك فهذا قول جمهور الفلاسفة ولقايل ان يقول هذا الذي سميته تخيل الحروف والكلمات هل هو مساو للحروف
والكلمة في الماهية اولا فان حصلت المساواة فقد عاد الكلام الى ان الحاصل في الخيال حقايق الحروف والاصوات
والى ان الحاصل في الخيال عند تخيل البحر والسما حقيقة البحر والسما وان كان الحق هو الثاني وهو ان الحاصل في الخيال
شي اخر مخالف للمبصرات والمسموعات فحينيذ يعود السوال وهو انا كيف نجد من انفسنا صورة هذه المرييات وكيف
نجد من انفسنا هذه الكلمات والعبارات وجدانا لا نشك انها حروف متوالية على العقل والفاظ متعاقبة على الذهن فهذا
منتهى الكلام في كلام الفلاسفة اما الجمهور الاعظم من اهل العالم فانهم سلموا ان هذه الخواطر المتوالية المتعاقبة
حروف واصوات خفية واعلم ان القايلين بهذا القول قالوا فاعل هذه الحروف والاصوات اما ذلك الانسان او انسان
اخر واما شي اخر روحاني مباين يمكنه القا هذه الحروف والاصوات الى هذا الانسان سوا قيل ان ذلك المتكلم
هو الجن والشياطين او الملك واما الذين قالوا ان خالق تلك الحروف والاصوات هو الله تعالى اما القسم الاول وهو ان فاعل
هذه الحروف والاصوات هو ذلك الانسان فهذا قول باطل لان الذي يحصل باختيار الانسان يكون قادرا على تركه
فلو كان حصول هذه الخواطر بفعل الانسان لكان الانسان اذا اراد دفعها او تركها لقدر عليه ومعلوم انه لا يقدر على
دفعها فانه سوا حاول فعلها او حاول تركها فتلك الخواطر تتوارد على طبعه وتتعاقب على ذهنه بغير اختياره واما
القسم الثاني وهو انها حصلت بفعل انسان اخر فهو ظاهر الفساد ولما بطل هذان القسمان بقي الثالث وهي انها من فعل
الجن والملك او من فعل الله تعالى واما الذين قالوا ان الله لا يجوز ان يفعل القبايح فلا بد لهم من ان يقولوا ان هذه الخواطر
الخبيثة ليست من فعل الله تعالى فبقي انها من احاديث الجن والشياطين واما الذين قالوا انه لا يقبح من الله شي فليس في مذهبهم
مانع يمنعهم من نسبة هذه الخواطر الى الله تعالى واعلم ان الثنوية يقولون للعالم الاهان احدهما خير وعسكره
الملايكة والثاني شرير وعسكره الشياطين وهما يتنازعان ابدا وكل شي في هذا العالم فلكل واحد منهما تعلق به والخواطر
الداعية الى اعمال الخير انما حصلت من عساكر الله والخواطر الداعية الى اعمال الشر انما حصلت من عساكر الشيطان واعلم
ان القول باثبات الالهين قول باطل فاسد على ما ثبت فساده بالدلايل هذا منتهى القول في هذا الباب **المسئلة
الثانية عشر** من الناس من اثبت لهذه الشياطين قدرة على الاحيا وعلى الامانة وعلى خلق الاجسام وعلى تغيير
الاشخاص عن صورها الاصلية وخلقتها الاولية ومنهم من انكر هذه الاحوال وقال انه لا قدرة لها على شي من هذه الاحوال
اما اصحابنا فقد اقاموا الدلالة على ان القدرة على الايجاد والتكوين والاحداث ليست الا لله فبطلت هذه المذاهب كلها
بالكلية واما المعتزلة فقد سلموا ان الانسان قادر على ايجاد بعض الحوادث فلا جرم صاروا محتاجين الى بيان ان هذه الشياطين
لا قدرة لها على خلق الاجسام والحياة ودليلهم هو انهم قالوا الشيطان جسم وكل جسم فانه قادر بالقدرة ولا تصلح لايجاد الاجسام
فهذه مقدمات ثلاث **فالمقدمة الاولى** ان الشيطان جسم فقد بنوا هذه المقدمة على ان ما سوى الله اما متحيز واما
حال في المتحيز وليس لهم في اثبات هذه المقدمة شبهة فضلا عن حجة **واما المقدمة الثانية** وهي قولهم الجسم انما
ان يكون قادرا بالقدرة فقد بنوا هذا على وجوب مشاركة الاجسام فيما يستلزم مماثلة فلو كان شي منها قادرا لذاته
لكان الكل قادرا لذاته وبنوا هذه المقدمة على تماثل الاجسام **واما المقدمة الثالثة** وهي قولهم هذه القدرة
التي لنا لا تصلح لخلق الاجسام فوجب ان لا تصلح القدرة الحادثة لخلق الاجسام وهذا ايضا ضعيف لانه يقال لهم لم لا يجوز حصول
قدرة مخالفة لهذه القدرة الحاصلة لنا او تكون تلك القدرة صالحة لخلق الاجسام فانه لا يلزم من عدم وجود الشي في الحال
امتناع وجوده فهذا تمام الكلام في هذه المسالة **المسئلة الثالثة عشر** اختلفوا في ان الجن هل يعلمون الغيب
وقد بين الله تعالى في كتابه انهم بقوا في قيد سليمان وحبسه بعد موته مدة وما كانوا يعلمون موته وذلك يدل على انهم لا يعلمون
الغيب ومن الناس من يقول انهم يعلمون الغيب ثم اختلفوا فقال بعضهم ان فيهم من يصعد الى السموات او يقرب منها ويتلقى بعض
تلك الغيوب عن السنة الملايكة ومنهم من قال ان لهم طرقا اخرى في معرفة الغيوب واعلم ان فتح الباب في مثل هذه المباحث
لا يفيد الا الظنون والحسبانات والعالم بحقايقها هو الله سبحانه وتعالى **الركن الخامس** من اركان مباحث
الاستعاذة المطالب التي لاجلها يستعاذ اعلم انا قد بينا ان حاجات العبد غير متناهية فلا خير من الخيرات الا وهو محتاج
الى تحصيله ولا شر من الشرور الا وهو محتاج الى دفعه وابطاله فقوله اعوذ بالله يتناول دفع جميع الشرور الروحانية
والجسمانية ولما كانت امورا غير متناهية ونحن ننبه على معاقدها فنقول الشرور اما ان تكون من باب الاعتقادات الحاصلة

في القلوب واما ان يكون من باب الاعمال في الابدان اما القسم الاول فقد دخل فيه جميع العقايد الباطلة واعلم ان اقسام
المعلومات غير متناهية فان كل واحد منا يمكن ان يعتقد اعتقادا صحيحا صوابا ويمكن ان يعتقد اعتقادا فاسدا خطا ويدخل
في هذه الجملة مذاهب فرق الضلال في العالم وهي اثنان وسبعون من هذه الامة وسبعماية واكثر خارج هذه الامة
فقوله اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها واما ما يتعلق بالاعمال البدنية فهي على قسمين منها ما يفيد المضار الدينية
ومنها ما يفيد المضار الدنيوية اما المضار الدينية فهي كل ما نهى الله تعالى عنه في جميع اقسام التكاليف وضبطها كالمتعذر
وقوله اعوذ بالله يتناول كلها واما ما يتعلق بالمضار الدنيوية فهي جميع الالام والاسقام والحرق والغرق والفقر والزمانة
والعمى وانواعها يقرب ان تكون غير متناهية فقوله اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها والحاصل ان قوله
اعوذ بالله يتناول ثلاثة اقسام كل واحد منها يجري مجرى ما لا نهاية له اولها الجهل ولما كانت اقسام المعلومات غير
متناهية كانت انواع الجهالات غير متناهية فالعبد يستعيذ منها ويدخل في هذه الجملة مذاهب اهل الكفر واهل البدعة
على كثرتها وثانيها الفسق ولما كانت انواع التكاليف كثيرة جدا وكتب الاحكام كثيرة جدا محتوية عليها كان اعوذ بالله
متناولا لكلها وثالثها المكروهات والافات والمخافات ولما كانت اقسامها وانواعها غير متناهية فقوله اعوذ بالله متناول
لكلها ومن اراد ان يحيط بها فليطالع كتب الطب حتى يعرف في كل واحد من الاعضا انواعا من الالام والاسقام ويجب على العاقل
اذا اراد ان يقول اعوذ بالله فانه يستحضر في ذهنه هذه الاجناس الثلاثة وتقسيم كل واحد من هذه الاجناس الى انواعها
وانواع انواعها ويبالغ في ذلك التقسيم والتفصيل ثم اذا استحضر تلك الانواع التي لا حد لها ولا عد لها في خياله ثم عرف
ان قدرة جميع الخلايق لا تفي بدفع هذه الاقسام على كثرتها فحينيذ يحمله طبعه وعقله على ان يلتجي الى القادر على
ما لا نهاية له من المقدورات فيقول عند ذلك اعوذ بالقادر على كل المقدورات من جميع اقسام الافات والمخافات
ولنقتصر على هذا القدر من المباحث في هذا الباب والله الهادي الى الصواب واليه المرجع والماب والله تعالى اعلم

الباب الثالث في اللطايف المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم

النكتة الاولى قوله اعوذ عروج من الخلق الى الخالق ومن الممكن الى الواجب وهذا الطريق متعين في
اول الامر لانه في اول الامر لا طريق الى معرفة الاله الا بان يستدل باحتياج الخلق على وجود الحي الغني القادر فقوله اعوذ
اشارة الى الحاجة التامة وانه لولا الاحتياج لما كان في الاستعاذة فايدة وقوله بالله اشارة الى الغنى التام للحق فقول العبد
اعوذ اقرار على نفسه بالفقر والحاجة وقوله بالله اقرار بامرين احدهما بان الحق قادر على تحصيل كل الخيرات ودفع كل
الافات والثاني ان غيره غير موصوف بهذه الصفة فلا دافع للحاجات الا هو ولا معطي للخيرات الا هو فعند مشاهدة هذه
الحالة يفر العبد من نفسه ومن كل شي سواه فيشاهد في هذا الفرار سر قوله ففروا الى الله وهذه الحالة تحصل عند
قوله اعوذ بالله ثم اذا وصل الى غيبة الحق وصار غرقا في نور جلال الحق شاهد قوله قل الله ثم ذرهم في خوضهم فعند ذلك يقول
اعوذ بالله **النكتة الثانية** ان قوله اعوذ بالله اعتراف بعجز النفس وبقدرة الرب وهذا يدل على انه
لا وسيلة الى القرب من حضرة الله الا بالعجز والانكسار ومن الكلمات النبوية قوله عليه الصلاة والسلام من عرف نفسه
فقد عرف ربه والمعنى من عرف نفسه بالضعف والقصور عرف ربه بانه هو القادر على كل مقدور ومن عرف نفسه بالجهل
فقد عرف ربه بالفضل والعدل ومن عرف نفسه باختلال الحال عرف ربه بالكمال والجلال **النكتة الثالثة**
ان الاقدام على الطاعات لا يتيسر الا بعد الفرار من الشيطان وذلك هو الاستعاذة الا ان هذه الاستعاذة نوع من انواع الطاعة
فان كان الاقدام على الطاعة لا يكون الا بعد الفرار من الشيطان وجب تقديم الاستعاذة عليها فافتقرت الاستعاذة الى تقديم
استعاذة اخرى ولزم التسلسل وان كان الاقدام على الطاعة لا يحتاج الى تقديم الاستعاذة عليها لم يكن في الاستعاذة فايدة
فكان يوجب الانسان بما لا نهاية له وذلك ليس في وسعك الا انك اذا عرفت هذه الحالة فقد عرفت قصورك وشاهدت
عجزك واعترفت بقصورك فانا اعينك على الطاعة واعلمك كيفية الخوض فيها فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم **النكتة
الرابعة** ان سر الاستعاذة هو الالتجاء الى القادر ليدفع الافات عنك ثم ان اجل الامور التي يلقي الشيطان وسوسته فيها
قراة القران لان من قرا القران ونوى به عبادة الرحمن وتفكر في وعده ووعيده واياته وبيناته ازدادت رغبته في
الطاعات ورهبته عن المحرمات فلهذا السبب صارت قراة القران من اعظم الطاعات فلا جرم كان سعي الشيطان في الصد عنه
ابلغ فكان احتياج العبد الى من يصونه عن شر الشيطان اشد فلهذا الحكم اختصت قراة القران بالاستعاذة **النكتة
الخامسة** الشيطان عدو الانسان ثم كما قال ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا والرحمن مولى الانسان وخالقه ومصلح

مهما انه ثم ان الانسان عند شروعه في الطاعات والعبادات خاف العدو فاجتهد ان يجري مرضاة مالكه ليخلصه من ظلال ذلك العدو فلما وصل الى الحصن وشاهد انواع البهجة والكرامة نسي العدو واقبل بالكلية على خدمة الحبيب فالمقام الاول عند الفرار هو قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم والثاني هو الاستقرار في حضرة الملك الجبار فهو قوله بسم الله الرحمن الرحيم **النكتة السادسة** قال الله تعالى لا يمسه الا المطهرون فالقلب لما تعلق بغير الله واللسان لما جرى بذكر غير الله حصل فيه نوع من اللوث فلا بد من استعمال الطهور فلما قال اعوذ بالله حصل الطهور فعند ذلك يستعد للصلاة الحقيقية وهي ذكر الله تعالى فيقول بسم الله **النكتة السابعة** قال ارباب الاشارات لك عدوان احدهما ظاهر والآخر باطن وانت مامور بمحاربتهما قال الله تعالى في العدو الظاهر قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وقال في العدو الباطن ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا فكانه تعالى قال اذا حاربت عدوك الظاهر كان مددكم الملك كما قال تعالى يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين واذا حاربت عدوك الباطن كان مددكم الملك قال تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وايضا فمحاربة العدو الباطن اولى من محاربة العدو الظاهر لان الظاهر ان وجد فرصة ففي متاع الدنيا والعدو الباطن ان وجد فرصة ففي الدين واليقين وايضا فالعدو الظاهر ان غلبنا كنا ماجورين والعدو الباطن ان غلبنا كنا مفتونين وايضا فمن قتله العدو الظاهر كان شهيدا ومن قتله العدو الباطن كان طريدا فكان الاحتراز عن شر العدو الباطن اولى وذلك لا يكون الا بان يقول الرجل بقلبه ولسانه اعوذ بالله من الشيطان الرجيم **النكتة الثامنة** ان قلب المؤمن اشرف البقاع فلا تجد ديارا طيبة ولا بساتين عامرة ولا رياضا خضرة الا وقلب المؤمن اشرف منها بل قلب المؤمن كالمرآة في الصفا بل فوق المرآة لان المرآة لو غطي عليها حجاب لم ير فيها شيء وقلب المؤمن اشرف منها بل قلب المؤمن لا تحجبه السموات السبع والكرسي والعرش كما قال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب بل القلب مع من الحجب يطالع جلال الربوبية ويحيط علما بالصفات الصمدية ومما يدل على ان القلب اشرف البقاع وجوه **الاول** انه عليه الصلاة والسلام قال القلب روضة من رياض الجنة وما ذاك الا انه صار مكان عبد صالح منيب فاذا كان القلب سرير المعرفة لله وعرشا للالهية وجب ان يكون القلب اشرف البقاع **الثاني** كان الله تعالى يقول يا عبدي قلبك بستاني وجنتي بستانك فلما لم تبخل علي ببستانك بل انزلت معرفتي فيه فكيف ابخل ببستاني عليك وكيف امنعك منها **الثالث** انه تعالى حكى كيفية نزول العبد في بستان الجنة فقال في مقعد صدق عند مليك مقتدر ولم يقل عند المليك كانه قال انا في ذلك اليوم اكون مليكا مقتدرا وعبيدي يكونون ملوكا الا انهم يكونون تحت قدرتي اذا عرفت هذه المقدمة فنقول كانه تعالى يقول يا عبدي اني جعلت جنتي لك وانت جعلت جنتك لي لكنك ما انصفتني فهل رايت جنتي الآن وهل دخلتها فيقول العبد لا يا رب فيقول تعالى وهل دخلت جنتك فلا بد وان يقول العبد نعم يا رب فيقول تعالى انك ما دخلت بعد جنتي ولكن لما قرب دخولك اخرجت الشيطان من جنتي لاجل نزولك وقلت له اخرج منها مذءوما مدحورا فانا اخرجت عدوك قبل نزولك وانما انت بعد نزولي في بستانك سبعين سنة فكيف يليق بك ان لا تخرج عدوي ولا تطرده فعند هذا يجيب العبد ويقول الهي انت قادر على اخراجه من جنتك واما انا فعاجز ضعيف ولا اقدر على اخراجه فيقول الله تعالى العاجز اذا دخل في ضمان الملك القادر قدر فادخل في حمايتي حتى تقدر على اخراج العدو من جنة قلبك فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم **فان قيل** فاذا كان العبد بستان الله فلماذا لا يخرج الشيطان عنه **قلنا** قال اهل الاشارة كانه تعالى يقول للعبد انت الذي انزلت سلطان المعرفة في حجرة قلبك ومن اراد ان ينزل سلطانا في حجرة نفسه وجب عليه ان يكنس تلك الحجرة وان ينظفها ولا يجب على السلطان تلك الاعمال فنظف انت حجرة قلبك من لوث الوسوسة فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم **النكتة التاسعة** كانه يقول يا عبدي ما انصفتني اتدري لاي شيء تكدر ما بيني وبين الشيطان انه كان يعبدني مثل عبادة الملائكة وكان في الظاهر مقرا بالهيتي وانما تكدر ما بيني وبينه لاني امرته بالسجود لابيك آدم فامتنع فلما تكبر نفسه عن خدمتي وهو في الحقيقة ما عادى اباك وانما امتنع عن خدمته ثم انه يعاديك منذ سبعين سنة وانت تحبه وهو يخالفك في كل الخيرات وانت توافقه في كل المرادات فاترك هذه الطريقة المذمومة واظهر عداوته وقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم **النكتة العاشرة** اما نظرت في قصة ابيك آدم فانه اقسم انه لمن الناصحين ثم كان عاقبة ذلك الامر انه سعى في اخراجه من الجنة وغشه واغواه واما انت فقد اقسم انه يضلك ويغويك فقال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاذا كانت هذه معاملته مع من اقسم انه ناصحه فكيف تكون معاملته مع من اقسم انه يضله ويغويه **النكتة الحادية عشر** انما قال اعوذ بالله

ولم يذكر اسما آخر بل ذكر قوله الله لان هذا الاسم ابلغ في كونه زاجرا عن المعاصي من سائر الاسماء والصفات لان الاله هو المستحق للعبادة ولا يكون كذلك الا اذا كان قادرا عليما حكيما فقوله اعوذ بالله جار مجرى ان يقول اعوذ بالعالم القادر الحكيم وهذه الصفات هي النهاية في الزجر وذلك لان السارق يعلم قدرة السلطان وقد يسرق ماله لان السارق عالم بان ذلك السلطان وان كان قادرا ولكنه غير عالم فالقدرة وحدها غير كافية في الزجر بل لا بد معها من العلم وايضا القدرة والعلم لا يكفيان في حصول الزجر لان الملك اذا راى منكرا الا انه لا ينهى عن المنكر لم يكن حضوره مانعا منه اما اذا حصلت القدرة وحصل العلم وحصلت الحكمة المانعة من القبائح فهاهنا يحصل الزجر الكامل فاذا قال العبد اعوذ بالله فكانه قال اعوذ بالقادر العليم الحكيم الذي لا يرضى بشيء من المنكرات فلا جرم يحصل الزجر التام **النكتة الثانية عشر** لما قال العبد اعوذ بالله من الشيطان الرجيم دل ذلك على انه لا يرضى بان يجاور الشيطان وانما لم يرض بذلك لان الشيطان عاص وعصيانه لا يضر هذا المسلم في الحقيقة فاذا كان العبد لا يرضى ان العاصي يجاوره فبان لا يرضى بمجاورة المعصية اولى **النكتة الثالثة عشر** الشيطان اسم والرجيم صفة ثم انه تعالى لم يقتصر على الاسم بل ذكر الصفة فكانه تعالى يقول ان هذا الشيطان بقي في الخدمة الوفا من السنين فهل سمعت انه ضرنا او فعل شيئا يسوءنا ثم انا مع ذلك رجمناه حتى طردناه واما انت فلو جلس هذا الشيطان معك لحظة واحدة لالقاك في النار الخالدة فكيف لا تشتغل بطرده ولعنه فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم **النكتة الرابعة عشر** لقائل ان يقول لم لا قيل اعوذ بالملائكة مع ان ادون ملك من الملائكة يكفي في دفع الشيطان فما السبب في ان جعل ذكر هذا الكلب في مقابلة ذكر الله تعالى وجوابه كانه تعالى يقول انه يراك وانت لا تراه بدليل قوله تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم فانما نفذ كيده فيكم لانه يراكم وانتم لا ترونه فتمسكوا بمن يرى الشيطان ولا يراه وهو الله تعالى فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم **النكتة الخامسة عشر** ادخل الالف واللام في الشيطان ليكون تعريفا للجنس لان الشياطين كثيرة مرئية وغير مرئية وربما المرئي كان اشد حكي عن بعض المذكورين انه قال في مجلسه ان الرجل اذا اراد ان يتصدق فانه ياتيه سبعون شيطانا فيتعلقون بيديه ورجليه وقلبه فيمنعونه من الصدقة فسمع بعض القوم ذلك فقال اني اقاتل هؤلاء السبعين وخرج من المسجد فاتى منزله وملأ ذيله من الحنطة واراد ان يخرج فيتصدق به فوثبت زوجته فجعلت تنازعه وتجاذبه حتى اخرجت ذلك من ذيله فرجع الرجل خائبا الى المسجد فقال له المذكر ماذا عملت فقال هزمت السبعين فجاءت امهم فهزمتني واما ان جعلنا الالف واللام للعهد فهو ايضا جائز لان جميع المعاصي برضى هذا الشيطان والراضي يجري مجرى الفاعل له وان استبعدت ذلك فاعرفه بالمسالة الشرعية قال ابو حنيفة قراءة الامام قراءة للمقتدي من حيث رضي بها وسكت خلفه **النكتة السادسة عشر** الشيطان ماخوذ من شطن اذا بعد فحكم عليه بكونه بعيدا واما المطيع فقريب قال الله تعالى واسجد واقترب والله قريب منك قال الله تعالى واذا سالك عبادي عني فاني قريب واما الرجيم فهو المرجوم لكونه مرميا بسهم اللعن والشقاوة واما انت فموصول بحبل السعادة قال الله تعالى والزمهم كلمة التقوى فدل هذا على انه جعل الشيطان بعيدا مرجوما وجعلك قريبا موصولا ثم انه تعالى اخبر انه لا يجعل الشيطان الذي هو بعيد قريبا لانه تعالى قال ولن تجد لسنة الله تحويلا فاعرف انه لما جعلك قريبا فانه لا يطردك ولا يبعدك عن فضله ورحمته **النكتة السابعة عشر** قال الصادق انه لا بد قبل القراءة من التعوذ واما سائر الطاعات فانه لا يتعوذ فيها والحكمة فيه ان العبد قد ينجس لسانه بالكذب والغيبة والنميمة فامر الله تبارك وتعالى العبد بالتعوذ ليصير لسانه طاهرا فيقرأ بلسان طاهر كلاما انزل من رب طيب طاهر **النكتة الثامنة عشر** الشيطان عدوك وانت عنه غافل قال الله جل جلاله انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم فعلى هذا لك عدو غائب وحبيب غالب لقول الله سبحانه وتعالى والله غالب على امره فاذا قصدك العدو الغائب فافزع الى الحبيب الغالب والله سبحانه الموفق الهادي

الباب الرابع من المسائل الملحقة بقوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم

المسألة الاولى فرق بين ان يقال اعوذ بالله وبين ان يقال بالله اعوذ فان الاول لا يفيد الحصر والثاني يفيد فلم ورد الامر بالاول دون الثاني مع انا بينا ان الثاني اكمل وايضا جاء قوله الحمد لله وجاء ايضا قوله لله الحمد اما هاهنا فقد جاء قوله اعوذ بالله وما جاء بالله اعوذ فما الفرق **المسألة الثانية** قوله اعوذ بالله لفظه الخبر ومعناه الدعاء والتقدير اللهم اعذني الا ترى انه قال واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان كقوله استغفر الله اي اللهم اغفر لي والتعذير لا فائدة فيه انما الفائدة في ان يعيذه الله فما السبب في انه قال اعوذ بالله ولم يقل اعذني والجواب ان بين الرب وبين العبد عهدا كما قال تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم

فكان العبد يقول انا مع لوم الانسانية ونقص البشرية وفيت بعهد عبوديتي حيث قلت اعوذ بالله فانت مع نهاية
الكرم وغاية الفضل والرحمة اولى بان تفي بعهد الربوبية فتقول اني اعيذك من الشيطان الرجيم **المسئلة
الثالثة** اعوذ فعل مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال فهل هو حقيقة فيهما او الحق انه حقيقة في الحال
مجاز في الاستقبال وانما يخص به بحرف السين وسوف **المسئلة الرابعة** لم وقع الاشتراك بين الحال
والاستقبال ولم يقع بين الماضي **المسئلة الخامسة** كيف المشابهة بين المضارع وبين الاسم **المسئلة
السادسة** كيف العامل فيه ولا شك انه مفعول فما هو **المسئلة السابعة** قوله اعوذ يدل على ان العبد
مستعيذ في الحال وفي كل المستقبل وهو الكمال فهذا يدل على ان هذه الاستعاذة باقية في الجنة **المسئلة
الثامنة** اعوذ حكاية عن النفس ولا بد من الاقوال الاربعة المذكورة اما المباحث المتعلقة في قوله اعوذ بالله
ففي كسر الباء في قوله بالله باء الالصاق وفيه مسائل **المسئلة الاولى** البصريون سموها باء الالصاق
والكوفيون يسمونها باء الالة ويسميها قوم باء التضمين واعلم ان حاصل الكلام ان هذه الباء متعلقة بفعل
لا محالة والفائدة فيه انه لا يمكن الصاق ذلك الفعل بنفسه الا بواسطة الشيء الذي دخل عليه هذا الباء فهو
باء الالصاق لكونه سببا للالصاق وباء الالة لكونه داخلا على الشيء الذي هو الالة **المسئلة الثانية**
اتفقوا على انه لا بد فيه من اضمار فعل فانك اذا قلت بالقلم لم يكن ذلك كلاما بل لا بد وان تقول كتبت بالقلم
وذلك يدل على ان هذا الحرف يتعلق بمضمر ونظيره قوله بالله لافعلن ومعناه احلف بالله لافعلن فحذف احلف لدلالة
الكلام عليه فكذا هاهنا ويقول الرجل لمن يستأذنه في سفره على اسم الله اي سر على اسم الله **المسئلة الثالثة**
لما ثبت انه لا بد من الاضمار فنقول الحذف في هذا المقام افصح والسبب فيه انه لو وقع التصريح بذلك المضمر لاختص
قوله اعوذ بالله بذلك الحكم المعين اما عند الحذف فانه يذهب الوهم كل مذهب ويقع في الخاطر ان جميع المهمات لا تتم
الا بواسطة الاستعاذة بالله والا عند الابتداء باسم الله ونظيره انه قال الله اكبر ولم يقل انه اكبر من الشيء الفلاني
لاجل ما ذكرناه من افادة العموم كذا هاهنا **المسئلة الرابعة** قال سيبويه لم يكن لهذا الباء عمل الا الكسر
فكسرت لهذا السبب **فان قيل** كاف التشبيه ليس لها عمل الا الكسر لانها ليست مكسورة بل مفتوحة **قلنا**
كاف التشبيه قائم مقام الاسم وهو في العمل ضعيف اما الحرف فلا وجود له الا بحسب هذا الاثر فكان فيه كلاما قويا
المسئلة الخامسة الباء قد تكون اصلية كقوله تعالى قل ما كنت بدعا من الرسل وقد تكون زائدة وهي على اربعة
اوجه **احدها** الالصاق وهي قوله اعوذ بالله وقوله بسم الله **وثانيها** للتبعيض عند الشافعي رضي الله تعالى عنه
وثالثها لتاكيد النفي كقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد **ورابعها** للتعدية كقوله تعالى ذهب الله بنورهم
اي اذهب نورهم **وخامسها** الباء بمعنى في يقال حل باعدائك ما حل بي اي حل في اعدائك واما باء القسم
وهو قوله بالله فهو من جنس باء الالصاق **المسئلة السادسة** قال بعضهم الباء في قوله فامسحوا برؤسكم
زائدة والتقدير فامسحوا رؤسكم وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه انها تفيد التبعيض وحجة الشافعي رضي الله تعالى
عنه وجوه **الاول** ان هذه الباء اما ان تكون لغوا او مفيدا فالاول باطل لان الحكم بان كلام رب العالمين واحكم الحاكمين
لغو في غاية البعد ولان المقصود من الكلام اظهار الفائدة فحمله على اللغو على خلاف الاصل فثبت انه يفيد فائدة
وكل من قال ذلك قال تلك الفائدة هي التبعيض **الثاني** ان الفرق بين قوله مسحت يدي بالمنديل وبين قوله
مسحت المنديل ان الثاني يكفي في صدقه ما اذا مسح بجزء من اجزاء المنديل **الثالث** ان بعض اهل
اللغات قال الباء للتبعيض وانكره بعضهم لكن رواية الاثبات راجحة فثبت ان الباء تفيد التبعيض ومقدار ذلك البعض
غير مذكور فوجب ان يفيد اي مقدار يسمى بعضا فوجب الاكتفاء بمسح اقل جزء من الراس وهذا قول الشافعي
والاشكال عليه انه تعالى قال وامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فوجب ان يكون مسح اقل جزء من اجزاء الوجه واليد كافيا
في التيمم باقل جزء من الاجزاء الا ان عند الشافعي الزيادة على النص ليست نسخا ففي مسالة التيمم وجد دليل يدل
على الاستيعاب فاوجب الاتمام لسائر الدلائل وفي مسح الراس لم يوجد دليل يدل على وجوب الاتمام فاكتفينا بالقدر المذكور
في هذا النص **المسئلة السابعة** فرع اصحاب ابي حنيفة على باء الالصاق مسائل **احدها** قال محمد في
الزيادات اذا قال الرجل لامرأته انت طالق بمشيئة الله تعالى لا يقع الطلاق وهو كقوله انت طالق ان شاء الله ولو قال
لمشيئة الله يقع لانه اخرجه مخرج التعليل وكذلك انت طالق بارادة الله لا يقع الطلاق ولو قال لارادة الله يقع اما اذا

قال

قال انت طالق بعلم الله او لعلم الله فانه يقع الطلاق في الوجهين ولا بد من الفرق **وثانيها** في كتاب الايمان لو قال
ان خرجت من هذه الدار الا باذني فانت طالق فانه يحتاج في كل مرة الى اذنه ولو قال ان خرجت الا ان اذن لك فاذنك
مرة يكفي ولا بد من الفرق **وثالثها** لو قال لامرأته طلقي نفسك ثلثا بالف فطلقت نفسها واحدة وقعت بثلث
الالف وذلك ان الباء هاهنا تدل على البدلية فيوزع البدل على المبدل فصار بازاء كل طلقة ثلث الالف ولو قال
طلقي نفسك ثلثا على الف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شيء عند ابي حنيفة لان لفظة على كلمة شرط ولم يوجد الشرط
وعند صاحبيه يقع واحدة بثلث الالف **قلت** هاهنا مسائل كثيرة متعلقة بالباء **ا** قال ابو حنيفة
الثمن انما يتميز عن المثمن بدخول حرف الباء عليه فاذا قلت بعت كذا بكذا فالذي دخل عليه حرف الباء هو الثمن فقط
وعلى هذا الفرق يبني مسئلة البيع الفاسد فانه اذا قال بعت هذا الكرباس بمن من الخمر صح البيع وانعقد فاسدا
واذا قال بعت هذا الخمر بهذا الكرباس لم يصح والفرق ان في الصورة الاولى الخمر ثمن وفي الصورة الثانية
الخمر مثمن وجعل الخمر ثمنا جائز اما جعله مثمنا فلا يجوز **ب** قال الشافعي اذا قال بعت منك هذا الثوب بهذا
الدرهم تعين ذلك الدرهم وعند ابي حنيفة لا يتعين **ج** قال الله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم
بان لهم الجنة فجعل الجنة ثمنا للنفس والمال **د** من اصول الفقه الباء تدل على السبب قال الله تعالى ذلك بانهم
شاقوا الله هاهنا الباء دلت على السببية وقيل عليه انه لا يصح لانه لا يجوز ادخال لفظ الباء على السبب فيقال
ثبت هذا الحكم بهذا السبب **ه** اذا قلنا الباء تفيد السببية فما الفرق بين باء السببية ولام السببية
لا بد من بيانه **و** والباء في قوله سبحانك اللهم وبحمدك لا بد من البحث عنه فانه لا بد من بيان ان هذا الباء بماذا تعلق
وكذا البحث عن قوله ونحن نسبح بحمدك فانه يجب البحث عن هذا الباء **ز** قيل كل العلوم مندرج في الكتب الاربعة وعلومها
في القران وعلوم القران في الفاتحة وعلوم الفاتحة في بسم الله الرحمن الرحيم وعلومها في الباء من بسم الله
قلت لان المقصود من كل العلوم وصول العبد الى الرب وهذا الباء باء الالصاق فهي تلصق العبد بالرب
فهو كمال المقصود

النوع الثالث من مباحث هذا الباب

مباحث حروف الجر فان هذه الكلمة اشتملت على نوعين منها احدهما الباء وثانيها لفظ من فنقول في لفظ من مباحث
ا انك تقول اخذت المال من ابنك فتكسر النون ثم تقول اخذت المال من الرجل فتفتح النون فها هنا اختلف اخر هذه الكلمة
واذا اختلفت الاحوال دلت على اختصاص كل حالة بهذه الحركة فها هنا اختلف اخر هذه الكلمة لا لاختلاف العوامل فانه لا معنى
للعامل الا الامر الدال على استحقاق هذه الحركات فوجب كون هذه الكلمة معربة **ب** كلمة من وردت على وجوه اربعة
ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين والزيادة **ج** قال المبرد الاصل في ابتداء الغاية والبواقي مفرعة عليه **د** انكر
بعضهم كونها زائدة واما قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم فقد بينوا انه يفيد فائدة زائدة مكانه ثم قال يغفر لكم بعض
ذنوبكم ومن غفر كل البعض منه فقد غفر له **ه** الفرق بين من وبين عن لا بد من ذكره **و** قال الشيطان ثم لاتينهم
من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم وفيه سؤالان **الاول** لم خص الاولين بلفظ من والثالث والرابع
بلفظ عن **الثاني** لما ذكر الشيطان الاتيان بلفظ من ولفظ عن فلم جاءت الاستعاذة بلفظ من فقال اعوذ بالله من
الشيطان ولم يقل عن الشيطان

الفرع الرابع من مباحث هذا الباب

الشيطان مبالغة في الشيطنة كما ان الرحمن مبالغة في الرحمة والرجيم في حق الشيطان فعيل بمعنى فاعل اذا عرفت
هذا فهذه الكلمة تقتضي الفرار من الشيطان الرجيم الى الرحمن الرحيم وهذا يقتضي المساواة بينهما وهذا قول الثنوية
الذين يقولون ان الله وابليس اخوان الا ان الله هو الاخ الكريم الرحيم الفاضل وابليس هو الاخ اللئيم الخسيس
المؤذي فالعاقل يفر من هذا الشرير الى ذلك الخير **ب** الاله هل هو رحيم كريم فان كان رحيما كريما فاي فائدة في الرجوع
اليه والاستعاذة به من شر الشيطان **ج** الملائكة في السماء هل يقولون اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان ذكروه
فانما يستعيذون من شرور انفسهم لا من شرور الشياطين **د** اهل الجنة في الجنة هل يقولون اعوذ بالله **ه** الانبياء
والصديقون لم يقولوا اعوذ بالله مع ان الشيطان اخبر انه لا تعلق له بهم في قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا
عبادك منهم المخلصين والشيطان اخبر انه لا تعلق له بهم الا في مجرد الدعوة حيث قال وما كان لي عليكم من سلطان
الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم وانما الانسان هو الذي القى نفسه في البلاء فكانت
استعاذة الانسان من شر نفسه اهم والزم من استعاذته من شر الشيطان فلم راعى جانب الاضعف وترك

جانبًا لاهم

الكتاب الثاني في مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه ابواب

الباب الاول في مسائل جارية مجرى المقدمات وفيه مسائل

المسئلة الاولى قد بينا ان الباء في بسم الله متعلق بمضمر فنقول هذا المضمر يحتمل ان يكون اسما وان يكون فعلا وعلى التقديرين فيجوز ان يكون متقدما وان يكون متاخرا فهذه اقسام اربعة اما اذا كان متقدما وكان فعلا فكقولك ابدا بسم الله واما اذا كان متقدما وكان اسما فكقولك ابتدا الكلام بسم الله واما اذا كان متاخرا وكان فعلا فكقولك بسم الله ابدا واما اذا كان متاخرا وكان اسما فكقولك بسم الله ابتدا الكلام ويجب البحث ها هنا عن شيئين الاول ان التقديم اولى ام التاخير فنقول كلاهما وارد في القران اما التقديم فكقوله بسم الله مجراها واما التاخير فكقوله اقرا باسم ربك واقول التقديم عندي اولى ويدل عليه وجوه **الاول** انه تعالى قديم واجب الوجود لذاته فيكون وجوده سابقا على وجود غيره والسابق بالذات يستحق السبق بالذكر **الثاني** قال تعالى هو الاول والاخر وقال لله الامر من قبل ومن بعد **الثالث** ان التقديم في الذكر ادخل في التعظيم **الرابع** انه تعالى قال اياك نعبد واياك نستعين فها هنا الفعل متاخر عن الاسم فوجب ان يكون في قوله بسم الله كذلك فيكون التقدير بسم الله ابتدي **الخامس** سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله تعالى يقول سمعت الشيخ ابا القاسم الانصاري يقول حضر الشيخ ابو سعيد ابن ابي الخير الميهني مع الشيخ الاستاذ ابي القاسم القشيري فقال الاستاذ القشيري المحققون قالوا ما راينا شيئا الا وراينا الله بعده فقال الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير ذاك مقام المريدين اما المحققون فانهم ما راوا شيئا الا وكانوا قد راوا الله قبله **قلت** وتحقيق الكلام ان الانتقال من المخلوق الى الخالق اشارة الى برهان الان والنزول من الخالق الى المخلوق برهان اللم ومعلوم ان برهان اللم اشرف واذا ثبت هذا فمن اضمر الفعل اولا فكانه انتقل من رؤية فعله الى رؤية وجوب الاستعانة بالله ومن قال اعوذ بالله ثم اضمر الفعل ثانيا فكانه راى وجوب الاستعانة بالله ثم نزل منه الى احوال نفسه

المسئلة الثانية اضمار الفعل اولى ام اضمار الاسم قال الشيخ ابو بكر الرازي تلاوة القران تدل على ان المضمر هو الفعل وهو الامر لانه تعالى قال اياك نعبد واياك نستعين والتقدير قولوا اياك نعبد واياك نستعين فكذلك قوله بسم الله الرحمن الرحيم التقدير قولوا بسم الله واقول للقائل ان يقول بل اضمار الاسم اولى لانا اذا قلنا تقدير الكلام بسم الله ابتدا كل شي كان هذا اخبارا عن كونه مبدا في ذاته لجميع الحوادث وخالقا لجميع الكائنات سواء قاله قائل او لم يقله وسواء ذكره ذاكر او لم يذكره ولا شك ان هذا الاحتمال اولى وتمام الكلام يجي في بيان ان الاولى ان يقال قولوا الحمد لله او الاولى ان يقال الحمد لله لان قوله الحمد لله اخبار عن كونه في نفسه مستحقا للحمد سواء قاله قائل او لم يقله

المسئلة الثالثة الجر حصل بشيئين احدهما بالحرف كما في قوله بسم الله والثاني بالاضافة كما في قوله الله من قوله بسم الله واما الجر الحاصل في لفظة الرحمن الرحيم فانما حصل لكون الوصف تابعا للموصوف في الاعراب فها هنا ابحاث احدها ان حروف الجر لم اقتضت الجر وثانيها ان الاضافة لم اقتضت الجر وثالثها ان اقتضا الحرف اقوى ام اقتضا الاضافة ورابعها ان الاضافة على كم قسم تقع قالوا اضافة الشي الى نفسه محال فبقي ان تقع الاضافة بين الجزء والكل او بين الشي الخارج عن ذات الشي المنفصل عنه اما الاول فكقولك باب من حديد وخاتم من ذهب لان ذلك الباب بعض الحديد وذلك الخاتم بعض الذهب واما القسم الثاني فكقولك غلام زيد فان المضاف اليه مغاير للمضاف بالكلية واما اقسام النسب والاضافات فكانها خارجة عن الضبط والتعديد فان انواع النسب غير متناهية

المسئلة الرابعة كون الاسم للشي نسبة بين اللفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات المخصوصة التي هي المسمى وتلك النسبة معناها ان الناس اصطلحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشي المخصوص فكانهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا انا اردنا بها ذلك المعنى الفلاني فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لا جرم صحت اضافة الاسم الى المسمى هذا هو المراد من اضافة الاسم الى الله سبحانه وتعالى

المسئلة الخامسة قال ابو عبيد ذكر الاسم في قوله بسم الله صلة زائدة والتقدير بالله وانما ذكر لفظة الاسم اما للتبرك واما ان يكون فرقا بينه وبين القسم واقول المراد من قوله بسم الله قوله ابدا وابتدي باسم الله وكلام ابي عبيد ضعيف لانا لما امرنا بالابتدا فهذا الامر انما يتناول فعلا من افعالنا وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا فوجب ان يكون المراد ابدا بذكر الله وابدا باسم الله وايضا فالفائدة فيه انه كما ان ذات الله اشرف الذوات فكذلك ذكره اشرف الاذكار واسمه اشرف الاسما فكما انه في الوجود سابق على كل ما سواه وجب ان يكون ذكره سابقا على كل الاذكار وان يكون اسمه سابقا على كل الاسما وعلى هذا التقدير فقد حصل في لفظ

الاسم هذه الفوايد الجليلة

الباب الثاني فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتبة

اما المباحث المتعلقة بالقراءة ففي كثيرة وفيها مسائل

المسئلة الاولى اجمعوا على ان الوقف على قوله بسم ناقص قبيح وعلى قوله بسم الله او على قوله بسم الله الرحمن كاف صحيح وعلى قوله بسم الله الرحمن الرحيم تام واعلم ان الوقف لا بد وان يقع على احد هذه الاوجه الثلاثة وهو ان يكون ناقصا او كافيا او تاما فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه ناقص والوقف على كل كلام مفهوم المعاني الا ان ما بعده يكون متعلقا بما قبله يكون كافيا والوقف على كل كلام تام ويكون ما بعده منقطعا عنه يكون كلاما تاما ثم لقائل ان يقول قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام الا ان قوله الرحمن الرحيم ملك متعلق بما قبله لانها صفات والصفات تابعة للموصوفات فان جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها وحدها اية فلم لم يقولوا بسم الله الرحمن اية ثم يقولوا الرحيم اية ثانية وان لم يجز ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحيم اية مستقلة فهذا الاشكال لا بد من جوابه

المسئلة الثانية اطبق القراء على ترك تغليظ اللام في قوله بسم الله وفي قوله الحمد لله والسبب ان الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل لان الكسرة توجب التسفل واللام المفخم حرف متصاعد والانتقال من التسفل الى التصعد ثقيل وانما استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها في هذه الكلمة في حال كونها مرفوعة كقوله الله لطيف بعباده قل هو الله احد ان الله اشترى من المومنين انفسهم واموالهم

المسئلة الثالثة قالوا المقصود من هذا التفخيم امران الاول ان الفرق بينه وبين لفظ اللات في الذكر الثاني ان التفخيم مشعر بالتعظيم وهذا اللفظ يستحق المبالغة في التعظيم الثالث ان اللام الرقيقة انما تذكر بطرف اللسان واما اللام المغلظة فانما تذكر بكل اللسان فكان العمل فيه اكثر فكان ادخل في الثواب وايضا جا في التوراة يا موسى اجب ربك بكل قلبك فها هنا كان الانسان يذكر ربه بكل لسانه وهو يدل على انه يذكره بكل قلبه فلا جرم كان هذا ادخل في التعظيم

المسئلة الرابعة لقائل ان يقول نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطا وكنسبة السين الى الصاد فان الدال تذكر بطرف اللسان والطا تذكر بكل اللسان وكذلك السين تذكر بطرف اللسان والصاد تذكر بكل اللسان فثبت ان نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطا وكنسبة السين الى الصاد ثم انا راينا القوم قالوا الدال حرف والطا حرف اخر وكذلك السين حرف والصاد حرف اخر فكان الواجب ايضا ان يقولوا اللام الرقيقة حرف واللام الغليظة حرف اخر وانهم ما فعلوا ذلك ولا بد من الفرق

المسئلة الخامسة تشديد اللام من قولك الله للادغام لانه حصل هنا لامان الاولى لام التعريف وهي ساكنة والثانية لام الاصل فاذا التقى حرفان مثلان من الحروف كلها وكان اول الحرفين ساكنا والثاني متحركا ادغم الساكن في المتحرك ضرورة سواء كان في كلمتين او في كلمة واحدة اما في كلمتين فكما في قوله فما ربحت تجارتهم ما لهم من الله واما في الكلمة الواحدة فكما في هذه الكلمة واعلم ان الالف واللام والواو والياء ان كانت ساكنة امتنع اجتماع مثلين وامتنع الادغام من هذا السبب وان كانت متحركة واجتمع منها مثلان كان الادغام جائزا

المسئلة السادسة لارباب الاشارات والمجاهدات ها هنا دقيقة وهي ان لام التعريف ولام الاصل من لفظة الله اجتمعا فادغم احدهما في الثاني فسقط لام المعرفة وبقي لام لفظة الله وهذا كالتنبيه على ان المعرفة اذا اتصلت الى الحضرة المعروف سقطت المعرفة وبطلت وفنيت وبقي المعروف الازلي كما كان من غير زيادة ولا نقصان

المسئلة السابعة لا يجوز حذف اللام عن قولنا الله العظيم في اللفظ وجاز ذلك في ضرورة الشعر عند الوقوف عليه قال بعضهم

اقبل سيل جاء من عند الله • يحرد حرد الجنة المغلة •

ويتفرع على هذا الباب مسئلتان في الشريعة احداهما انه عند الحلف لو قال بله هل ينعقد يمينه ام لا قال بعضهم لا ينعقد لان قوله بله اسم للرطوبة فلا ينعقد اليمين به وقال الاخرون ينعقد اليمين به لان ذلك بحسب اصل اللغة جائز وقد نوى به الحلف فوجب ان ينعقد وثانيتهما لو ذكره على هذه الصفة عند الذبيحة هل يصح ذلك ام لا وثالثتها لو ذكر قوله الله في قوله الله اكبر هل ينعقد الصلاة به ام لا

المسئلة الثامنة لم يقل احد الله بالامالة الا قتيبة في بعض الروايات

المسئلة التاسعة تشديد الرا من قوله الرحمن الرحيم لاجل ادغام لام التعريف في الرا ولا خلاف بين القراء في لزوم ادغام لام التعريف في الكلام وهي ثلاثة عشر حرفا وهي الضاد والصاد والسين والشين والدال والذال والرا والزاي والطا والظا والتا والثا والنون كقوله تعالى التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر والعلة الموجبة لجواز هذا الادغام قرب المخرج فان اللام وكل هذه الحروف مخرجها من

طرف اللسان وما يقرب منه فحسن الادغام ولا خلاف بين القراء في امتناع ادغام لام التعريف فيما عدا هذه الثلاثة عشر كقوله العابدون الآمرون بالمعروف كلها بالاظهار وانما لم يجز الادغام فيها لبعد المخرج فانه اذا بعد مخرج الحرفين الاول عن الثاني ثقل النطق بهما دفعة فوجب تمكينهما وتمييز كل واحد منهما عن الآخر بخلاف الحرفين اللذين يقرب مخرجهما لان التمييز بينهما مشكل صعب **المسئلة العاشرة** اجمعوا على انه لا يمال لفظ الرحمن مرفوعا وفي جواز امالته مكسورا قولان للنحويين احدهما انه يجوز ولعله قول سيبويه وعلة جوازه انكسار النون بعد الالف والقول الثاني وهو الاظهر عند النحويين انه لا يجوز **المسئلة الحادية عشر** اجمعوا على ان اعراب الرحمن الرحيم هو الجر لكونهما صفتين للمجرور الا ان الرفع والنصب جائزان فيهما بحسب الحال اما الرفع فعلى تقدير بسم الله هو الرحمن واما النصب فعلى تقدير بسم الله اعني الرحمن الرحيم

النوع الثاني من مباحث هذا الباب

فيما يتعلق بالخط وفيه مسائل **المسئلة الاولى** طولوا الباء من بسم الله وما طولوها في سائر المواضع وذكروا في الفرق وجهين الاول انه لما حذفت الف الوصل بعد الباء طولوا هذه الباء ليدل طولها على الالف المحذوفة التي بعدها الا ترى انهم لما كتبوا اقرأ باسم ربك بالالف ردوا الباء الى صفتها الاصلية والثاني قال القتبي انما طولوا الباء لانهم ارادوا ان لا يستفتحوا كتاب الله الا بحرف معظم وكان عمر بن عبد العزيز يقول لكتابه طولوا الباء واظهروا السين ودوروا الميم تعظيما لكتاب الله **المسئلة الثانية** قال اهل الاشارة الباء حرف منخفض في الصورة فلما اتصلت بلفظة الله ارتفعت واستعلت فنرجو ان القلب لما اتصل بخدمة الله ان يرتفع حاله ويعلو شأنه **المسئلة الثالثة** حذفوا الالف في قوله بسم الله واثبتوها في قوله اقرأ باسم ربك والفرق من وجهين الاول ان كلمة بسم الله مذكورة في اكثر الاوقات عند اكثر الافعال فلاجل التخفيف حذفوا الالف بخلاف سائر المواضع فان ذكرها قليل الثاني قال الخليل انما حذفت الالف في قوله بسم الله لانها انما دخلت بسبب ان الابتداء بالسين الساكنة غير ممكن فلما دخلت الباء على الاسم نابت عن الالف فسقطت في الخط وانما لم تسقط في قوله اقرأ باسم ربك لان الباء لا تنوب عن الالف في هذه المواضع كما في بسم الله لانه يمكن حذف الباء من اقرأ باسم ربك مع بقاء المعنى صحيحا فانك لو قلت اقرأ اسم ربك صح المعنى اما لو حذفت الباء من بسم الله لم يصح المعنى فظهر الفرق **المسئلة الرابعة** كتبوا لفظة الله بلامين وكتبوا لفظة الذي بلام واحدة مع استوائهما في اللفظ وفي كثرة الدوران على الالسنة وفي لزوم التعريف والفرق من وجوه الاول ان قولنا الله اسم معرب متصرف تصرف الاسماء فابقوا كتابته على الاصل اما قولنا الذي فهو مبني لاجل انه ناقص مع انه لا يفيد الا مع صلة فهو كبعض الكلمة ومعلوم ان بعض الكلمة يكون مبنيا فادخلوا فيه النقصان لهذا السبب الا انهم كتبوا قوله اللذان بلامين لان التثنية اخرجته عن مشابهة الحروف فان الحرف لا يثنى الثاني ان قولنا الله لو كتب بلام واحدة لالتبس بقوله اله وهذا الالتباس غير حاصل في قولنا الذي الثالث ان تفخيم ذكر الله في اللفظ واجب فكذا في الخط والحذف ينافي التفخيم واما قولنا الذي فلا تفخيم له في المعنى فتركوا ايضا تفخيمه في الخط **المسئلة الخامسة** انما حذفوا الالف قبل الهاء من قولنا الله في الخط لكراهة اجتماع الحروف المتشابهة في الصورة عند الكتابة وهو مثل كراهتهم اجتماع الحروف المتماثلة في اللفظ عند القراءة **المسئلة السادسة** قالوا الاصل في قولنا الله الاله وهو ستة احرف فلما ابدلوه بقولهم الله بقيت اربعة احرف في الخط همزة ولامان وهاء فالهمزة من اقصى الحلق واللام من طرف اللسان والهاء من اقصى الحلق وهو اشارة الى حالة عجيبة فان اقصى الحلق مبدأ التلفظ بالحروف ثم لا يزال يترقى قليلا قليلا الى ان يصل الى طرف اللسان ثم يعود الى الهاء وهو داخل الحلق ومحل الروح فكذلك العبد يبتدئ من اول حالته التي هي حالة النكرة والجهالة ويترقى في قلبه قليلا قليلا في مقامات العبودية حتى اذا دخل الى آخر مراتب الوسع والطاقة ودخل في عالم المكاشفة والانوار اخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهي الى الفناء في بحر التوحيد وهو اشارة الى ما قيل النهاية رجوع الى البداية **المسئلة السابعة** انما جاز حذف الالف قبل النون من لفظة الرحمن في الخط على سبيل التخفيف ولو كتب بالالف حسن ولا يجوز حذف الياء من الرحيم لان حذف الالف من الرحمن لا يخل بالكلمة ولا يحصل في الكلمة التباس بخلاف حذفها من الرحيم

الباب الثالث من هذا الكتاب

في مباحث الاسم وهي نوعان احدهما ما يتعلق بالاسم والثاني ما يتعلق بالمباحث العقلية المتعلقة بالاسم النوع الاول وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في اللفظة لغتان مشهورتان تقول العرب هذا اسمه وسمه قال باسم الذي في كل سورة سمه وقيل فيه لغتان غيرهما اسم وسم قال الكسائي من العرب من يقول تارة اسم بكسر الالف واخرى بضمها فاذا طرحوا الالف قال الذين لغتهم كسر الالف سم وقال الذين لغتهم ضم الالف سم وقال ثعلب من جعل اصله من سمى يسمى قال اسم وسم ومن جعل اصله من سما يسمو قال اسم وسم وقال المبرد سمعت العرب تقول اسمه واسمه وسمه

وسمه وسماه **المسئلة الثانية** اجمعوا على ان تصغير الاسم سمي وجمعه سماء واسامي **المسئلة الثالثة** في الاشتقاق قولان قال البصريون هو مشتق من سما يسمو اذا علا وظهر فاسم الشيء ما علاه حتى ظهر به ذلك الشيء واقول اللفظ معرف للمعنى ومعرف الشيء متقدم في المعلومية على المعرف فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه وقال الكوفيون هو مشتق من وسم يسم سمة والسمة العلامة فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى حجة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمة لكان تصغيره وسيما وجمعه اوساما **المسئلة الرابعة** الذين قالوا اشتقاقه من السمة قالوا اصله من وسم يسم ثم حذفت منه الواو ثم زيد فيه الف الوصل عوضا عن المحذوف كالعدة والصلة والزنة اصلها الوصف والوعد والوزن اسقط منها الواو وزيد فيها الهاء واما الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلو فلهم قولان الاول ان اصل الاسم من سما يسمو وسما يسمي والامر منه اسم كقولنا ادع من دعوت او اسم مثل ادم من دميت ثم انهم جعلوا هذه الصيغة اسما وادخلوا عليها وجوه الاعراب واخرجوها عن حد الافعال قالوا وهذا كما سموا البعير يعملا وقال الاخفش هذا مثل الآن فان اصله آن يئين اذا حضر ثم ادخلوا الالف واللام على الماضي من فعله وتركوه مفتوحا والقول الثاني اصله سمو مثل حمو وانما حذفوا الهمزة من آخره استثقالا لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران وانما اعربوا السمة لانها صارت بسبب حذف الواو آخر الكلمة فنقل حركة الواو اليها وانما سكنوا السين لانه لما حذفت الواو بقي حرفان احدهما ساكن والآخر متحرك فلما حرك الساكن وجب تسكين المتحرك ليحصل الاعتدال وانما دخلت في اوله الالف لان الابتداء بالساكن محال فاحتاجوا الى ذكر ما يبتدأ به وانما خصت الهمزة بذلك لانها من حروف الزيادة

النوع الثاني من مباحث هذا الباب

في المسائل المتعلقة بهذا الاسم من العقليات فنقول اما حد الاسم وذكر اقسامه وانواعه فقد تقدم ذكره في اول هذا الكتاب وبقي ههنا مسائل **المسئلة الاولى** قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا ان الاسم غير المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلائل لا بد من التنبيه على مقدمة وهي ان قول القائل الاسم هل هو نفس المسمى ام لا يجب ان يكون مسبوقا ببيان ان الاسم ما هو وان المسمى ما هو حتى ينظر بعد ذلك في ان الاسم هل هو نفس المسمى ام لا فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو اصوات مقطعة وحروف مؤلفة فالمسماة تلك الذوات في انفسها وتلك الحقائق باعيانها فالعلم الضروري حاصل بان الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسألة على هذا التقدير يكون عبثا فاذا كان المراد بالاسم ذات الشيء وبالمسمى ايضا ذلك الذات فقولنا الاسم هو المسمى معناه ان ذات الشيء عين ذات الشيء وهذا وان كان حقا لكنه من ايضاح الواضحات وهو عبث فثبت ان الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث **المسئلة الثانية** اعلم انا استخرجنا للقول من يقول الاسم نفس المسمى تأويلا لطيفا دقيقا وبيانه ان لفظ الاسم اسم لكل لفظ دال على معنى من غير ان يدل على زمان معين ولفظ الاسم كذلك فوجب ان يكون لفظ الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى الا ان فيه اشكالا وهو ان كون الاسم اسما للمسمى من باب المضاف واحد المضافين لا بد وان يكون مغايرا للآخر **المسئلة الثالثة** في ذكر الدلائل الدالة على ان الاسم لا يكون هو المسمى وفيه وجوه الاول ان الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما فان المعدوم منفي صرف لا ثبوت له والالفاظ موجودة مع ان المسمى بها عدم محض ونفي صرف وايضا قد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقائق التي ما وضعوا لها اسما معينة وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم اما ان يكون مقدرا او مقررا وذلك يوجب المغايرة الثاني ان الاسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسماء المترادفة وقد يكون الاسم واحدا والمسميات كثيرة كالاسماء المشتركة وذلك ايضا يوجب المغايرة الثالث ان كون الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كالمالكية والمملوكية واحد المضافين مغاير للآخر ولقائل ان يقول يشكل هذا بكون الشيء عالما بنفسه الرابع الاسم اصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات وتلك الاصوات اعراض غير باقية والمسمى قد يكون باقيا وقد يكون واجب الوجود لذاته الخامس انا اذا تلفظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان في السنتنا فلو كان الاسم نفس المسمى لزم ان يحصل في السنتنا النار والثلج وذلك لا يقوله عاقل السادس قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه الصلاة والسلام ان لله تسعة وتسعين اسما فههنا الاسماء كثيرة والمسمى واحد وهو الله سبحانه وتعالى السابع ان قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك اسم ربك ففي هذه الآيات يقتضي اضافة الاسم الى الله تعالى واضافة الشيء الى نفسه محال الثامن انا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم وبين قولنا الله الله وهذا يدل على ان الاسم غير المسمى التاسع

انا نصرف الاسما بكونها عربية وفارسية فقول الله اسم عربي وخداي اسم فارسي واما ذات الله فمنزهة عن كونه كذلك العاشر قال الله تعالى ولله الاسما الحسنى فادعوه بها امر بان يدعو الله باسمايه والاسم آلة الدعا والمدعو هو الله تعالى والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ الذي يحصل به الدعا معلوم بالضرورة واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم اما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك المتعالي هو الله تعالى لا الصوت والحرف واما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسما لامراته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد اوقع الطلاق على غير تلك المراة فكان يجب ان لا يقع الطلاق عليها الجواب عن الاول انه لم لا يجوز ان يقال كما يجب علينا ان نعتقد كونه منزها عن النقص والافات فكذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعات لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث والرفث وسوء الادب وعن الثاني ان قولنا زينب طالق معناه ان الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها **المسئلة الرابعة** التسمية عندنا غير الاسم والدليل عليه ان التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الواضع وارادته واما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة **المسئلة الخامسة** قد عرفت ان تلك الالفاظ الدالة على تلك المعاني تستتبع ذكر الالفاظ الدالة على ارتباط بعضها ببعض فلهذا السبب الظاهر جاز وضع الاسما والافعال سابق على وضع الحروف اما الافعال والاسما فايهما اسبق الاظهر ان وضع الاسما سابق على وضع الافعال ويدل عليه وجوه الاول ان الاسم لفظ دال على الماهية والفعل لفظ دال على حصول الماهية لشي من الاشيا في زمان معين فكان الاسم مفردا والفعل مركبا والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة فوجب ان يكون سابقا عليه في الذكر واللفظ الثاني ان الفعل يمتنع التلفظ به الا عند الاسناد الى الفاعل اما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلفظ به من غير ان يسند اليه الفعل فعلى هذا الفاعل غني عن الفعل والفعل محتاج الى الفاعل والغني سابق بالرتبة على المحتاج فوجب ان يكون سابقا عليه في الذكر الثالث ان تركب الاسم مع الاسم مفيد وهو الجملة المركبة من المبتدا والخبر اما تركيب الفعل مع الفعل لا يفيد البتة بل ما لم يحصل في الجملة الاسم لم يفد البتة فعلمنا ان الاسم متقدم بالرتبة على الفعل فكان الاصل تقديمه عليه بحسب الوضع **المسئلة السادسة** قد علمت ان الاسم قد يكون اسم الماهية من حيث هي هي وقد يكون اسما مشتقا وهو الاسم الدال على كون الشي موصوفا بالصفة الفلانية كالعالم والقادر والاظهر ان اسما الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات لان الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب **المسئلة السابعة** يشبه ان يكون اسما الصفات سابقة بالرتبة على اسما الذوات القايمة بانفسها لانا لا نعرف الذوات الا بواسطة الصفات القايمة بها والمعرف معلوم قبل المعرف والسبق في المعرفة يناسب السبق في الذكر **المسئلة الثامنة** في اقسام الاسما الواقعة على المسميات اعلم انها تسعة **فاولها** الاسم الواقع على الذات **وثانيها** الاسم الواقع على الشي بحسب جزء من اجزاء ذاته كما اذا قلنا للجدار انه جوهر وجسم **وثالثها** الاسم الواقع على الذات بحسب صفة حقيقية قايمة بذاته كقولنا للشي انه اسود وابيض وحار وبارد فان السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية للشي **ورابعها** الاسم الواقع على الذات بحسب اضافته فقط كقولنا للشي انه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك **وخامسها** الاسم الواقع للشي بحسب حالة سلبية كقولنا اعمى وفقير وقولنا انه سليم عن الافات خال عن المخافات **وسادسها** الاسم الواقع على الشي بحسب صفة حقيقية مع صفة اضافية كقولنا للشي انه عالم وقادر فان العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها اضافة الى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها اضافة الى المقدورات **وسابعها** الاسم الواقع على الشي بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من مجموع قولنا قادر لا يعجز عن شي وعالم لا يجهل شيا **وثامنها** الاسم الواقع على الشي بحسب صفة اضافية مع اضافة سلبية مثل لفظ الاول فانه عبارة عن مجموع امرين احدهما انه يكون سابقا على غيره وهو صفة اضافية والثاني انه لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية ومثل القيوم فان معناه كونه قايما بنفسه ومقوما لغيره فقيامه بنفسه انه لا يحتاج الى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره اليه والاول سلب والثاني اضافة **وتاسعها** الاسم الواقع على الشي بسبب مجموع صفة حقيقية واضافية وسلبية فهذا هو القول في تقسيم الاسما وسوا كان الاسم اسما لله سبحانه او لغيره من اقسام المحدثات فانه لا يوجد قسم اخر من اقسام الاسما غير ما ذكرنا **المسئلة التاسعة** في بيان انه هل لله بحسب ذاته المخصوصة اسم ام لا **اعلم** ان الخوض في هذه المسالة

مسبوق بمقدمات عالية من المباحث الالهية **المقدمة الاولى** انه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة لا لصفة والدليل عليه ان ذاته من حيث هي هي مع قطع النظر عن ساير الصفات ان كانت مخالفة لخلقه فهو المطلوب وان كانت مساوية لساير الذوات فحينئذ تكون مخالفة ذاته لساير الذوات لا بد وان تكون لصفة زايدة فاختصاص ذاته بتلك الصفة التي لاجلها وقعت المخالفة ان لم يكن لامر البتة فحينئذ لزم رجحان الجايز لا لمرجح وهو محال وان كان لامر اخر لزم التسلسل واما الدور وهما محالان فان قيل قولنا فهذا يقتضي ان تكون خصوصية تلك الصفة لصفة اخرى ويلزم التسلسل وهو محال **المقدمة الثانية** انا نقول انه سبحانه ليس بجسم ولا جوهر لان سلب الجسمية والجوهر مفهوم سلبي وذاته المخصوصة امر ثابت والمغايرة بين السلب والثبوت معلوم بالضرورة وايضا فذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالمية لان المفهوم من القادرية والعالمية مفهومات اضافية وذاته ذات قايمة بنفسها والفرق بينهما معلوم بالضرورة بين الموجود القايم بالنفس وبين الاعتبارات النسبية والاضافية **المقدمة الثالثة** في بيان انا في هذا الوقت لا نعرف ذاته المخصوصة ويدل عليه وجوه **الاول** انا اذا رجعنا الى عقولنا وافهامنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى الا احد امور اربعة اما العلم بكونه موجودا واما العلم بدوام وجوده واما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبارات السلبية واما العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبارات الاضافية وقد ثبت بالدليل ان ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الاربعة فانه ثبت بالدليل ان حقيقته غير وجوده واذا كان كذلك كانت حقيقته ايضا مغايرة لدوام وجوده وثبت ان حقيقته غير سلبية وغير اضافية واذا كان لا معلوم عند الخلق الا احد هذه الامور الاربعة وثبت انها مغايرة لحقيقته المخصوصة ثبت ان حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر **الثاني** ان الاستقراء التام يدل على انا لا يمكننا ان نتصور امرا من الامور الا من طرق اربعة **احدها** الاشيا التي ادركناها باحدى هذه الحواس الخمس **وثانيها** الاحوال التي ندركها من احوال ابداننا كالالم واللذة والجوع والعطش والفرح والغم **وثالثها** الاحوال التي ندركها بحسب عقولنا مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان **ورابعها** الاحوال التي يركبها العقل والخيال من تلك الثلاثة فهذه الاشيا هي التي يمكننا ان نتصورها وان ندركها من حيث هي هي واذا ثبت هذا وثبت ان حقيقة الحق سبحانه مغايرة لهذه الاقسام ثبت ان حقيقته غير معقولة للخلق **الثالث** ان حقيقته المخصوصة علة لجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والاضافية والسلبية والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فلو كانت حقيقته المخصوصة معلومة لكانت صفاته باسرها معلومة بالضرورة وهذا معدوم فذاك معدوم فثبت ان حقيقة الحق غير معقولة للبشر **المقدمة الرابعة** في بيان انها وان لم تكن معقولة للبشر فهل يمكن ان تصير معقولة لهم **المقدمة الخامسة** في بيان ان البشر وان امتنع في عقولهم ادراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك الادراك في حق جنس الملائكة او في حق فرد من افراد ادميين الانصاف ان هذه المباحث ضيقة والعقل كالعاجز القاصر في الوفا بها كما ينبغي وقال بعضهم عقول المخلوقات ومعارفهم متناهية والحق سبحانه وتعالى غير متناه والمتناهي يمتنع وصوله الى غير المتناهي ولان اعظم الاشيا هو الله سبحانه واعظم العلوم علم الله سبحانه واعظم الاشيا لا يمكن معرفته الا باعظم العلوم فعلى هذا لم يعرف الله الا الله **المقدمة السادسة** اعلم ان معرفة الاشيا على نوعين معرفة عرضية ومعرفة ذاتية اما المعرفة العرضية فكما اذا راينا بناء علمنا انه لا بد له من بان فاما ان ذلك الباني كيف كان في ماهيته وان حقيقته من اي انواع الماهيات فوجود البناء لا يدل عليه واما المعرفة الذاتية فكما اذا عرفنا اللون المعين ببصرنا وعرفنا الحرارة بلمسنا وعرفنا الصوت بسمعنا فانه لا حقيقة للون وللحرارة والبرودة الا هذه الكيفية الملموسة ولا حقيقة للبياض والسواد الا هذه الكيفية المرئية اذا عرفت هذا فنقول انا اذا علمنا احتياج المحدثات الى محدث وخالق فقد عرفنا الله سبحانه وتعالى معرفة عرضية اما الذي نبتغيه الان هو المعرفة الذاتية فلتكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا يقع في الغلط **المقدمة السابعة** اعلم ان ادراك الشي من حيث هو هو اعني ذلك النوع الذي سميناه بالمعرفة الذاتية يقع في الشاهد على نوعين احدهما العلم والثاني الابصار فانا اذا ابصرنا السواد ثم غمضنا العين فانا نجد تفرقة بديهية بين الحالين فعلمنا ان العلم غير وان الابصار غير اذا عرفنا هذا فنقول انه يبعد ان يكون حصول المعرفة الذاتية للخلق هل لتلك المعرفة ولذلك الادراك طريق واحد فقط ويمكن وقوعه على طريقين مثل ما في الشاهد من العلم والابصار وهذا ايضا مما لا سبيل للعقل الى القضاء والجزم فيه ويبعد ان يكون هناك طريقان احدهما المعرفة

والثاني الابصار فهل الامر هنا مقصور على هذين القدرين او هناك طرق كثيرة ومراتب مختلفة وكل هذه المباحث مما لا يقدر العقل على الجزم فيها البتة فهذا هو الكلام في هذه المقدمات **المسئلة العاشرة** في انه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم ام لا نقل عن قدماء الفلاسفة انكاره قالوا والدليل عليه ان المراد من وضع الاسم الاشارة بذكره الى المسمى فلو كان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره تعريف ذلك المسمى فاذا ثبت ان احدا من الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة البتة لم يبق في وضع الاسم لتلك الحقيقة فايدة فثبت ان هذا النوع من الاسم مفقود فعند هذا قالوا انه ليس لتلك الحقيقة اسم بل له لوازم معرفة فتلك اللوازم هي انه الازلي الذي لا يزول وانه الواجب الذي لا يقبل العدم واما الذين قالوا انه لا يمتنع في قدرة الله تعالى انه يشرف بعض المقربين من عباده بان يجعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا واذا كان الامر كذلك فحينئذ لا يمتنع وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة فثبت ان هذه المسالة مبنية على تلك المقدمات السابقة **المسئلة الحادية عشر** بتقدير ان يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكنا وجب القطع بان ذلك الاسم اعظم الاسماء وذلك الذكر اشرف الاذكار لان شرف العلم لشرف المعلوم وشرف الذكر بشرف المذكور فلما كانت ذات الله تعالى اشرف المعلومات والمذكورات كان العلم بها اشرف العلوم وكان ذكرها اشرف الاذكار وكان ذلك الاسم اشرف الاسماء وهو المراد من الكلام المشهور الواقع في الالسنة وهو اسم الله تعالى الاعظم فلو اتفق لملك مقرب او لنبي مرسل الوقوف على ذلك الاسم حال ما يكون قد تجلى له معناه لم يبعد ان تطيعه جميع عوالم الجسمانيات والروحانيات **المسئلة الثانية عشر** القايلون بان الاسم الاعظم موجود اختلفوا فيه على وجوه **الاول** قول من يقول ان ذلك الاسم هو قولنا ذو الجلال والاكرام وروا فيه قوله عليه الصلاة والسلام الظوا بياذا الجلال والاكرام وهذا عندي ضعيف لان الجلال اشارة الى الصفات السلبية والاكرام اشارة الى الصفات الاضافية وقد عرفت ان حقيقته المخصوصة مغايرة للسلوب والاضافيات **والقول الثاني** قول من يقول انه هو الحي القيوم لقوله عليه الصلاة والسلام لابي بن كعب ما اعظم اية في كتاب الله تعالى فقال الله لا اله الا هو الحي القيوم فقال ليهنك العلم ابا المنذر وعندي انه ضعيف وذلك لان الحي هو الدراك الفعال وهذا ليس فيه كثرة ولانه صفة واما القيوم فهو مبالغة في القيام ومعناه كونه قايما بنفسه ومقوما لغيره فيكون قايما بنفسه مفهوم سلبي وهو استغناؤه عن غيره وكونه مقوما لغيره صفة اضافية فالقيوم لفظ دال على مجموع سلب واضافة فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الاعظم **والقول الثالث** قول من قال ان اسماء الله كلها عظيمة مقدسة ولا يجوز وصف لواحد منها بكونه اعظم لان ذلك يقتضي وصف ما عداه بالنقصان وعندي ان هذا ايضا ضعيف لانا بينا ان الاسماء منقسمة الى الاقسام التسعة وبينا ان الاسم الدال على الذات المخصوصة يجب ان يكون اشرف الاسماء واعظمها واذا ثبت هذا بالدليل فلا سبيل فيه الى الانكار **والقول الرابع** ان الاسم الاعظم هو الله وهذا هو الاقرب عندي لانا سنقيم الدلالة على انه يجري مجرى اسم العلم في حقه سبحانه فاذا كان كذلك كان ذلك دالا على ذاته المخصوصة **المسئلة الثالثة عشر** اما الاسم الدال على المسمى بحسب جزء من اجزاء ماهية المسمى فهذا في حق الله تعالى محال لان هذا انما يتصور في حق من كانت ماهيته مركبة من الاجزاء وذلك في حق الله تعالى محال لان كل مركب فانه محتاج الى جزوه وجزوه غيره فكل محتاج الى غيره فهو ممكن ينتج ان كل مركب فهو ممكن لذاته فما لا يكون ممكنا لذاته امتنع ان يكون مركبا وما لا يكون مركبا امتنع ان يحصل له اسم بحسب جزء ماهيته **المسئلة الرابعة عشر** اعلم انا بينا ان الاسم الدال على الذات هل هو حاصل في حق الله سبحانه ام لا قد ذكرنا اختلاف الناس فيه واما الاسم الدال بحسب جزء الماهية فقد اقمنا البرهان القاطع على امتناع حصوله في حق الله تعالى فبقيت الاقسام السبعة فنقول اما الاسم الدال على الشي بحسب صفة حقيقية قايمة بذاته المخصوصة فتلك الصفة اما ان تكون هي الوجود واما ان تكون كيفية من كيفيات الوجود واما ان تكون صفة اخرى مغايرة للوجود ولكيفيات ذلك الوجود ونحن نذكر المسايل المفرعة على تلك الاقسام والله الهادي

الباب الرابع في البحث عن الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية

قد عرفت ان هذا البحث ينقسم الى ثلاثة اقسام **الاول** الاسماء الدالة على الوجود وفيه مسايل **المسئلة الاولى** اطبق الاكثرون على انه يجوز تسمية الله تعالى بانه شي ونقل عن جهم بن صفوان ان ذلك غير جايز اما حجة الجمهور فوجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى قل اي شي اكبر شهادة قل الله وهذا يدل على انه يجوز تسمية الله تعالى بانه شي **فان قيل** لو كان الكلام مقصورا على قوله قل الله لكان دليلكم حسنا لكن ليس الامر كذلك بل المذكور هو قوله تعالى قل الله شهيد بيني وبينكم وهذا كلام مستقل بنفسه ولا تعلق له بما قبله وحينئذ لا يلزم ان يكون مسمى باسم الشي **قلنا** لما قال قل اي شي اكبر شهادة ثم قال قل الله شهيد بيني وبينكم وجب ان يكون هذه الجملة جارية مجرى الجواب عن قوله اي شي اكبر شهادة وحينئذ يلزم المقصود **الحجة الثانية** قوله كل شي هالك الا وجهه والمراد بوجهه ذاته ولو لم يكن ذاته شيا لما جاز استثناؤه عن قوله كل شي هالك وذلك يدل على انه تعالى مسمى بالشي **الحجة الثالثة** قوله في خبر عمران بن الحصين كان الله ولم يكن شي غيره وهذا يدل على ان اسم الشي يقع على الله تعالى **الحجة الرابعة** روى عبد الله الانصاري في الكتاب الذي سماه بالفاروق عن عايشة انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من شي اغير من الله **الحجة الخامسة** ان الشي عبارة عما يصح ان يعلم ويخبر عنه وذات الله تعالى كذلك فيكون شيا واحتج جهم بوجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى الله خالق كل شي وكذلك قوله وهو على كل شي قدير فهذا يقتضي ان يكون كل شي مخلوقا ومقدورا والله ليس بمخلوق ينتج ان الله ليس بشي فان قالوا ان قوله تعالى الله خالق كل شي وكذلك قوله وهو على كل شي قدير عام دخله الخصوص قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان التخصيص خلاف الدليل والدلايل الاصلية يكفي في تقريرها هذا القدر الثاني ان الاصل في جواز التخصيص هو ان اهل العرف يقيمون الاكثر مقام الكل فلهذا السبب جوزوا دخول التخصيص في العمومات الا ان اجرا الاكثر مجرى الكل انما يليق في الصورة التي يكون الخارج عن الحكم حقيرا قليلا فيجعل وجوده كعدمه ويحكم على الباقي بحكم الكل فثبت ان التخصيص انما يجوز في الصورة التي يكون حقيرة ساقطة الدرجة اذا عرفت هذا فنقول ان بتقدير ان يكون الله مسمى بالشي كان اعظم الاشيا واجلها هو الله سبحانه فامتنع ان يحصل فيه جواز التخصيص فوجب القول بان ادعا هذا التخصيص محال **الحجة الثانية** قوله تعالى ليس كمثله شي وهو السميع البصير حكم الله تعالى بان مثل مثله ليس بشي ولا شك ان كل شي فانه مثل مثل نفسه وثبت بهذه الاية ان مثل مثله ليس بشي ينتج انه تعالى غير مسمى بالشي **فان قالوا** ان الكاف زايدة **قلنا** هذا الكلام معناه ان هذا الحرف من كلام الله لغو وعبث وباطل ومعلوم ان هذا الكلام هو الباطل ومتى قلنا ان هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التي ذكرناها في غاية القوة والكمال **الحجة الثالثة** لفظ الشي لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح والثنا واسما الله تعالى يجب كونها كذلك ينتج ان لفظ الشي ليس اسما لله تعالى اما قولنا ان اسم الشي لا يفيد المدح والجلال فظاهر وذلك لان المفهوم من لفظ الشي قدر مشترك بين اذل الحقير وبين اشرف الاشيا واذا كان كذلك كان المفهوم لفظ الشي حاصلا في اخس الاشيا وذلك يدل على ان اسم الشي لا يفيد صفة المدح والجلال واما قولنا ان اسما الله تعالى يجب ان يكون دالة على صفة المدح والجلال فالدليل عليه قوله تعالى ولله الاسما الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمايه والاستدلال بالاية ان كون الاسما حسنة لا معنى له الا كونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة فاذا لم يدل الاسم على هذا المعنى لم يكن الاسم حسنا ثم انه تعالى امرنا ان ندعوه بهذه الاسما ثم قال بعد ذلك وذروا الذين يلحدون في اسمايه وهذا كالتنبيه على ان من دعاه بغير تلك الاسما الحسنة فقد الحد في اسما الله فتصير هذه الاية دلالة قوية على انه ليس للعبد ان يدعو الله الا بالاسما الحسنى الدالة على صفات المدح والجلال واذا ثبت هاتان المقدمتان فقد حصل المطلوب **الحجة الرابعة** انه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا احد من الصحابة انه خاطب الله تعالى بقوله يا شي وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ في غاية الحقارة فكيف يجوز للعبد خطاب الله بهذا الاسم بل نقل عنهم انهم كانوا يقولون يا منشي الاشيا يا منشي الارض والسما واعلم ان من الناس من ظن ان هذا البحث واقع في المعنى وهذا في غاية البعد على انه لا نزاع في ان الله تعالى موجود وذات وحقيقة انما النزاع في انه هل يجوز اطلاق هذا اللفظ عليه فهذا نزاع في مجرد اللفظ لا في المعنى ولا جرم لا تسميته ولا تكفير ولا تفسيق ولكن الانسان عالما بهذه الدقيقة حتى لا يقع في الغلط **المسئلة الثانية** في بيان انه هل يجوز اطلاق لفظ الموجود على الله تعالى **اعلم** ان هذا البحث يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة وهي ان لفظ الموجود يقال بالاشتراك على معنيين احدهما انه يراد بالوجود الوجدان والادراك والشعور ومتى اريد بالوجود الوجدان والادراك فقد اريد بالموجود لا محالة المدرك والمشعور به والثاني انه يراد بالموجود الحصول والتحقق في نفسه **واعلم** ان بين الامرين فرقا وذلك لان كونه معلوم الحصول في الاعيان يتوقف على كونه حاصلا في الاعيان ولا ينعكس لان كونه حاصلا في الاعيان لا يتوقف على كونه معلوم الحصول في نفسه لانه يمتنع في العقل كونه حاصلا في نفسه مع انه لا يكون معلوما لاحد بقي هاهنا بحث وهو ان لفظ الوجود هل وضع اولا للادراك والوجدان ثم نقل ثانيا الى الحصول الشي في نفسه او الامر فيه بالعكس

او وضعا معا فنقول هذا البحث لفظي والاقرب هو الاول لانه لولا شعور الانسان بذلك الشيء لما عرف حصوله في نفسه
فلما كان الامر كذلك وجب ان يكون وضع اللفظ لمعنى الشعور والادراك سابقا على وضعه لحصول الشيء في نفسه واذا عرفت
هذه المقدمة فنقول اطلاق لفظ الموجود على الله يكون على وجهين احدهما كونه معلوما مشعورا به والثاني كونه في نفسه
ثابتا محققا اما بحسب المعنى الاول فقد جاء في القرآن قال الله تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا ولفظ الوجود هاهنا بمعنى الوجدان
والعرفان واما المعنى الثاني فهو غير موجود في القرآن فان قالوا لما حصل الوجود بمعنى الوجدان والعرفان لزم حصول الوجود
بمعنى الثبوت والتحقيق اذ لو كان عدما محضا لما كان الامر كذلك فنقول هذا ضعيف من وجهين الاول انه لا يلزم من حصول
الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة حصول الوجود بمعنى الثبوت لان المعدوم قد يكون معلوما والثاني انا بينا ان هذا البحث
ليس الا في اللفظ فلا يلزم من حصول الاسم بحسب معنى اخر ثم نقول انعقد اجماع المسلمين في اطلاق هذا الاسم فوجب القول به
فان قالوا السؤال فلم ان اسماء الله تعالى وجب كونها دالة على المدح والثنا ولفظ الوجود لا يفيد ذلك قلنا عدلنا عن هذا الدليل
بدلالة الاجماع وايضا فدلالة اللفظ الموجود على المدح اكثر من دلالة لفظة الشيء عليه وبيانه من وجوه الاول ان عند قوم
يقع لفظ الشيء على المعدوم كما يقع على الموجود اما الموجود فانه لا يقع على المعدوم البتة فكان اشعار هذا اللفظ بالمدح اولى
الثاني ان لفظ الموجود بمعنى المعدوم ويفيد صفة المدح والثنا لانه لا يفيد ان بسبب كثرة دلايل وجود الالهية صار كانه
معلوم لكل احد موجود عند كل احد واجب الاقرار به عند كل عاقل فهذا اللفظ افاد المدح والثنا ومن هذا الوجه يظهر الفرق
بينه وبين لفظ الشيء والله تعالى اعلم **المسألة الثالثة في الذات** روى عبد الله الانصاري الهروي
في الكتاب الذي سماه بالفاروق اخبارا تدل على هذا اللفظ **احدها** عن عايشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال ان من اعظم الناس اجرا الوزير الصالح من امير يطيعه في ذات الله **وثانيها** عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان ابرهيم لم يكذب الا في ثلاث ثنتين في ذات الله **وثالثها** عن كعب بن عجرة عن ابيه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا تسبوا عليا فانه كان مخشوشنا في ذات الله **ورابعها** عن ابي ذر قال سالت رسول الله صلى الله
عليه وسلم اي الجهاد افضل قال ان تجاهد نفسك وهواك في ذات الله **وخامسها** عن النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه
وسلم ان للشيطان مصايد وفخوخا منها البطر بانعم الله والفخر بعطا الله والكبر على عباد الله واتباع الهوى في غير ذات الله
واقول ان كل شيء حصل له امر من الامور فان كان اللفظ الدال على ذلك الشيء مذكرا قيل انه ذو ذلك الامر وان كان مونثا قيل
انه ذات ذلك الامر فهذه اللفظة وضعت لافادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا فنقول
من المحال ان تثبت هذه الصفة لثابتة وتلك الصفة الثابتة تثبت لصفة ثالثة وهكذا الى غير النهاية بل لا بد وان ينتهي الى
حقيقة قايمة بنفسها مستقلة بماهيتها وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة انها ذات تلك الصفات فقولنا انها ذات كذا وكذا
انما يصدق في لفظ الحقيقة على تلك الماهية القايمة بنفسها فلهذا السبب جعلوا لفظ الذات اسما للحقيقة القايمة بنفسها وجعلوا
هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة ولما كان الحق سبحانه قيوما في ذاته كان اطلاق اسم الذات عليه حقا وصدقا
واما الاخبار التي رويناها عن الانصاري الهروي فان شيا منها لا يدل على هذا المعنى لانه ليس المراد من لفظة الذات فيها حقيقة
الله تعالى وماهيته وانما المراد منه طلب رضوان الله الا ترى انه قال لم يكذب ابرهيم الا في ثلاث ثنتين في ذات الله اي في طلب
مرضات الله وهكذا الكلام في ساير الاخبار **المسألة الرابعة** في لفظ النفس وهذا اللفظ وارد في القرآن
قال الله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وقال ويحذركم الله نفسه وعن عايشة رضي الله تعالى عنها قالت كنت نايمة الى جنب
رسول الله صلى الله عليه وسلم ففقدته فطلبته فوقعت يدي على قدميه وهو ساجد ويقول اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك
واعوذ بمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وعن ابي هريرة عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال يقول الله انا مع عبدي حين يذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وان ذكرني في ملاء ذكرته
في ملاء خير منهم وان تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا وان تقرب مني ذراعا تقربت منه باعا وان جاءني يمشي جئته اهرول
والخبر الثالث عن ابي صالح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله الخلق كتب في كتابه على
نفسه وهو موضوع فوق العرش ان رحمتي تغلب غضبي الرابع عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليس احد احب اليه المدح من الله تعالى ولاجل ذلك مدح نفسه وليس احد اغير من الله تعالى ومن اجل ذلك حرم الفواحش وليس شي
احب اليه العذر من الله تعالى ومن اجل ذلك انزل الكتب وارسل الرسل الخامس عن عايشة ان النبي صلى الله عليه وسلم علمها
هذا التسبيح سبحان الله وبحمده عدد خلقه ومداد كلماته ورضى نفسه وزنة عرشه الخبر السادس روى ابو ذر عن النبي

صلى الله عليه وسلم عن الله سبحانه انه قال اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا وتمام الخبر مشهور الخبر
السابع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قرا ذات يوم على المنبر وما قدروا الله حق قدره ثم قال يمجد الله نفسه انا
الجبار انا المتكبر انا العزيز انا الكريم فرجف برسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر حتى خفنا سقوطه الخبر الثامن
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لقي ادم موسى فقال له موسى انت الذي اشقيت الناس فاخرجتهم من الجنة
قال ادم انت الذي اصطفاك الله برسالته واصطفاك لنفسه وانزل عليك التوراة فهل وجدته كتبه علي قبل ان يخلقني قال
نعم فحج ادم موسى ثلاث مرات الخبر التاسع عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى هذا دين ارتضيته
لنفسي ولن يصلحه الا السخاء وحسن الخلق فاكرموه بهما الخبر العاشر عن انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم يرويه
عن ربه انه قال من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة فلا ابالي في اي واد للدنيا اهلكه واقذفه في جهنم وما ترددت في
نفسي في قضا شي قضيت ترددي في قبض عبدي المومن يكره الموت ولا بد له منه واكره مساته الخبر الحادي عشر
عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما قال عبد قط اذا اصابه هم او حزن اللهم اني عبدك وابن عبدك وابن
امتك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل في قضاؤك اسالك بكل اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته في كتابك
او علمته احدا من خلقك او استاثرت به في علم الغيب عندك ان تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني
وذهاب همي وغمي الا اذهب الله همه وغمه وابدله مكان حزنه فرحا الخبر الثاني عشر عن ابي سعيد الخدري عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى انما بعثني رحمة للعالمين وان اكسر المعازف والاصنام واقسم ربي على نفسه
ان لا يشرب عبد خمرا ثم لم يتب الى الله منه الا سقاه الله من طينة الخبال قلت يا رسول الله وما طينة الخبال قال
صديد جهنم واعلم ان النفس عبارة عن ذات الشي وحقيقته وهويته وليس عبارة عن الجسم المركب من الاجزاء لان كل جسم مركب
وكل مركب ممكن ومحدث وذلك على الله محال فوجب حمل لفظ النفس على ما ذكرناه **المسألة الخامسة**
في لفظ الشخص عن سعد بن عبادة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا شخص اغير من الله تعالى ومن اجل غيرته حرم الفواحش
ما ظهر منها وما بطن ولا شخص احب اليه العذر من الله ومن اجل ذلك بعث الانبيا والمرسلين مبشرين ومنذرين
ولا شخص احب اليه المدح من الله واعلم انه لا يمكن ان يكون المراد من الشخص الجسم الذي له شخص وحجمية بل المراد منه الذات المخصوصة
والحقيقة المعينة في نفسها تعينا باعتباره يمتاز عن غيره **المسألة السادسة** في انه هل يجوز اطلاق لفظ النور
على الله تعالى قال الله تعالى الله نور السموات والارض **واما الاخبار** فروي انه قيل لعبد الله بن عمر نقل
عنك انك تقول الشقي من شقي في بطن امه فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله تعالى خلق الخلق في
ظلمة ثم القى عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور شي فقد اهتدى ومن اخطاه فقد ضل فلذلك اقول جف القلم
على علم الله واعلم بان القول بان الله تعالى هو هذا النور او من جنسه قول باطل ويدل عليه وجوه الاول
ان النور اما ان يكون جسما او كيفية في جسم والجسم محدث فكيفيته ايضا محدثة وجل الاله عن ان يكون محدثا الثاني
ان النور يضاده الظلمة والاله منزه عن ان يكون له ضد الثالث ان النور يزول ويحصل له افول والله منزه عن
الافول والزوال واما قوله تعالى الله نور السموات والارض فجوابه ان هذه الايات من المتشابهات والدليل عليه
ما ذكرناه من الدلايل العقلية وايضا انه قال تعالى عقيب هذه الاية مثل نوره فاضاف النور الى نفسه اضافة الملك الى
مالكه وهذا يدل على انه في ذاته ليس بنور بل هو خالق النور بقي ان يقال فما المقتضي لحسن اطلاق لفظ النور عليه
فنقول وجوه الاول قراه بعضهم الله نور السموات والارض وعلى هذه القراة فالشبهة زايلة الثاني انه سبحانه
منور الانوار وخالقها ومبدعها فلهذا التاويل حسن اطلاق لفظ النور عليه والثالث انه بحكمته حصلت
مصالح العالم وانتظمت مهمات الدنيا والاخرة ومن كان ناظما للمصالح وساعيا في الخيرات فقد يسمى بالنور يقال
فلان نور هذه البلدة اذا كان موصوفا بالصفة المذكورة والرابع انه هو الذي يفضل على عباده بالايمان والهداية
والمعرفة وهذه الصفات من جنس الانوار ويدل عليه القرآن والاخبار اما القرآن فقوله تعالى في اخر الاية نور على
نور يهدي الله لنوره من يشا واما الاخبار فكثيرة **الخبر الاول** ما روى ابو امامة الباهلي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال اتقوا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله **الخبر الثاني** عن انس عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال اتدرون اي الناس اكيس قالوا الله ورسوله اعلم قال اكثرهم للموت ذكرا واحسنهم له استعدادا قالوا
يا رسول الله هل لذلك من علامة قال نعم التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود فاذا دخل النور في القلب

القبح والسعي للاستعداد قبل نزول الموت الخبر الثالث عن ابن مسعود قال قرأ النبي صلى الله عليه وسلم
قوله تعالى أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه قلت يا رسول الله كيف يشرح الله صدره قال إذا دخل القلب
النور انشرح وانفسح فقلت ما علامة ذلك يا رسول الله قال الإنابة إلى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والتأهب للموت
قبل نزول الموت الخبر الرابع عن أنس قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي في طريق إذ لقيه حارثة
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف أصبحت يا حارثة قال أصبحت والله مؤمنا حقا فقال عليه الصلاة والسلام انظر ما تقول
فإن لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك قال عزفت نفسي عن الدنيا وأسهرت ليلي وأظمأت نهاري وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزا وكأني
أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون وإلى أهل النار يتعاوون فيها فقال عليه الصلاة والسلام عرفت فالزم ثم قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من سره أن ينظر إلى رجل نور الله الإيمان في قلبه فلينظر إلى هذا فقال يا رسول الله ادع الله لي بالشهادة
فدعا له فنودي بعد ذلك يا خيل الله اركبي فكان أول فارس قتل في سبيل الله الخبر الخامس عن ابن عباس قال
بينما أنا جالس عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ سمع صوتا من فوقه فرفع رأسه إلى السماء فقال إن هذا الباب من السماء قد فتح وما
فتح قط فنزل منه ملك فقال يا محمد أبشر بنورين لم يؤتهما أحد من قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة الخبر
السادس عن يعلى بن منية قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يمر المؤمنون على الصراط يوم القيامة فتناديهم النار
جز يا مؤمن فقد أطفأ نورك لهبي الخبر السابع عن نافع عن عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول
اللهم بك نصبح وبك نمسي وبك نحيا وبك نموت وإليك النشور اللهم اجعلني من أعظم عبادك عندك حظا ونصيبا
في كل خير تقسمه اليوم من نور تهدي به أو رحمة تنشرها أو رزق تبسطه أو ضر تكشفه أو بلاء تدفعه أو سوء ترفعه أو فتنة
تصرفها الخبر الثامن عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن أهل الجنة فقال أهل الجنة
شعثة رؤوسهم وسخة ثيابهم لو قسم نورهم على أهل الأرض لوسعهم الخبر التاسع عن أبي هريرة عن النبي صلى الله
عليه وسلم أنه قال أهل الجنة كل أشعث أغبر ذي طمرين إذا استأذنوا على الأمراء لم يؤذن لهم وإذا خطبوا النساء لم
ينكحوا وإذا قالوا لم ينصت لقولهم حاجة أحدهم تتلجلج في صدره لو قسم نوره على أهل الأرض لوسعهم الخبر العاشر
عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله عز وجل يقول نوري هداي ولا إله إلا الله كلمتي فمن قالها أدخلته
حصني ومن أدخلته حصني فقد أمن الخبر الحادي عشر عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يدعو أعوذ بكلمات الله التامة وبنوره الذي أشرقت له الأرض وأضاءت له الظلمات من زوال نعمتك
ومن تحول عافيتك ومن فجاءة نقمتك ومن درك الشقاء وشر قد سبق الخبر الثاني عشر عن النبي صلى الله عليه وسلم
أنه كان يقول اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا الحديث المشهور المسألة السابعة
في لفظ الصورة وفيه أخبار الخبر الأول عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم أنه قال إن الله تعالى خلق آدم على صورته وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبحوا الوجه
فإن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن قال إسحق بن راهويه صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى خلق آدم
على صورة الرحمن الخبر الثاني عن معاذ بن جبل قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات مرة غدوة فقال له
قائل ما رأيتك أسفر وجهك مثل الغداة قال وما لي وقد تبدى لي ربي في أحسن صورة قال فيم يختصم الملأ الأعلى
يا محمد قال أنت أعلم أي رب فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها فعلمت ما في السموات والأرض واعلم أن العلماء
ذكروا في تأويل هذه الأخبار وجوها الأول أن قوله تعالى خلق آدم على صورته عائد الضمير إلى المضروب
يعني أن الله تعالى خلق آدم على صورة المضروب فوجب الاحتراز عن تقبيح صورة ذلك المضروب الثاني أن المراد أن الله خلق آدم
على صورته التي كان عليها في آخر أمره يعني أنه ما تولد من نطفة ودم وما كان جنينا ورضيعا بل خلقه الله رجلا كاملا دفعة
واحدة الثالث أن المراد من الصورة الصفة يقال هذه صورة هذا الأمر أي صفته فقوله خلق الله آدم على صورة
الرحمن أي خلقه على صفته في كونه خليفة له في أرضه متصرفا في جميع الأجسام الأرضية كما أنه تعالى نافذ القدرة في
جميع العالم المسألة الثامنة الفلاسفة قد يطلقون لفظة الجوهر على ذات الله تعالى وكذلك النصارى والمتكلمون
يمتنعون منه أما الفلاسفة فقالوا المراد من الجوهر الذات المستغني عن المحل والموضع والله تعالى كذلك فوجب أن يكون جوهرا
وأيضا فالجوهر فوعل واشتقاقه من الجهر وهو الظهور فسمي الجوهر جوهرا لكونه ظاهر السبب بحسه وحجمه فكونه جوهرا
عبارة عن كونه ظاهر الوجود وأما حجميته فليست نفس الجوهر بل هي سبب لكونه جوهرا أو هو ظهوره ووجوده والحق سبحانه

٢٩

وتعالى أظهر من كل ظاهر بحسب كثرة الدلائل على وجوده فكان أولى الأشياء بالجوهرية هو هو وأما المتكلمون فقالوا أجمع المسلمون
على الامتناع من هذا اللفظ فوجب الامتناع عنه المسألة التاسعة أطلق أكثر الكرامية لفظ الجسم على الله تعالى
فقالوا لا نريد كونه مركبا مؤلفا من الأعضاء وإنما نريد كونه موجودا قائما بالنفس غنيا عن المحل وأما سائر الفرق فقد اتفقوا على
إنكار هذا الجسم ولنا مع الكرامية مقامان المقام الأول أنا لا نسلم أنهم أرادوا بكونه جسما معنى غير الطول والعرض
والعمق وكيف لا نقول ذلك وأنتم تقولون إن الله تعالى فوق العرش ولا تقولون إنه في الصغر مثل الجوهر الفرد والجزء الذي
لا يتجزأ بل تقولون إنه أعظم من العرش وكل ما كان كذلك كانت ذاته ممتدة من أحد جانبي العرش إلى الجانب الآخر فكان طويلا
عريضا عميقا وكان جسما بمعنى كونه طويلا عميقا فثبت أن قولهم إنا إنما أردنا بكونه جسما معنى غير هذا المعنى كذب محض وتزوير
صرف المقام الثاني أن نقول لفظ الجسم لفظ يوهم معنى باطلا وليس في الآيات والأحاديث ما يدل على هذا فوجب
الامتناع منه لا سيما والمتكلمون قالوا لفظ الجسم يفيد كثرة الأجزاء بحسب الطول والعرض والعمق فوجب أن يكون لفظ الجسم
يفيد هذا المعنى المسألة العاشرة في إطلاق لفظ الإنية على الله تعالى اعلم أن هذه
اللفظة يستعملها الفلاسفة كثيرا وشرحه بحسب أصل اللغة اعلم أن لفظ إن في لغة العرب تفيد التأكيد والقوة في الوجود
ولما كان الحق سبحانه واجب الوجود لذاته وكان واجب الوجود أكمل الموجودات في تأكد الوجود في قوة الوجود لا جرم أطلقت
الفلاسفة بهذا التأويل لفظة الإنية عليه المسألة الحادية عشرة في لفظ الماهية اعلم
أن لفظ الماهية ليس لفظا مفردا بحسب أصل اللغة بل الرجل إذا أراد أن يسأل عن حقيقة من الحقائق فإنه يقول ما تلك
الحقيقة وما هي وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول أرنا الأشياء كما هي فلما كثر السؤال عن معرفة الحقائق جعلوا مجموع قولنا
ما هي كاللفظة المفردة ووضعوا هذه اللفظة بإزاء الحقيقة فقالوا ماهية الشيء أي حقيقته المخصوصة وذاته المخصوصة
المسألة الثانية عشرة في إطلاق لفظ الحق اعلم أن لفظ الحق إن أطلق على ذات الشيء كان المراد
موجودا حقيقيا في نفسه والدليل عليه أن الحق مقابل بالباطل والباطل هو المعدوم قال لبيد

ألا كل شيء ما خلا الله باطل ۝ وكل نعيم لا محالة زائل

فلما كان مقابل الحق هو المعدوم وجب أن يكون الحق هو الموجود وأما إن أطلق لفظ الحق على الاعتقاد كان المراد أن ذلك الاعتقاد
صواب مطابق للشيء في نفسه وإنما سمي هذا الاعتقاد بالحق لأنه كان صوابا مطابقا فكان واجب التقرير والإبقاء وأما إن أطلق
لفظ الحق على القول والخبر كان المراد أن ذلك الإخبار صدق ومطابق لأنه إذا كان كذلك كان ذلك واجب التقرير واجب
الإبقاء إذا ثبت هذا فنقول إن الله هو المسمى باسم الحق أما بحسب ذاته فلأنه هو الموجود الذي يمتنع عدمه وزواله
وأما بحسب الاعتقاد فإن اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق الذي لا يتغير عن هذه الصفات وأما
بحسب الإخبار والذكر فلأن هذا الخبر أحق الأخبار بكونه صدقا واجب التقرير فثبت أنه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات
والمفهومات والله الموفق الهادي القسم الثاني من هذا الباب في الأسماء الدالة على كيفية الوجود
اعلم أن الكلام في هذا الباب يجب أن يكون مسبوقا بمقدمات عقلية المقدمة الأولى اعلم أن كونه تعالى أزليا
أبديا لا يوجب القول بوجود زمان لا أول له وذلك لأنا نقول كون الشيء دائم الوجود في ذاته إما أن يتوقف على حصوله في زمان
أو لا يتوقف عليه فإن لم يتوقف عليه فهو المقصود ولأن على هذا التقدير يكون تعالى أزليا أبديا من غير حاجة إلى القول
بوجود زمان آخر وإما أن يتوقف عليه فنقول ذلك الزمان إما أن يكون أزليا أو لا يكون فإن كان ذلك الزمان أزليا
فالتقدير هو أن كونه أزليا لا يتقرر إلا بحسب زمان آخر فحينئذ يلزم افتقار الزمان إلى زمان آخر فيلزم التسلسل وإما إن لم يكن
أن ذلك الزمان ليس أزليا فحينئذ قد كان الله الأزلي موجودا قبل ذلك الزمان وذلك يدل على أن الدوام لا يفتقر إلى وجود زمان
آخر وهو المطلوب فثبت أن كونه سبحانه أزليا لا يوجب الاعتراف بكون الزمان أزليا المقدمة الثانية أن الشيء
كلما كان أزليا كان باقيا ولكن لا يلزم من كون الشيء باقيا كونه أزليا ولفظ الباقي ورد في القرآن قال تعالى ويبقى وجه ربك وأيضا
قال تعالى هو الأول والآخر وأيضا قال تعالى كل شيء هالك إلا وجهه والذي لا يصير هالكا يكون باقيا لا محالة وقوله تعالى
هو الأول والآخر يجعله أولا لكل ما سواه وآخرا لكل ما سواه وما كان أولا لكل ما سواه امتنع أن يكون له أول إذ لو كان
له أول لامتنع كونه أولا لأول نفسه ولو كان آخرا لكل ما سواه امتنع أن يكون له أول وآخر فهذا اللفظ يدل على كونه تعالى أزليا
لا أول له أبديا لا آخر له المقدمة الثالثة لو كان صانع العالم محدثا لافتقر إلى صانع آخر ولزم التسلسل وهو
محال فهو قديم وإذا ثبت أنه قديم امتنع زواله لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه إذا ثبت هذه المقدمات فلنشرع

في تفسير الاسما **الاسم الاول القديم** واعلم ان هذا اللفظ يفيد في اصل اللغة طول المدة ونفي الاولية يقال
دار قديم وبنا قديم اذا طالت مدته قال الله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقال انك لفي ضلالك القديم
الاسم الثاني الازلي وهذا اللفظ يفيد الانتساب الى الازل فهذا يوهم ان الازل شي حصل ذات الله فيه
وهو باطل اذ لو كان الامر كذلك لكانت ذات الله مفتقرة الى ذلك الشي ومحتاجة اليه وهو محال بل المراد وجود لا اول
له البتة **الاسم الثالث** قولنا لا اول له وهذا اللفظ صريح في المقصود واختلف في ان قولنا لا اول له صفة
ثبوتية او عدمية قال بعضهم ان قولنا لا اول له اشارة الى نفي العدم السابق ونفي النفي اثبات فقولنا لا اول له
وان كان بحسب اللفظ عدما الا انه في الحقيقة ثبوت وقال اخرون انه مفهوم عدمي لانه نفي لكون الشي مسبوقا بالعدم
وفرق بين العدم وبين كونه مسبوقا بالعدم فكونه مسبوقا بالعدم كيفية ثبوتية فقولنا لا اول له عدم لتلك الكيفية
الثبوتية فكان قولنا لا اول له مفهوما عدميا واجاب الاولون عنه بان كونه مسبوقا بالعدم لو كان كيفية
وجودية زائدة على الكيفية لكانت تلك الكيفية الزايدة حادثة فكانت مسبوقة بالعدم فكان كونها كذلك صفة اخرى ولزم
التسلسل وهو محال **الاسم الرابع** الابدي وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل **الاسم الخامس**
السرمدي واشتقاق هذه اللفظة من السرد وهو التوالي والتعاقب قال عليه الصلاة والسلام في صفة الاشهر الحرم
واحد فرد وثلاثة سرد اي متعاقبة ولما كان الزمان انما يبقى بسبب تعاقب اجزائه وتلاحق ابعاضه وكان ذلك التعاقب
والتلاحق مسمى بالسرد ادخلوا عليه الميم الزائدة لتفيد المبالغة في ذلك المعنى اذا عرفت هذا فنقول الاصل في
لفظ السرمد انه لا يقع الا على الشي الذي تحدث اجزاؤه بعضها عقيب البعض ولما كان هذا المعنى في حق الله تعالى محالا كان
اطلاق لفظ السرمد عليه مجازا ان ورد في الكتاب والسنة اطلقناه والا فلا **الاسم السادس** المستمر وهذا ايضا
الاستعمال واصله المرور والذهاب ولما كان بقا الزمان بسبب مرور اجزائه بعضها عقيب البعض لاجرم اطلقوا عليه
المستمر الا ان هذا انما صدق في حق الزمان اما في حق الله فهو محال لانه باق بحسب ذاته المعينة لا بسبب تلاحق اجزائه
وابعاضه **الاسم السابع** الممتد وسميت المدة مدة لانها تمتد بحسب تلاحق اجزائها وتعاقب ابعاضها فيكون
قولنا في الشي انه امتد وجوده انما يصح في حق الزمان والزمانيات اما في حق الله تعالى فعلى المجاز **الاسم الثامن**
لفظ الباقي قال تعالى ويبقى وجه ربك واعلم ان كل ما كان ازليا كان باقيا ولا ينعكس فقد يكون باقيا ولا يكون ازليا ولا ابديا
كما في الاجسام والاعراض الباقية ومن الناس من قال لفظ الباقي يفيد الدوام وعلى هذا لا يصح وصف الاجسام به وليس
الامر كذلك لاطباق اهل العرف على قول بعضهم لبعض ابقاك الله **الاسم التاسع** الدايم قال الله تعالى اكلها دايم
ولما كان احق الاشيا بالدوام هو الله كان الدايم هو الله **الاسم العاشر** واجب الوجود لذاته ومعناه ان ماهيته
وحقيقته هي الموجبة لوجوده وكل ما كان كذلك فانه ممتنع العدم والفنا واعلم ان كل ما كان واجب الوجود لذاته وجب ان يكون
قديما ازليا ولا ينعكس فليس كلما كان قديما ازليا كان واجب الوجود لذاته لانه لا يبعد ان يكون الشي معلولا لعلة ازلية ابدية
فحينئذ يحصل كونه ازليا ابديا بسبب كون علته كذلك فهذا الشي يكون ازليا مع انه لا يكون واجب الوجود لذاته وقوله
بالفارسية خداي معناه انه واجب الوجود لذاته لان قولنا خداي كلمة مركبة من لفظين في الفارسية احدهما قولنا
خود ومعناه ذات الشي ونفسه وحقيقته والثانية قولنا اي ومعناه جا فقولنا خداي معناه انه بنفسه جا وهو اشارة
الى انه بنفسه وذاته جا الى الوجود لا بغيره وعلى هذا الوجه فيصير تفسير قولهم خداي انه لذاته كان موجودا
الاسم الحادي عشر الكاين واعلم ان هذا اللفظ كثير الورود في القرآن بحسب صفات الله تعالى قال الله تعالى وكان الله
على كل شي مقتدرا وقال ان الله كان عليما حكيما واما ورود هذا اللفظ بحسب ذات الله تعالى فهو غير وارد في القرآن لكنه
جا وروده في بعض الاحاديث روي في الادعية الماثورة عن النبي عليه الصلاة والسلام يا كاينا قبل كل كون ويا حاضرا مع
كل كون ويا باقيا بعد انقضا كل كون ولفظ الكون معناه ما ذكرناه او يناسبه من بعض الوجوه **واعلم** ان هاهنا بحثا لطيفا
نحويا وذلك ان النحويين اطبقوا على ان لفظ كان على قسمين احدهما الذي يكون تاما كقوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة
الى ميسرة ومرفوعها فاعل والثاني الذي يكون ناقصا كقولك كان الله عليما فان لفظ كان بهذا التفسير لا بد له من مرفوع
ومنصوب واتفقوا على ان كان على كلا التقديرين فعل الا ان الفرق انه على الوجه الاول فعل تام وعلى الثاني فعل ناقص
فقلت للقوم لو كانت هذه اللفظة فعلا لكانت دالة على حصول حدث في زمان معين ولو كان كذلك لكنا اذا اسندناه الى اسم
واحد لكان حينئذ قد دل على حصول حدث لذلك الشي وحينئذ يتم الكلام فكان يجب ان يستغنى عن ذكر المنصوب وعلى هذا

التقدير يصير فعلا تاما فثبت ان هذا القول وهو كون هذه الكلمة ناقصة فعل يوجب كونها تامة غير ناقصة وما افضى ثبوته
الى عدمه كان باطلا فكان القول بان هذه الكلمة ناقصة كلاما باطلا **ولما اوردت** هذا السوال على بعض
الاذكيا من النحويين والعقلا منهم متحيرين فيه زمانا طويلا وما افلحوا في الجواب ثم لما تاملت فيه وجدت الجواب
الحقيقي الذي يزيل الشبهة وتقريره ان قول لفظة كان لا تفيد الا الحدوث والحصول والوجود الا ان هذا
على قسمين منه ما يفيد حدوث الشي في نفسه ومنه ما يفيد حدوث موصوفية شي اخر اما القسم الاول
فان لفظ كان يتم باسناده الى ذلك الشي الواحد لانه يفيد ان ذلك الشي حدث وحصل واما القسم الثاني فانه
لا يتم فايدته الا بذكر الاسمين لانه اذا ذكر ذلك كان معناه حصول موصوفية زيد بالعلم ولا يمكن ذكر موصوفية هذا
بذاك الا عند ذكرهما جميعا ولاجرم لا يتم المقصود الا بذكرهما فقولنا كان زيد عالما معناه انه حدث وحصل موصوفية
زيد بالعلم فثبت بما ذكرنا ان لفظ الكون يفيد الحصول والوجود فقط الا انه في القسم الاول يكفيه اسناده الى اسم
واحد وفي القسم الثاني لا بد من ذكر الاسمين فهذا من اللطائف النفيسة في علم النحو اذا عرفت هذا فنقول لا فرق
بين الكاين والموجود فوجب جواز اطلاقه على الله تعالى **القسم الثالث في اقسام الصفات**
الحقيقية التي تكون مغايرة للوجود ولكيفيات الوجود **اعلم** ان هذا البحث مبني على انه هل يجوز قيام هذه الصفات بذات الله
تعالى والفلاسفة والمعتزلة ينكرونه اشد الانكار ويحتجون عليه بوجوه **الاول** ان تلك الصفة اما ان تكون واجبة
لذاتها او ممكنة لذاتها والقسمان باطلان فيبطل القول بالصفات انما قلنا انه يمتنع كونها واجبة لذاتها لوجهين الاول
انه ثبت في الحكمة ان واجب الوجود لذاته لا يكون الا واحدا والثاني ان الواجب لذاته هو الذي يكون غنيا عما سواه
والصفة التي تكون مفتقرة الى الموصوف فالجمع بين الوجوب الذاتي وبين كونه صفة للغير محال وانما قلنا انه لا يجوز ان تكون
ممكنا لذاته لوجهين الاول ان الممكن لذاته لا بد له من سبب وسببه لا يجوز ان يكون غير ذات الله تعالى لان تلك الصفة
لما امتنع خلوها عن تلك الصفة وتلك الصفة مفتقرة الى الغير لزم كون تلك الذات مفتقرة الى الغير وما كان كذلك كان ممكنا
لذاته فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو محال ولا يجوز ان يكون هو ذات الله تعالى لانها قابلة لتلك الصفة ولو
كانت موثرة فيها لزم كون الشي الواحد بالنسبة الى الشي الواحد فاعلا وقابلا معا وهو محال لما ثبت ان الشي الواحد لا يصدر
عنه الا اثر واحد والفعل والقبول اثران مختلفان الثاني ان الاثر مفتقر الى الموثر فافتقاره اليه اما ان يكون بعد حدوثه
او حال حدوثه او حال عدمه والاول باطل والا لكان تاثير ذلك الموثر في ايجاده تحصيلا للحاصل وهو محال فبقي القسمان الاخيران
وذلك يقتضي ان يكون كلما كان الشي اثر الغير كان حادثا فوجب ان يقال الشي الذي لا يكون حادثا فانه لا يكون اثر الغير فثبت
ان القول بالصفات باطل **الحجة الثانية** على نفي الصفات قالوا ان تلك الصفات اما ان تكون قديمة او حادثة
والاول باطل لان القدم صفة ثبوتية على ما بيناه فلو كانت الصفات قديمة لكانت الذات مساوية للصفات في القدم
ويكون كل واحد منهما مخالفا للاخر بخصوص ماهيته المعينة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون كل واحد من تلك
الاشيا القديمة مركبة من جزئين ثم نقول ويجب ان يكون كل واحد من هذين الجزئين قديما لان جز ماهية القديم يجب ان يكون
قديما وحينئذ نقول ذلك الجزان يتشاركان في القدم ويختلفان في الخصوصية فيلزم كل واحد منهما مركبا من جزئين اخرين
وذلك محال لانه يلزم ان يكون حقيقة الذات وحقيقة كل واحد من تلك الصفات مركبة من اجزا غير متناهية وذلك
محال وانما قلنا انه يمتنع كون تلك الصفات حادثة لوجوه الاول ان قيام الحوادث بذات الله تعالى محال
لان تلك الذات كانت كافية في وجود تلك الصفة او عدمها لزم دوام وجود تلك الصفة او دوام عدمها بدوام تلك
الذات وان لم تكن كافية فحينئذ يكون تلك الذات واجبة الاتصاف بوجود تلك الصفة او عدمها وذلك الوجود والعدم
يكونان موقوفين على شي منفصل والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته فيلزم ان الواجب
لذاته ممكن لذاته وهو محال الثاني ان ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت قابلية تلك الحوادث من لوازم ذاته فحينئذ
يلزم كون تلك القابلية ازلية لاجل كون تلك الذات ازلية لكن يمتنع كون قابلية الحوادث ازلية لان قابلية الحوادث
مشروط بامكان وجود الحوادث وامكان وجود الحوادث في الازل محال فكان وجود قابليتها في الازل محالا الثالث
ان تلك الصفات لما كانت حادثة كان الاله الموصوف بصفات الالهية موجودا قبل حدوث هذه الصفات فحينئذ تكون هذه
الصفات مستغنى عنها في ثبوت الالهية فوجب نفيها فثبت ان تلك الصفات اما ان تكون حادثة او قديمة وثبت فسادهما
فوجب امتناع وجود الصفة **الحجة الثالثة** ان تلك الصفات اما ان تكون صفات تتم الالوهية بدونها او لا تتم

فان كان الاول كان وجودها فضلا زائدا فوجب نفيها وان كان الثاني كان الاله مفتقرا في تحصيل صفة الالهية الى شيء اخر والمحتاج لا يكون الها **الحجة الرابعة** ذاته سبحانه وتعالى اما ان يكون كاملا في جميع الصفات المعتبرة في المدائح والكمالات واما ان لا يكون فان كان الاول فلا حاجة الى هذه الصفات وان كان الثاني كانت تلك الذات ناقصة في ذاتها مستكملة بغيرها وهذه الذات لا تليق بصفات الالهية **الحجة الخامسة** لما كان الاله هو مجموع الذات والصفات فحينئذ يكون الاله متجزئا متبعضا منقسما وذلك بعيد عن العقل لان كل مركب ممكن لا واجب **الحجة السادسة** ان الله تعالى كفر النصارى في التثليث فاما ان يكون لانهم قالوا باثبات ذوات ثلاثة او لانهم قالوا بالذات مع الصفات والاول لا تقوله النصارى فيمتنع ان يقال ان الله كفرهم بسبب مقالة هم لا يقولون بها فبقي الثاني وذلك يوجب ان يكون القول بالصفات كفرا فهذه الوجوه تمسك بها نفاة الصفات واذا كان الامر كذلك فعلى هذا التقدير يمتنع ان يحصل لله تعالى اسم بسبب قيام الصفات الحقيقية

المسئلة الثانية في دلائل مثبتي القول بالصفات

اعلم انه ثبت ان اله العالم يجب ان يكون عالما قادرا حيا فنقول يمتنع ان يكون علمه وقدرته نفس تلك الذات ويدل عليه وجوه **الاول** انا ندرك تفرقة بديهية بين قولنا ذات الله ذات وبين قولنا ذات الله عالمة قادرة وذلك يدل على ان كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات **الثاني** انه يمكن ان يعقل ان العلم موجود مع الذهول عن كونه قادرا وذلك يدل على ان الذات موجودة مع الجهل بكونه عالما ويمكن ان يكون العلم حاصلا بكونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات **الثالث** كونه عالما عام التعلق بالنسبة الى الواجب والممتنع والممكن وكونه قادرا ليس عام التعلق بالنسبة الى الاقسام الثلاثة بل هو مختص بالجائز فقط ولولا الفرق بين العلم والقدرة والا لما كان كذلك **الرابع** ان كونه تعالى قادرا في وجود المقدور وكونه عالما لا يؤثر ولولا المغايرة والا لما كان كذلك **الخامس** ان قولنا موجود يناقضه قولنا ليس بموجود ولا يناقضه قولنا ليس بعالم وذلك يدل على ان المنفي بقولنا ليس بموجود مغاير للمنفي بقولنا ليس بعالم وكذا القول في كونه قادرا فهذه دلائل واضحة على انه لا بد من الاقرار بوجود الصفات لله تعالى الا انه بقي ان يقال لم لا يجوز ان يكون هذه الصفات صفات نسبية اضافية فالمعنى من كونه قادرا كونه بحيث يصح منه الايجاد وتلك الصحة معللة بذاته وكونه عالما معناه الشعور والادراك وذلك حالة نسبية اضافية وتلك النسبة الحاصلة معللة بذاته المخصوصة وهذا تمام الكلام في هذا الباب

المسئلة الثالثة اذا قلنا باثبات الصفات الحقيقية فنقول الصفة الحقيقية اما ان يكون صفة يلزمها حصول النسبة والاضافة وهي مثل العلم والقدرة فان صفة العلم كونها متعلقة بالمعلوم والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها بالمقدور فهذه الصفات وان كانت حقيقية الا انه يلزمها لوازم من باب النسب والاضافات اما الصفة الحقيقية العارية عن النسبة والاضافة في حق الله تعالى فليست الا صفة الحياة فلنبحث عن هذه الصفة فنقول قالت الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال الا ان الدراكية صفة نسبية والفعالية ايضا كذلك وحينئذ لا يكون الحياة صفة مغايرة للعلم والقدرة على هذا القول وقال المتكلمون انها صفة باعتبارها يصح بان يكون عالما قادرا واحتجوا عليه بان الذوات متساوية في الذاتية ومختلفة في هذه الصحة فلا بد ان يكون تلك الذوات مختلفة في قبول صفة الحياة فوجب ان يكون صحته لاجل صفة زائدة فيقال لهم قد دللنا على ان ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات لذاته المخصوصة فسقط هذا قبول الحياة لصفة اخرى ولزم التسلسل ولا جواب عنه الا ان يقال ان تلك الصحة من لوازم الذات المخصوصة فاذكروا هذا الكلام في صحة العالمية وقال قوم ان معنى كونه حيا انه لا يمتنع ان يعلم ويقدر ونعلم هذا عبارة عن نفي الامتناع لكن الامتناع عدم فنفيه يكون عدما للعدم فيكون ثبوتا فيقال لهم هذا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة وان قالوا الدليل عليه انا نعقل تلك الذات مع الشك في كونها حية مغايرة فوجب ان يكونها حية مغايرة لتلك الذات فيقال لهم قد دللنا على انا لا نعقل ذات الله تعالى ذاتا وانما نعقل تلك الذات تعقلا عرضيا وعند هذا يسقط هذا الدليل فهذا تمام الكلام في هذا الباب

المسئلة الرابعة لفظ الحي وارد في القرآن قال الله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم وقال تعالى وعنت الوجوه للحي القيوم وقال تعالى هو الحي لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين فان قيل الحي معناه الدراك الفعال والذي لا يمتنع ان يعلم ويقدر وهذا القدر ليس فيه مدح عظيم فما السبب في ان ذكر الله تعالى في معرض المدح العظيم والجواب ان التمدح لم يحصل بمجرد كونه حيا بل بمجموع كونه حيا قيوما وذلك لان القيوم هو القائم باصلاح حال كل ما سواه وذلك لا يتم الا بالعلم التام والقدرة التامة والحي هو الدراك الفعال فقوله الحي يقتضي كونه دراكا فعالا وقوله القيوم يقتضي انه دراكا لجميع الممكنات فعالا لجميع المحدثات والممكنات فيحصل المدح من هذا الوجه

الباب الخامس في الاسماء الدالة

على الصفات

على الصفات الاضافية **اعلم** ان الكلام في هذا الباب يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة عقلية وهي ان التكوين هل هو نفس المكون ام لا قالت المعتزلة والاشعرية التكوين نفس المكون وقال اخرون انه غيره واحتج النفاة بوجوه **الحجة الاولى** ان الصفة المسماة بالتكوين اما ان يؤثر على سبيل الصحة او على سبيل الوجوب فان كان الاول فتلك الصفة هي القدرة لا غير وان كان الثاني لزم كونه تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار **الحجة الثانية** ان تلك الصفة المسماة بالتكوين ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الاثار وان كانت محدثة افتقر تكوينها الى تكوين اخر ولزم التسلسل **الحجة الثالثة** ان الصفة المسماة بالقدرة اما ان يكون لها صلاحية التاثير عند حصول سائر الشرائط من العلم والارادة او ليس لها هذه الصلاحية فان كان الاول فحينئذ تكون القدرة كافية في خروج الاثر من العدم الى الوجود وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى وان كان الثاني فحينئذ القدرة لا يكون لها صلاحية التاثير فوجب ان لا تكون القدرة قدرة وذلك يوجب التناقض واحتج مثبتوا هذه الصفة بان القادر على الفعل قد يوجده وقد لا يوجده الا ترى ان الله قادر على الف شمس وقمر على هذه السماء الا انه ما اوجده وصحة هذا النفي والاثبات يدل على ان المعقول من كونه موجدا مغاير للمعقول من كونه قادرا ثم نقول كونه موجدا اما ان يكون معناه دخول الاثر في الوجود او يكون امرا زائدا والاول باطل لانا نعلل دخول هذا الاثر في الوجود بكون الفاعل موجدا له الا ترى انه اذا قيل لم وجد العالم قلنا لاجل ان الله تعالى اوجده فلو كان كون الموجد موجدا له معناه نفس هذا الاثر لكان تعليل وجود الاثر بالموجدية يقتضي تعليل وجوده بنفسه ولو كان معللا بنفسه لامتنع اسناده الى الغير فثبت ان تفسير الموجدية بوجود الاثر كلام باطل فوجب ان يكون كون الموجد موجدا امرا مغايرا لكون الفاعل قادرا او لوجود الاثر فثبت ان التكوين غير المكون واذا عرفت هذا الاصل فنقول القائلون بان نفس التكوين نفس المكون قالوا معنى كونه تعالى خالقا رازقا محييا مميتا ضارا نافعا عبارة عن نسبة محضة واضافة مخصوصة وهي تاثير قدرة الله تعالى في حصول هذه الاشياء واما القائلون بان التكوين غير المكون فقالوا معنى كونه خالقا رازقا ليس عبارة عن الصفة الاضافية فقط بل هو عبارة عن صفة حقيقية موصوفة بصفة اضافية

المسئلة الثانية اعلم ان الصفات الاضافية على اقسام **احدها** كونه معلوما مذكورا مسبحا ممجدا فيقال يا ايها المسبح بكل لسان يا ايها الممدوح عند كل انسان يا ايها المرجوع اليه في كل حين واوان ولما كان هذا النوع من الاضافات غير متناه كانت الاسماء الممكنة لله بحسب هذا النوع من الصفات غير متناهية **وثانيها** كونه فاعلا للافعال صفة اضافية محضة بناء على ان تكوين الاشياء ليس صفة زائدة اذا عرفت هذا فالمعبر عنه اما ان يكون بمجرد كونه موجدا للنوع الفلاني او المعبر عنه كونه موجدا للنوع الفلاني لاجل الحكمة الفلانية **اما القسم الاول** وهو اللفظ الدال على مجرد كونه موجدا فههنا الفاظ تقرب من ان تكون مرادفة مثل الموجد والمحدث والمكون والمنشئ والمبدع والمخترع والصانع والخالق والفاطر والبارئ **فهذه** الفاظ عشرة متقاربة ومع ذلك فالفرق حاصل **اما الاسم الاول** فهو الموجد فمعناه المؤثر في الوجود **واما** المحدث فمعناه الذي جعله موجودا بعد ان كان معدوما وهذا اخص من مطلق الايجاد **واما المكون** فيقرب من ان يكون مرادفا للموجد **واما** المنشئ فاشتقاقه من النشو والنما وهو الذي يكون قليلا قليلا على التدريج **واما** المبدع فهو الذي يكون دفعة واحدة وهما كالنوعين تحت جنس الموجد والمخترع قريب من المبدع **واما** الصانع فيقرب ان يكون لمن ياتي الفعل على سبيل التكلف **واما** الخالق فهو عبارة عن التقدير وهو في حق الله يرجع الى العلم **واما** الفاطر فاشتقاقه من الفطر وهو الشق ويشبه ان يكون معناه هو الاحداث دفعة **واما** البارئ فهو الذي يجعله على الوجه الموافق للمصلحة يقال بري القلم اذا اصلحه وجعله موافقا لغرض معين فهذا بيان هذه الالفاظ الدالة على كونه موجدا على سبيل العموم اما الالفاظ الدالة على ايجاد شيء بعينه فيكاد ان يكون غير متناهية ويجب ان نذكر في هذا الباب امثلة **المثال الاول** اذا خلق النافع سمي نافعا واذا خلق المولم سمي مولما ضارا **المثال الثاني** اذا خلق الحياة سمي محييا واذا خلق الموت سمي مميتا **المثال الثالث** اذا خصهم بالاكرام سمي برا لطيفا واذا خصهم بالقهر سمي قهارا جبارا **والمثال الرابع** اذا اقل العطا سمي قابضا واذا اكثره سمي باسطا **والمثال الخامس** ان جازى الذنوب بالعذاب سمي منتقما وان ترك ذلك الجزاء سمي عفوا غفورا رحمانا رحيما **المثال السادس** ان حصل المنع والعطا في الاموال سمي قابضا باسطا وان حصلا في الجاه والحشمة سمي خافضا رافعا اذا عرفت هذا فنقول ان اقسام معلومات الله بحسب الانواع والاجناس غير متناهية فلا جرم يمكن ان يحصل لله اسما غير متناهية بحسب هذا الاعتبار واذا عرفت هذا فنقول ههنا دقائق لا بد منها فالدقيقة

الاول ان تقابل الشي قد يكون تارة ضده وتارة عدمه وقولنا المعز المذل وقولنا المحيي المميت يتقابلان تقابل الضدين
واما قولنا القابض الباسط الخافض الرافع فيقرب من ان يتقابلهما العدم والوجود لان القبض عبارة عن ان لا يعطيه المال
الكثير والخفض عبارة عن ان لا يعطيه الجاه الكثير واما الاعزاز والاذلال فهما متضادان لانه فرق بين ان لا يعزه
وبين ان يذله الدقيقة الثانية انه قد تكون الالفاظ تقرب من ان تكون مترادفة ولكن التامل التام يدل على الفرق
وله امثلة المثال الاول الروف الرحيم يقرب من هذا الباب الا ان الروف اميل الى جانب ايصال
النفع والرحيم اميل الى جانب دفع الضرر المثال الثاني الفاتح والفتاح والنفاع والنافع والواهب والوهاب
فالفاتح يشعر باحداث سبب الخير والواهب يشعر بايصال ذلك الخير اليه والنافع يشعر بايصال ذلك النفع اليه
لقصد ان ينتفع ذلك الشخص به واذا وقفت على القانون المعتبر في هذا الباب امكنك الوقوف على حقايق هذا النوع من الاسما

الباب السادس في الاسما الواقعة بحسب الصفات السلبية

واعلم ان القران مملو منه وطريق الضبط ان يقال ذلك السلب اما ان يكون عايدا الى الذات او الى الصفات
او الى الافعال **اما السلوب** العايدة الى الذات فهو كقولنا انه تعالى ليس كذا ولا كذا كقولنا انه ليس جوهرا
ولا جسما ولا في المكان ولا في الحيز ولا حالا ولا محلا واعلم انا قد دللنا على ان ذاته مخالفة لساير الذوات والصفات
لعين ذاته المخصوصة لكن انواع الذوات والصفات المغايرة لذاته غير متناهية فلا جرم حصل هاهنا سلوب غير متناهية
من جملتها قوله تعالى والله الغني وانتم الفقرا وقوله وربك الغني ذو الرحمة لان كونه غنيا انه لا يحتاج في ذاته ولا في صفاته
الحقيقية ولا في صفاته السلبية الى شي غيره ومنه ايضا قوله لم يلد ولم يولد **واما السلوب**
العايدة الى الصفات فكل صفة تكون من صفات النقايص فانه يجب تنزيه الله تعالى عنها **فمنها** ما يكون من باب اضداد العلم
ومنها ما يكون من باب اضداد القدرة **ومنها** ما يكون من باب اضداد الاستغنا **ومنها** ما يكون من باب
اضداد الوحدة **فاما** الذي يرجع الى سلب اضداد العلم فاقسام **احدها** نفي النوم قال الله تعالى لا تاخذه
سنة ولا نوم **وثانيها** نفي النسيان قوله تعالى وما كان ربك نسيا **وثالثها** نفي الجهل قال الله تعالى لا
يعزب عن ربك مثقال ذرة في السموات ولا في الارض **ورابعها** ان علمه ببعض المعلومات لا يمنعه عن العلم بغيره
فانه لا يشغله شان عن شان **واما السلوب** العايدة الى صفة القدرة فاقسام **احدها** انه منزه في افعاله
عن التعب والنصب قال تعالى وما مسنا من لغوب **وثانيها** انه لا يحتاج في افعاله الى الالات والادوات وتقديم المادة
والمدة قال تعالى انما امرنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون **وثالثها** لا تفاوت في قدرته بين القليل والكثير
قال تعالى وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب **ورابعها** نفي انتها القدرة وحصول الفقر قال الله تعالى لقد
سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنيا **واما السلوب** العايدة الى صفة الوحدة فهي مثل نفي الشركا
والاضداد والانداد والقران مملو منه **واما السلوب** العايدة الى الاستغنا فكقوله وهو يطعم ولا يطعم
يجير ولا يجار عليه **واما السلوب** العايدة الى الافعال فهي ان لا يفعل كذا او كذا والقران مملو منه **احدها**
انه لا يخلق الباطل قال تعالى وما خلقنا السما والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال تعالى حكاية عن المومنين
ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا **وثانيها** نفي اللعب قال الله تعالى وما خلقنا السما والارض
وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق **وثالثها** نفي العبث قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون
فتعالى الله الملك الحق **ورابعها** انه لا يرضى بالكفر قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر **وخامسها** انه لا يريد الظلم
قال تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين **وسادسها** انه لا يحب الفساد قال تعالى انه لا يحب الفساد **وسابعها**
انه لا يعاقب من غير سابقة جرم قال الله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم **وثامنها** انه لا ينتفع بطاعات المطيعين
ولا يتضرر بمعاصي المذنبين قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها **وتاسعها** انه ليس لاحد عليه اعتراض
في افعاله واحكامه فقال لا يسال عما يفعل وهم يسالون وقال فعال لما يريد **وعاشرها** انه لا خلف في وعده
ووعيده فقال ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اذا عرفت هذا الاصل فنقول اقسام السلوب
بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الافعال غير متناهية فيحصل من الجنس الواحد ايضا اقسام غير متناهية من الاسما
اذا عرفت هذا الاصل فلنذكر بعض الاسما المناسبة لهذا الباب **فمنها** القدوس والسلام يشبه ان يكون القدوس
عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفا للاشيا التي هي نقايص في انفسها والسلام عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة بشي

من صفات النقايص فالقدوس سلب عايد الى الذات والسلام سلب عايد في الصفات وثانيها العزيز وهو الذي
لا يوجد له نظير وثالثها الغفار وهو الذي يسقط العقاب عن المذنبين ورابعها الحليم وهو الذي لا يعاجل
بالعقوبة ومع ذلك فانه لا يمتنع من ايصال الرحمة وخامسها الواحد فلا يشاركه احد في حقيقته المخصوصة ولا
يشاركه احد في صفات الالهية ولا يشاركه احد في خلق الارواح والاجسام ولا يشاركه احد في نظم العالم وتدبير احوال
العرش الى الذرة وسادسها الغني ومعناه كونه منزها عن الحاجات والضرورات وسابعها الصبور والفرق بينه
وبين الحليم ان الصبور هو الذي لا يعاقب المسي مع القدرة عليه والحليم هو الذي يكون كذلك مع انه لا يمنعه من
ايصال نعمه وفيض عليه البواقي والله الهادي

الباب السابع في الاسما الدالة على الصفات الحقيقية مع الاضافية وفيه فصول

الفصل الاول في الاسما الحاصلة

بسبب القدرة والاسما الدالة على صفة القدرة كثيرة **الاول** القادر قال الله تعالى هو القادر على ان يبعث عليكم
عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم وقال في اول سورة القيامة ايحسب الانسان الن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي
بنانه وقال في اخر هذه السورة اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى **والثاني** القدير قال تعالى تبارك الذي بيده
الملك وهو على كل شي قدير وهذا اللفظ يفيد المبالغة في الصفة بكونه قادرا **والثالث** المقتدر قال الله تعالى
وكان الله على كل شي مقتدرا وقال في مقعد صدق عند مليك مقتدر **الرابع** عبر عن ذاته بصيغة الجمع في هذه
الصفة فقال تعالى فقدرنا فنعم القادرون واعلم ان لفظ الملك يفيد القدرة ايضا بشرط خاص ثم ان هذا اللفظ
جا في القران على وجوه مختلفة **فالاول** المالك قال الله تعالى مالك يوم الدين **الثاني** الملك قال تعالى
ملك يوم الدين وقال تعالى فتعالى الله الملك الحق وقال هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس وقال ملك الناس
واعلم ان ورود لفظ الملك في القران اكثر من ورود لفظ المالك والسبب فيه ان الملك اعلا شانا من المالك **والثالث**
مالك الملك قال تعالى قل اللهم مالك الملك **الرابع** المليك قال تعالى عند مليك مقتدر **الخامس** لفظ الملك
قال تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن وقال تعالى له ملك السموات والارض واعلم ان لفظ القوة يقرب من لفظ القدرة
وقد جا هذا اللفظ في القران على وجوه مختلفة **الاول** القوي قال الله تعالى ان الله لقوي عزيز
الثاني ذو القوة قال الله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين

الفصل الثاني في الالفاظ

الحاصلة بسبب العلم وما يشتق منه وفيه وجوه **الاول** العلم وفيه الفاظ **الاول**
اثبات العلم لله تعالى قال الله تعالى ولا يحيطون بشي من علمه وقال تعالى ولا تضع الا بعلمه وقال تعالى قد احاط بكل شي علما
وقال ان الله عنده علم الساعة **الثاني** العالم قال الله تعالى عالم الغيب والشهادة العليم الحكيم **الثالث**
العليم وهو كثير في القران **الرابع** العلام قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام انك انت علام الغيوب
الخامس الاعلم قال الله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته **السادس** صيغة الماضي قال الله تعالى علم الله
انكم كنتم تختانون انفسكم **السابع** صيغة المستقبل قال الله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقال
يعلم ما يسرون وما يعلنون **الثامن** لفظة علم من باب التفعيل قال تعالى وعلم ادم الاسما كلها وقال في حق الملايكة
سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وقال وعلمك ما لم تكن تعلم وقال الرحمن علم القران واعلم انه لا يجوز ان يقال ان الله معلم مع
كثرة هذه الالفاظ لان لفظ المعلم يشعر بنوع نقيصة **التاسع** لا يجوز اطلاق لفظ العلامة على الله لانها وان افادت
المبالغة لكنها تفيد ان هذه المبالغة انما حصلت بالكد والعنا وذلك في حق الله محال **اللفظ الثاني** من الفاظ
هذا الباب لفظ الخبر والخبير وهو كالمرادف للعلم حتى قال بعضهم في حد العلم انه الخبر اذا عرفت هذا فنقول ورد لفظ
الخبير في حق الله تعالى كثيرا في القران وذلك ايضا يدل على العلم **والنوع الثالث** من الفاظ الباب الشهود والمشاهدة
ومنه الشهيد في حق الله تعالى اذا فسرناه بكونه مشاهدا لها عالما بها اما اذا فسرناه بالمشاهدة كان من صفة الكلام
والنوع الرابع الحكمة وهذه اللفظة قد يراد بها العلم وقد يراد بها ايضا ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي **والنوع**
الخامس اللطيف وقد يراد به العلم بالدقايق وقد يراد به ايصال المنافع الى العباد بطرق خفية عجيبة

الفصل الثالث في الاسما الحاصلة بسبب صفة الكلام وما جرى مجراه

اللفظ الاول الكلام وفيه وجوه **الاول** لفظ الكلام قال الله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله **الثاني**
صيغة الماضي من هذا اللفظ قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقال تعالى ولما جا موسى لميقاتنا وكلمه ربه **الثالث**

صيغة المستقبل قال تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اللفظ الثاني القول وفيه وجوه **الاول** صيغة الماضي قال تعالى واذ قال ربك للملائكة ونظائره كثيرة في القرآن **الثاني** صيغة المستقبل قال تعالى يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم **الثالث** القول قال تعالى ومن اصدق من الله قيلا وقال تعالى ما يبدل القول لدي اللفظ الثالث لفظ الامر قال الله تعالى لله الامر من قبل ومن بعد وقال الا له الخلق والامر وقال حكاية عن موسى عليه السلام ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة **اللفظ الرابع** الوعد قال تعالى وعد الله حقا انه يبدؤ الخلق ثم يعيده وقال تعالى وعدا عليه حقا في التوراة والانجيل والقرآن اللفظ الخامس الوحي قال الله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا وقال تعالى فاوحى الى عبده ما اوحى اللفظ السادس في كونه تعالى شاكرا لعباده قال الله تعالى وكان الله شاكرا عليما وقال تبارك وتعالى فاولئك كان سعيهم مشكورا

الفصل الرابع في الارادة وما يقرب منها **اللفظ الاول** الارادة قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر **اللفظ الثاني** الرضا قال الله تعالى وان تشكروا يرضه لكم وقال ولا يرضى لعباده الكفر وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقال في صفة السابقين الاولين رضي الله عنهم ورضوا عنه وقال عن موسى عليه السلام وعجلت اليك رب لترضى **اللفظ الثالث** المحبة قال تعالى يحبهم ويحبونه وقال والله يحب المطهرين **اللفظ الرابع** لفظ الكراهة قال الله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها وقال تعالى ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم قالت الاشعرية الكراهة عبارة عن ان يريد ان لا يفعل وقالت المعتزلة بل صفة اخرى سوى الارادة والله تعالى اعلم

الفصل الخامس في السمع والبصر قال الله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقال تعالى لنريه من اياتنا انه هو السميع البصير وقال انني معكما اسمع وارى وقال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وقال تبارك وتعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فهذه جملة الكلام في الصفات الحقيقية والاضافية

الفصل السادس في الصفات الاضافية مع السلبية اعلم ان الاول هو الذي يكون سابقا على غيره ولا يسبقه غيره فكونه سابقا على غيره اضافة وقولنا انه لا يسبقه غيره فهو سلب فلفظ الاول يفيد حالة مركبة من اضافة وسلب والاخر هو الذي يبقى بعد غيره ولا يبقى غيره بعده فالحال فيه كما تقدم اما لفظ الظاهر فهو اضافة محضة لان معناه كونه ظاهرا بحسب الدلائل واما لفظ الباطن فهو سلب محض لان معناه كونه خفيا بسبب الماهية ومن الاسماء الدالة على مجموع اضافة وسلب القيوم لان هذا اللفظ يدل على المبالغة في هذا المعنى وهذه المبالغة تحصل عند اجتماع امرين احدهما ان لا يكون محتاجا الى شيء سواه البتة وذلك لا يحصل الا اذا كان واجب الوجود بمعنى ذاته وفي جملة صفاته والثاني ان يكون كل ما سواه محتاجا اليه في ذواتها وفي جملة صفاتها وذلك بان يكون مبديا لكل ما سواه فالاول سلب والثاني اضافة ومجموعهما هو القيوم والله تعالى اعلم

الفصل السابع في الاسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والاضافية والسلبية فمنها قولنا الاله وهذا الاسم يفيد الكل لانه يدل على كونه موجودا وعلى كيفية ذلك الوجود اعني كونه ازليا ابديا واجب الوجود لذاته وعلى الصفات الاضافية الدالة على الايجاد والتكوين واختلفوا في ان هذه اللفظة هل تطلق على غير الله كما كان في كفار قريش يطلقونها في حق الاصنام وهل يجوز ذلك في دين الاسلام المشهور انه لا يجوز وقال بعضهم يجوز لانه ورد في بعض الادعية يا اله الالهة وهذا بعيد واما قولنا الله فاني اعتقد انه اسم علم الله تعالى فهل يدل هذا الاسم على هذه الصفات فنقول لا شك ان اسماء الاعلام قائمة مقام الاشارة والمعنى انه تعالى لو كان بحيث يصح ان يشار اليه لكان هذا الاسم قائما مقام تلك الاشارة ثم اختلفوا في ان الاشارة الى الذات المخصوصة هل يتناول الصفات القائمة بتلك الذات فان قلنا انها يتناول الصفات كان قولنا الله دليلا على جملة الصفات فان قالوا الاشارة لا تتناول الصفات السلبية فوجب ان لا يدل عليها لفظ الله قلنا الاشارة في حق الله اشارة عقلية منزهة عن العلائق الحسية والاشارة العقلية قد تتناول السلوب

الفصل الثامن في الاسماء اختلف العقلاء في انها هل هي من اسماء الذوات او من اسماء الصفات هذا البحث انما ظهر من المنازعة القائمة بين اهل التشبيه واهل التنزيه وذلك لان اهل التشبيه يقولون الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا يكون اما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فكان خارجا عن القسمين فذلك محض العدم واما اهل التوحيد والتقديس فيقولون اما المتحيز فهو منقسم وكل منقسم فهو محتاج وكل محتاج فهو متحيز فمن لا يكون محتاجا امتنع كونه متحيزا واما الحال في المتحيز فهو اولى بالاحتياج فواجب الوجود لذاته يمتنع كونه متحيزا ولا حالا في المتحيز اذا عرفت هذا الاصل فنقول ههنا الفاظ ظواهرها مشعرة بالجسمية والحصول في الحيز والمكان فمنها العظيم وذلك لان اهل التشبيه قالوا معناه ان ذاته اعظم في الحجمية والمقدار من العرش ومن كل ما تحت العرش ومنها الكبير وما اشتق منه وهو لفظ الاكبر ولفظ الكبرياء ولفظ المتكبر واعلم اني ما رايت احدا من المحققين بين الفرق بينهما الا ان الفرق حاصل بالتحقيق من وجوه الاول انه نقل في الاخبار الالهية انه سبحانه يقول

الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فجعل الكبرياء قائما مقام الرداء والعظمة قائمة مقام الازار ومعلوم ان الرداء ارفع درجة من الازار فوجب ان يكون صفة الكبرياء ارفع حالا من صفة العظمة وثانيها ان الشريعة فرقت بين الحالتين قال العبد في دين الاسلام ان يقال في تحريمة الصلاة الله اكبر ولم يقل احد الله اعظم ولولا التفاوت لما حصلت هذه التفرقة والثالث ان الالفاظ المشتقة من الكبير مذكورة في حق الله تعالى كالاكبر والمتكبر بخلاف العظيم فان لفظ المعظم غير مذكور واعلم انه تعالى اقام كل واحد من هاتين اللفظتين مقام الاخرى فقال ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم وقال في اية اخرى حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير اذا عرفت هذا فالمباحث السابقة مشعرة بالفرق بين العظيم وبين الكبير وهاتان الايتان مشعرتان بانه لا فرق بينهما فحل هذه العقدة يجب البحث عنها فنقول من الله الارشاد والتعليم يشبه ان يكون الكبير في ذاته كبيرا سواء استكبره غيره او لا وسواء عرف هذه الصفة ام لا واما العظمة فهي عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية والثانية عرضية والذاتي اعلا واشرف من العرضي هذا هو الممكن في هذا المقام والعلم عند الله ومن الاسماء المشعرة بالجسمية والجهة الالفاظ المشتقة من العلو فمنها قوله تعالى العلي ومنها قوله سبح اسم ربك الاعلى ومنها المتعالي قال تعالى الكبير المتعال ومنها اللفظة المذكورة عند الكل على سبيل الاطباق وهو الفهم لما ذكروه ارادوا ذلك الذكر بقوله تعالى في اول سورة النحل سبحانه وتعالى عما يشركون واذا عرفت هذا فالقائلون بانه في الجهة والمكان قالوا معنى علوه وتعاليه كونه موجودا في جهة فوق ثم من هؤلاء من قال انه جالس فوق العرش ومنهم من قال انه مباين للعرش ببعد متناه ومنهم من قال انه مباين للعالم ببعد غير متناه فكيف كان فان المشبهة حملوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار وحملوا لفظ العلي على العلو في المكان والجهة واما اهل التنزيه والتقديس فانهم حملوا العظيم والكبير على وجوه لا تفيد الجسمية والمقدار احدها انه عظيم بحسب مدة الوجود وذلك لانه ازلي ابدي وذلك هو نهاية العظمة والكبرياء في الوجود والبقاء والدوام وثانيها انه عظيم في العلم وثالثها انه عظيم في الرحمة والحكمة ورابعها انه عظيم في كمال القدرة واما العلو فاهل التنزيه يحملون هذا اللفظ على كونه منزها عن صفات النقائص والحاجات واذا عرفت هذا فلفظ العظيم والكبير عند المشبهة من اسماء الذات وعند اهل التوحيد من اسماء الاضافات واما لفظ العلي فانه عند الكل من اسماء الصفات لانه عند المشبهة يفيد الحصول في الحيز الذي هو العلو الذي يليق بالالهية فهذا تمام البحث في هذا الباب

الفصل التاسع في الاسماء الحاصلة لله سبحانه وتعالى من باب الاسماء المضمرة **اعلم** ان الاسماء المضمرة ثلاثة انا وانت وهو واعرف الاقسام الثلاثة قولنا انا لان هذا اللفظ لفظ يشير به كل احد الى نفسه واعرف المعارف عند كل احد نفسه واوسطها الاقسام قولنا انت لان هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضرا فلاجل كونه خطابا للغير يكون مثل قوله انا ولاجل ان الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضرا يكون اعلا من قوله هو فثبت ان اعلا الاقسام هو قوله انا واوسطها انت وادناها هو وكلمة التوحيد وردت بكل واحد من هذه الالفاظ اما لفظ انا فقال في اول سورة النحل ان انذروا انه لا اله الا انا وفي سورة طه انني انا الله لا اله الا انا واما لفظ انت فقد جاء في قوله فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت واما لفظ هو فقد جاء كثيرا في القران **اولها** في سورة البقرة في قوله والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم **واخرها** في سورة المزمل رب المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذه وكيلا واما ورود هذه الكلمة مقرونا باسم اخر سوى هذه الاربعة فهو الذي حكاه تعالى عن فرعون انه قال امنت انه لا اله الا الذي امنت به بنو اسرائيل ثم بين الله تعالى ان تلك الكلمة ما قبلت منه اذا عرفت هذا فلنذكر احكام هذه الاقسام فنقول اما قوله لا اله الا انا فهذا الكلام لا يجوز ان يتكلم به احد سوى الله او من يذكره على سبيل الحكاية عن قول الله تعالى لان تلك الكلمة تقتضي اثبات الالهية لذلك القائل وذلك ليس يليق الا بالله سبحانه وتعالى **واعلم** ان معرفة هذه الكلمة مشروط بمعرفة قولنا انا وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تصلح الا للحق سبحانه فثبت ان قولنا لا اله الا انا لا يحصل العلم به على سبيل الكمال الا للحق سبحانه واما الدرجة الثانية وهي قوله لا اله الا انت فهذا يصح ذكره في العبد لكن بشرط ان يكون حاضرا لا غائبا لكن هذه الحالة انما اتفق حصولها ليونس عليه السلام عند غيبته عن جميع حظوظ النفس وهذا ينبه على ان الانسان ما لم يصر غائبا عن كل الحظوظ لا يصل الى مقام المشاهدة واما الدرجة الثالثة وهي قوله لا اله الا هو فهذا يصح في الغائبين واعلم ان درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد وكمال التجلي ونقصانه وكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهي غيبة بالنسبة الى الدرجة الكاملة ولما كانت درجات الحضور غير متناهية كانت درجات الحضور والغيبة غير متناهية فكل من صدق عليه انه حاضر

فباعتبار الحضور يصدق عليه انه غائب وبالعكس وعن هذا **قال الشاعر**

يا غائبا حاضرا في الفؤاد • سلام على الغائب الحاضر

ويحكى عن الشبلي لما قرب وفاته قال له بعض الحاضرين قل لا اله الا الله **فقال**

كل بيت انت ساكنه • غير محتاج الى السرج

وجهك المأمول حجتنا • يوم يأتي الناس بالحجج

واعلم ان لفظ هو فيه اسرار عجيبة واحوال عالية فبعضها يمكن شرحه وتعريفه وبيانه وبعضها لا يمكن ذلك فيه قال
مصنف الكتاب وانا بتوفيق الله تعالى اثبت فيه اسرار لطيفة الا اني كلما اقابل تلك الكلمات المكتوبة بما احس في القلب من البهجة
والسعادة عند ما اذكر كلمة هو اجد المكتوب بالنسبة الى تلك الاحوال المشاهدة حقيرا فعند هذا اعرف ان لهذه الكلمة تاثيرا
عجيبا في القلب لا يفي البيان عليه ولا ينتهي الشرح اليه فلنكتب ما يمكن ذكره فنقول فيه اسرار **الاول** ان الرجل اذا قال يا هو
فكانه يقول من انا حتى اعرفك من انا حتى اكون مخاطبا لك وما للتراب ورب الارباب واي مناسبة بين المتولد عن النطفة
والدم وبين الموصوف بالازلية والقدم فانت اعلى من جميع المناسبات وانت مقدس عن علائق العقول والخيالات
فلهذا السبب خاطبه العبد خطاب الغائبين فقال يا هو **والفائدة الثانية** ان هذا اللفظ كما دل على اقرار العبد
على نفسه بالدناءة والعدم ففيه ايضا انه اقرار بان كل ما سوى الله فهو محض العدم لان القائل اذا قال يا هو فلو حصل في الوجود
شيئان لكان قولنا يا هو صالحا لهما فلا يتعين واحد منهما بسبب قوله فلما قال يا هو فقد حكم على كل ما سوى الله بانه عدم محض
ونفي صرف كما قال كل شيء هالك الا وجهه وهذان المقامان في المعنى عن كل ما سوى الله مقامان في غاية الجلالة والاجلال
لا يحصلان الا عند مواظبة العبد على ان يذكر الله بقوله يا هو **والفائدة الثالثة** ان العبد متى ذكر الله بشيء من صفاته لم يكن
مستغرقا في معرفة الله تعالى لان العبد اذا قال يا رحمن فحينئذ يتذكر نعمته فيميل طبعه الى طلبها فيكون طالبا للحظ وكذلك
اذا قال يا كريم يا محسن يا غفار يا وهاب يا فتاح واذا قال يا مالك فحينئذ يتذكر ملكه وملكوته وما فيه من اقسام النعم
فيميل طبعه اليه اي شيء طلب منها وقس عليه سائر الاسماء اما اذا قال يا هو فانه يعرف انه هو وهذا الذكر لا يدل على شيء غيره
البتة فحينئذ يحصل في قلبه نور ذكره ولا يتكدر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غير الله تعالى وهناك يحصل النور
التام والكشف الكامل **الفائدة الرابعة** ان العبد اما ان يذكر الله بصفات الجلال او صفات الاكرام اما
صفات الجلال فكقولنا انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في المكان ولا في المحل وهذا فيه دقيقة لان من خاطب السلطان
فقال انت لست اعمى ولست باصم ولست كذا وعد انواع المعايب والنقصانات فانه يستوجب الزجر والتاديب والحجر
ويقال انه مخاطبته بمثل هذه الاشياء عنه اساءة في الادب واما صفات الاكرام فهي كونه خالقا للمخلوقات مرتبا لها على النظم
الاكمل وهذا ايضا فيه دقيقة من وجهين **الاول** لا شك ان كمال الخالق اعلى واجل من كمال المخلوق بمراتب لا نهاية لها فاذا
شرحنا نعوت كمال الله وصفات جلاله بكونه خالقا لهذه المخلوقات فقد جعلنا كمال هذه المخلوقات كالشرح والبيان لكمال
جلال الخالق وذلك لا يقتضي تعريف الكامل العالي بطريق في غاية الخسة والدناءة وذلك سوء ادب **والثاني**
ان الرجل اذا اخذ يمدح السلطان القاهر بانه اعطى الفقير الفلاني كسرة خبز وقطع ماء فانه يستوجب الزجر والحجر
ومعلوم ان نسبة جميع عالم المخلوقات من العرش الى الخلاء الذي لا نهاية له الى ما في خزائن قدرة الله تعالى اقل من نسبة كسرة الخبز
وقطع الماء الى جميع خزائن الدنيا فاذا كان ذلك سوء ادب فهذا اولى فثبت ان مدح الله وثناءه بالطريقين المذكورين فيه
هذه الاعتراضات الا ان ههنا سببا رخص في ذكر هذه المدائح وهو ان النفس صارت مستغرقة في عالم الحس والخيال
فالانسان اذا اراد جذبها الى عتبة عالم القدس احتاج الى تنبيهها على كمال القدرة المقدسة ولا سبيل الى معرفة
كمال الله وجلاله الا بهذين الطريقين اعني ذكر صفات الجلال وذكر صفات الاكرام فواظب على هذين النوعين حتى تعرض النفس
عن عالم الحس وتألف الوقوف على عتبة القدس فاذا حصلت هذه الحالة فعند ذلك تنبه لما في ذينك النوعين من الذكر
من الاعتراضات المذكورة وعند ذلك يترك ذلك الاذكار ويقول يا هو كان العبد يقول اجل حضرتك ان امدحك
واثني عليك بسبب نفي نقائص المخلوقات عنك او باسناد كمالات المخلوقات اليك فان كمالك اعلى وجلالك اعظم
بل لا امدحك ولا اثني عليك الا بهويتك من حيث هي ولا اخاطبك ايضا بلفظة انت لان تلك اللفظة تفيد
الحضرة من حيث يقول الروح اني قد بلغت مبلغا صرت كالحاضر في حضرة واجب الوجود ولكني لا اريدك على قول يا هو
ليكون اقرارا بانه هو الممدوح لذاته بذاته ويكون اقرارا بان حضرته اعلى واجل من ان تناسب حضور المخلوقات فهذه

الكلمة الواحدة تنبيه على هذه الاسرار في مقامات التجلي والكشف فلا جرم كان هذا الذكر اشرف الاذكار لكن بشرط التنبيه
على هذه الاسرار **والفائدة الخامسة** في هذا الذكر ان المواظبة على هذا الذكر تفيد الشوق الى الله تعالى والشوق
الى الله تعالى الذ المقامات واكثرها بهجة وسعادة انما قلنا ان المواظبة على هذا الذكر تورث الشوق الى الله تعالى
وذلك ان كلمة هو ضمير الغائبين فالعقل اذا ذكر هذه الكلمة علم انه غائب عن الحق سبحانه ثم يعلم ان هذه الغيبة ليست بسبب المكان
والجهة انما كانت بسبب انه موصوف بنقصانات الحدوث والامكان ومحجوب بحجب الكون في احاطة المكان والزمان فاذا
تنبه العقل لهذه الدقيقة علم ان هذه الصفة حاصلة في جميع الممكنات والمحدثات فعند هذا يعلم ان كل المحدثات والابداعيات
غائبة عن غيبة علو الحق سبحانه وعرف ان هذه الغيبة انما حصلت بسبب المفارقة في النقصان والحاجة والاستغناء فعند هذا
يعتقد ان الحق موصوف بانواع من الكمال متعالية عن مشابهة هذه الكمالات ومقدس عن مناسبة هذه المحدثات واعتقد انه
يصون عما باعث العقل والفكر والذكر فصارت تلك الكمالات مشعورا بها من وجه دون وجه والشعور بها من بعض الوجوه
يشوق الى الشعور بدرجاتها ومراتبها واذا كان لا نهاية لتلك المراتب والدرجات فكذلك لا نهاية لمراتب هذا الشوق وكل
ما كان وصول العبد الى مرتبة اعلى مما كانت اسهل كان شوقه الى الترقي عن تلك الدرجة اقوى واكمل فثبت ان لفظ هو يفيد
الشوق الى الله تعالى وانما قلنا ان الشوق الى الله سبحانه اعظم المقامات وذلك لان الشوق يفيد حصول الالم ولذات
متوالية متعاقبة لان بقدر ما يصل يلتذ وبقدر ما يمتنع وصوله اليه يتألم والشعور باللذة حال زوال الالم يوجب
مزيد الالتذاذ والابتهاج والسرور وذلك يدل على ان مقام الشوق الى الله تعالى اعظم المقامات فثبت ان المواظبة على ذكر
كلمة هو تورث الشوق الى الله عز وجل وثبت ان الشوق الى الله تعالى اعظم المقامات واكثرها بهجة وسعادة فيلزم ان يقال المواظبة
على ذكر هذه الكلمة تفيد اعلى المقامات واسنى الدرجات **الفائدة السادسة** في شرح جلالة هذا الذكر
اعلم ان المقصود لا يتم الا بذكر مقدمات **المقدمة الاولى** ان العلم على قسمين تصور وتصديق اما التصور فهو ان يحصل
في النفس صورة مخصوصة من غير ان تحكم النفس عليها بحكم البتة لا بحكم وجودي ولا بحكم عدمي واما التصديق فهو ان يحصل في
النفس صورة مخصوصة ثم ان النفس تحكم عليها اما بوجود شيء او بعدمه اذا عرفت هذا فان التصور مقام التوحيد واما التصديق
فانه مقام كثير **المقدمة الثانية** ان التصور على قسمين تصور تمكن العقل من التصرف فيه وتصور لا يمكن التصرف فيه
اما القسم الاول فهو تصور الماهيات المركبة فانه لا يمكنه استحضار تصور الماهيات المركبة الا بواسطة استحضار
ماهيات اجزاء ذلك المركب وهذا التصرف عمل وفكر وتصرف من بعض الوجوه **اما القسم الثاني** فهو تصور الماهيات
البسيطة المنزهة عن جميع جهات التركيبات فان الانسان لا يمكنه ان يعمل عملا يتوسل به الى استحضار تلك الماهية فثبت
بما ذكرنا ان التصديق يجري مجرى التكثير بالنسبة الى التصور وان التصور توحيد بالنسبة الى التصديق وثبت ايضا ان تصور
الماهية البسيطة هو النهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة اذا عرفت هذا فنقول قولنا في الحق سبحانه وتعالى يا هو هذا التصور
محض خال عن التصديق ثم ان هذا التصور تصور لحقيقة منزهة عن جميع جهات التركيب والكثرة فكان قولنا يا هو نهاية في التوحيد
والبعد عن الكثرة وهو اعظم المقامات **الفائدة السابعة** ان تعريف الشيء اما ان يكون بنفسه او بالاجزاء الخارجة
عنه **اما القسم الاول** وهو تعريفه بنفسه وهو محال لان المعرف سابق على المعرف فتعريف الشيء بنفسه يقتضي تقدم
العلم به وذلك محال لان هذا انما يجري مجرى الماهية المركبة وذلك في حق الحق محال **واما القسم الثاني** وهو تعريفه
بالامور الخارجة عنه فهذا ايضا محال لان احوال الخلق لا يناسب شيئا منها شيء من احوال الخالق القديم الواجب لذاته لانه تعالى
مخالف لخلقه بذاته المخصوصة وهويته المعينة لكل ما سواه ولما كان كذلك امتنع ان يكون احوال الخلق كاشفة عن ماهية الله تعالى
وحقيقته المخصوصة واذا كان كذلك فقد انسدت ابواب التعريفات بالنسبة الى الهوية المخصوصة وماهيته المعينة فلم يبق
طريق اليه الا من جهة واحدة وهو ان يتوجه الانسان بحدقة عقله وروحه الى مطلع تلك الهوية رجاء انه ربما اشرق على ذلك
النور حال ما كانت حدقة عقله موجهة اليها فيستسعد بمطالعة ذلك النور فقول الذاكر يا هو توجيه لحدقة العقل والروح
الى الحضرة القدسية على رجاء انه ربما حصلت له تلك السعادة **الفائدة الثامنة** ان الرجل اذا دخل
على الملك المهيب والسلطان القاهر ووقف بعقله على كمال تلك المهابة وعلى جلالة تلك السلطنة فقد يصير بحيث يستولي
عليه تلك المهابة وتلك السلطنة فيصير غافلا عن كل ما سواه حتى انه ربما كان جائعا فينسى جوعه وربما كان به الم شديد
فينسى ذلك الالم في تلك الحالة وربما راى اباه وابنه في تلك الحالة ولا يعرفهما وكل ذلك لان استيلاء تلك المهابة عليه اذهله
عن الشعور بغيره فكذلك العبد اذا قال يا هو وتجلى لروحه وعقله ذرة من نور جلال تلك الهوية وجب ان يستولي على قلبه

الدهشة وعلى وجه الحيرة وعلى فكره الغفلة فيصير غائبا عن كل ما سوى تلك الهوية معرضا عن الالتفات الى شيء سواها
وحينئذ لا يبقى معه في تلك الحالة الا ان يقول بعقله هو وبلسانه هو فاذا قال العبد هو وواظب على هذا الذكر فهذا منه
تشبه بتلك الحالة على رجاء انه ربما وصل الى تلك الحالة نسال الله الكريم ان يسعدنا بها **الفائدة التاسعة**
من فوائد هذا الذكر العالي روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من جعل همومه هما واحدا كفاه الله هموم الدنيا والآخرة
فكان العبد يقول همومي في الدنيا والآخرة غير متناهية والحاجات التي هي غير متناهية لا يقدر عليها الا الموصوف بقدرة غير
متناهية ورحمة غير متناهية وحكمة غير متناهية فعلى هذا انا لا اقدر على دفع حاجاتي ولا على تحصيل مهماتي بل القادر
على دفع تلك الحاجات ولا على تحصيل المهمات الا الله سبحانه فانا اجعل همي مشغولا بذكره فقط ولساني مشغولا بذكره فقط
فاذا فعلت ذلك فهو برحمته يكفيني مهمات الدنيا والآخرة **الفائدة العاشرة** ان العقل لا يمكنه الاستغراق
في العلم بشيء آخر فاذا وجه فكره الى شيء معين ولا عن غيره فكان العبد يقول كلما استحضرت في ذهني العلم بشيء فاتني في ذلك
الوقت العلم بغيره فاذا كان هذا لازما فالاولى ان اجعل قلبي وفكري مشغولا بمعرفة اشرف المعلومات واجعل لساني مشغولا
بذكر اشرف المذكورات فلهذا السبب واظب على قوله يا هو **الفائدة الحادية عشر** ان الذكر اشرف المقامات
قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله تعالى اذا ذكرني العبد في نفسه ذكرته في نفسي واذا ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ
خير من ملائه واذا ثبت هذا فنقول افضل الاذكار ذكر الله تعالى بالثناء الخالي عن السؤال قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله
تعالى من شغله ذكري عن مسألتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين اذا عرفت هذه المقدمة فنقول العبد فقير محتاج والفقير
المحتاج اذا نادى مخدومه بخطاب يناسب الطلب والسؤال كان ذلك محمولا على السؤال فاذا قال الفقير للغني يا كريم
كان معناه اكرم فاذا قال له يا نفاع كان معناه اطلب النفع واذا قال يا رحمان كان معناه ارحم فكانت هذه الاذكار جارية
مجرى السؤال اما اذا قال يا هو كان خاليا عن الاشعار بالسؤال والطلب فوجب ان يكون قولنا يا هو اعظم الاذكار **ولنختم**
هذا الفصل الشريف بذكر آية في بعض الكتب يا هو يا من لا هو الا هو يا من لا اله الا هو يا ازلي يا ابدي
يا دهر يا ديهار يا ديهور يا من هو الحي الذي لا يموت **ومن لطائف هذا الفصل** ان الشيخ الغزالي رحمه الله تعالى
عليه كان يقول لا اله الا الله توحيد العوام ولا اله الا هو توحيد الخواص ولقد استحسنت هذا الكلام وقررته بالقرآن
والبرهان **اما القرآن** فانه تعالى قال ولا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو ثم قال كل شيء هالك الا وجهه فقوله
كل شيء هالك الا وجهه معناه الا هو وقوله الا وجهه معناه الا هو فذكر قوله لا اله الا هو بعد قوله لا اله الا هو فدل
ذلك على ان غاية التوحيد هي هذه الكلمة **واما البرهان** فهو ان من الناس من قال ان تاثير الفاعل ليس في تحقيق الماهيات
وتكوينها بل لا تاثير له الا في اعطائها صفة الوجود لها فقلت لو وجد ايضا ماهية وجب ان لا يكون الوجود واقعا بتاثيره
فان التزموا ذلك وقالوا الواقع بتاثير الفاعل موصوفية الماهية بالوجود فنقول تلك الموصوفية ان لم يكن مفهوما
مغايرا للماهية وللوجود امتنع اسنادها الى الفاعل وان كان مفهوما مغايرا فذلك المفهوم المغاير لا بد وان يكون له
ماهية وحينئذ يعود الكلام فثبت ان القول بان المؤثر لا تاثير له في الماهيات ينفي التاثير والمؤثر وينفي الصنع والصانع
بالكلية وذلك باطل فثبت ان المؤثر يؤثر في الماهيات فكل ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير فلولا المؤثر لم تكن تلك الماهية
ماهية ولا حقيقة فبقدرته صارت الماهيات ماهيات وصارت الحقائق حقائق وقبل تاثير قدرته فلا ماهية ولا
وجود ولا حقيقة ولا ثبوت وعند هذا ظهر صدق قولنا لا اله الا هو اي لا تقرر لشيء من الماهيات ولا تخصص لشيء من
الحقائق الا بتقريره وتخصيصه فثبت انه لا هو الا هو والله الهادي

الباب الثامن في بقية المباحث من اسماء الله تعالى وفيه مسائل

المسألة الاولى اختلف العلماء
ان اسماء الله تعالى توقيفية او اصطلاحية قال بعضهم لا يجوز اطلاق شيء من الاسماء والصفات على الله تعالى الا اذا كان واردا
في القرآن والاحاديث الصحيحة وقال آخرون كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفته فهو جائز والا فلا قال
الشيخ الغزالي رحمه الله عليه الاسم غير والصفة غير فاسمي محمد واسمك ابو بكر فهذا من باب الاسماء واما الصفات فمثل
وصف هذا الانسان بكونه طويلا فقيها كذا وكذا اذا عرفت هذا الفرق فيقال اما اطلاق الاسم على الله تعالى فلا يجوز
الا عند وروده في القرآن والخبر اما الصفات فانها لا تتوقف على التوقيف واحتج الاولون بان قالوا ان العالم له اسماء كثيرة
ثم انا نصف الله تعالى بكونه عالما ولا نصفه بكونه طبيبا ولا فقيها ولا نصفه بكونه متيقنا ولا بكونه متبينا وذلك يدل
على انه لا بد من التوقيف واجيب عنه فقيل اما الطبيب فقد نقل ان ابا بكر لما مرض قيل له احضر الطبيب فقال الطبيب

امرضني واما الفقيه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول الشبهة فيه وهذا ممتنع الثبوت في حق الله
اذا اجتمع فيه فالعالم هو اليقين الذي يحصل بسبب تعاقب الامارات الكثيرة وترادفها حتى بلغ المجموع الى افادة الجزم وذلك
في حق الله تعالى محال واما قلنا ان التبيين عبارة عن الظهور بعد الخفاء وذلك لان التبيين مشتق من البينونة وهي عبارة
عن التفريق بين امرين متصلين فاذا حصل في القلب اشتباه صورة بصورة ثم انفصلت احداهما عن الاخرى فقد حصلت
البينونة فلهذا السبب سمي ذلك بيانا وتبيينا ومعلوم ان ذلك في حق الله تعالى محال واحتج القائلون بانه لا حاجة
الى التوقيف بوجوه **الاول** ان اسماء الله تعالى وصفاته مذكورة بالفارسية وبالتركية والهندية
وان شيئا منها لم يرد في الاخبار ولا في القرآن مع ان المسلمين اجمعوا على جواز اطلاقها **الثاني** ان الله تعالى قال
ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها والاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال وكل اسم دل على هذه المعاني
كان اسما حسنا فوجب جواز اطلاقه في حق الله تعالى تمسكا بهذه الآية **الثالث** انه لا فائدة في الالفاظ الا رعاية
المعاني فاذا كانت المعاني صحيحة كان المنع من اللفظة المفيدة عبثا واما الذي قاله الشيخ الغزالي رحمه الله عليه
فحجته ان وضع الاسم في حق الواحد منا يعد سوء ادب ففي حق الله تعالى اولى اما ذكر الصفات بالالفاظ المختلفة
فهو جائز في حقنا من غير منع فكذلك في حق الباري تعالى **المسألة الثانية** اعلم انه قد ورد في القرآن
الفاظ دالة على صفات لا يمكن اثباتها في حق الله تعالى ونحن نعد منها صورا **فاحداها** الاستهزاء قال الله تعالى
الله يستهزئ بهم ثم ان الاستهزاء جهل والدليل عليه ان القوم لما قالوا لموسى اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون
من الجاهلين **وثانيها** المكر قال الله تعالى ومكروا ومكر الله **وثالثها** الغضب قال الله تعالى وغضب الله
عليهم **ورابعها** التعجب قال بل عجبت ويسخرون في قراءة من قرأ عجبت بضم التاء كان التعجب منسوبا الى الله تعالى والتعجب
عبارة عن حالة تعرض في القلب عند الجهل بسبب الشيء **وخامسها** التكبر قال تعالى العزيز الجبار المتكبر
وهو صفة ذم **وسادسها** الحياء قال الله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا والحياء عبارة عن تغير يحصل
في القلب والوجه عند فعل شيء قبيح واعلم ان القانون الصحيح في هذه الالفاظ ان نقول لكل واحد من هذه الاحوال
امور توجد معها في البداية وآثار تصدر عنها في النهاية مثاله ان الغضب حالة تحصل في القلب عند غليان دم
القلب وسخونة المزاج والاثر الحاصل منها في النهاية ايصال الضرر الى المغضوب عليه فاذا سمعنا الغضب في حق الله تعالى
فاحمله على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض وقس الباقي عليه **المسألة الثالثة** رايت في بعض كتب
الذكر ان لله تعالى اربعة آلاف اسم ألف منها في القرآن والاخبار الصحيحة وألف في التوراة وألف
في الانجيل وألف في الزبور ويقال ألف في اللوح المحفوظ ولم يصل ذلك الالف الى عالم البشر واقول
هذا غير مستبعد فانا بينا ان اقسام صفات الله تعالى بحسب السلوب غير متناهية ونبهنا على نفوس هذا الموضع وشرحناه
شرحا بليغا بل نقول كل ما كان اطلاعه على آثار حكمة الله تعالى في تدبير العالم الاعلى وتدبير العالم الاسفل اكثر كان
اطلاعه على اسماء الله تعالى اكثر ووقوفه على الصفات الموجبة للمدح والتعظيم اكثر فمن طالع تشريح بدن الانسان فقد حصل
في عقله عشرة آلاف نوع من اسماء الله تعالى الدالة على المدح والتعظيم ثم ان من وقف على العدد الذي ذكرنا من اقسام الرحمة
والحكمة في بدن الانسان صار ذلك منبها للعقل على ان الذي لم نعرفه من اقسام الحكمة والرحمة في تخليق هذا البدن
اكثر مما عرفناه وذلك لما عرفنا ان الارواح الدماغية من العصب سبعة عشر لكل واحد منها فائدة وحكمة ثم لما عرفنا
ان كل واحد من هذه الارواح ينقسم الى ثلثة اقسام او اربعة عرف بالجملة السديدة وجه الحكمة في كل واحد من تلك الاقسام
ثم ان العقل يعلم ان كل واحد من تلك الاقسام ينقسم الى شظايا دقيقة وكل واحد من تلك الشظايا انقسم الى اقسام اخرى
وكل واحد من تلك الاقسام يتصل بعضو معين ايضا لا محالة ويكون وصول ذلك القسم الى ذلك العضو في ممر معين الا انها
لما كثرت ودقت خرجت عن ضبط العقل فثبت ان تلك العشرة الآلاف تنبه العقل على ان اقسام حكمة الله تعالى في تخليق
هذا البدن خارج عن التحديد والتعديد والاحصاء والاستقصاء كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وكل من وقف
على نوع آخر من انواع تلك الحكم فقد وصل الى معرفة اسم آخر من اسماء الله تعالى ولما كان لا نهاية لمراتب حكمة الله تعالى ورحمته
فكذلك لا نهاية لاسمائه الحسنى وصفاته العليا **وذكر جالينوس** في كتاب منافع الاعضاء انه لما صنف هذا الكتاب
لم يكتب فيه منافع مجمع النور قال وانما تركت كيفية صفته لسترها فرايت في بعض الليالي كان ملكا نزل من السماء وقال لي
يا جالينوس لم اخفيت حكمتي عن عبادي فلما انتبهت صنفت في هذا المعنى كتابا مفردا وبالغت في شرحها فثبت بما ذكرناه

انه لا نهاية لاسماء الله تعالى الحسنى **المسئلة الرابعة** انا نرى في الكتب اذكارا غير معلومة ورقى غير مفهومة وكما
ان تلك الالفاظ غير معلومة فكذلك الكتابة غير معلومة واقول لا شك ان الكتابة دالة على الالفاظ ولا شك ان الالفاظ دالة
على الصور الذهنية فتلك الرقى ان لم يكن فيها دلالة على شيء اصلا لم يكن فيها فائدة وان كانت دالة على شيء فدلالتها اما ان
تكون على شيء اخر او لا اما الثاني فانه لا يفيد لان ذكر غير الله لا يفيد الترغيب ولا الترهيب فبقي ان يقال انها دالة على
ذكر الله تعالى وصفات المدح والثنا فنقول ولما كانت اقسام ذكر الله مضبوطة ولا يمكن الزيادة عليها كان احوال تلك
الكلمات انها تكون من جنس هذه الادعية واما الاختلاف الحاصل بسبب اختلاف اللغات فقليل الاثر فوجب ان تكون هذه
الاذكار المعلومة ادخل في التاثير من قراءة تلك المجهولات لكن لقائل ان يقول نفوس اكثر الخلق ناقصة قاصرة فاذا قرؤا
هذه الاذكار المعلومة وفهموا ظواهرها وليست لهم نفوس قوية مشرقة الهية لم تقو نفوسهم على الاهتياف
ولم تتجرد نفوسهم عن هذه الجسمانيات فلا يحصل لنفوسهم قوة وقدرة على التاثير اما اذا قرؤا تلك الالفاظ المجهولة ولم
يفهموا منها شيئا وحصلت عندهم اوهام انها كلمة عالية غلب الفزع والخوف والرعب على نفوسهم فيحصل لهم بهذا السبب
نوع من انواع التجرد عن عالم الجسم والتوجه الى عالم القدس ويحصل بهذا السبب لنفوسهم مزيد قوة وقدرة على التاثير فهذا
ما عندي من قراءة هذه الرقى المجهولة **المسئلة الخامسة** ان بين الخلق وبين اسماء الله تعالى مناسبات عجيبة والعاقل
لابد وان يعتبر تلك المناسبات حتى ينتفع بالذكر والكلام في شرح هذا الباب مبني على مقدمة عقلية وهي انه ثبت عندنا
ان النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالماهية والجوهر فبعضها الهية مشرقة كريمة وبعضها ظلمانية كدرة خسيسة
وبعضها رحيمة كريمة وبعضها رحيمة عظيمة الرحمة وبعضها قاسية قاهرة وبعضها قليلة الحب لهذه الجسمانيات قليلة الميل
اليها وبعضها شديدة المحبة للرياسة والاستعلاء ومن اعتبر احوال الخلق علم ان الامر كما ذكرناه ثم انا نرى هذه الاحوال
اللازمة لجوهر النفس فان كل من راعى احوال نفسه علم ان له منهجا معينا وطريقا معينا في الارادة والرغبة والكراهة
والزهد وان الرياضة والمجاهدة لا تقلب النفوس عن احوالها الاصلية ومناهجها الطبيعية وانما تاثير الرياضة في ان
تضعف تلك الاخلاق ولا تستولي على الانسان فاما ان ينقلب من صفة الى صفة اخرى فذلك محال واليه الاشارة بقوله
عليه الصلاة والسلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وبقوله الارواح اجناد مجندة فاذا عرفت هذا فنقول
الجنسية علة الضم فكل اسم من اسماء الله تعالى دال على معنى معين فكل نفس كان الغالب عليها ذلك المعنى كانت تلك النفس شديدة
المناسبة لذلك الاسم فاذا واظب على ذكر الاسم انتفع به سريعا وسمعت ان الشيخ ابا النجيب البغدادي السهروردي
كان يامر المريد بالاربعين مرة او مرتين بعد ومارآه مصلحة ثم كان يقرأ عليه الاسماء التسعة والتسعين وكان ينظر الى وجهه
فان رآه عدم التاثر عند قراءتها عليه قال له اخرج الى السوق فاشتغل بمهمات الدنيا فانك ما خلقت لهذا الطريق وان راه
متاثرا عند سماع اسم خاص فيرشده بالمواظبة على ذلك الذكر واقول هذا هو المعقول لانه لما كانت النفوس مختلفة
كان كل واحد منها مناسبا لحالة خاصة فاذا اشتغلت تلك النفوس بتلك الحالة التي تناسبها كان خروجها من القوة الى الفعل
سهلا هينا يسيرا ولكن هاهنا اخر كلامنا في البحث عن مطلق الاسماء والله الهادي

الباب التاسع في المباحث المتعلقة بقولنا الله وفيه مسائل

المسئلة الاولى المختار عندنا ان هذا
اللفظ اسم علم لله تعالى وانه ليس بمشتق البتة وهو قول الخليل وسيبويه وهو قول اكثر الاصوليين والفقها ويدل عليه
وجوه **الحجة الاولى** انه لو كان لفظا مشتقا لكان معناه معنى كليا فلا يمتنع نفس مفهومه من وقوع الشركة لان اللفظ
المشتق لا يفيد الا انه شيء ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين
لانه بتقدير ان يكون الله لفظا مشتقا كان قولنا الله غير مانع ان يدخل فيه اشخاص كثيرين وحينئذ لا يكون قولنا التوحيد
فلما علمنا ان قولنا لا اله الا الله يوجب التوحيد المحض وحيث اجمع العقلاء على ان قولنا لا اله الا الله يوجب التوحيد المحض علمنا
ان قولنا الله اسم موضوع لتلك الذات المعينة وانها ليست من الالفاظ المشتقة **الحجة الثانية** ان من اراد ان
يذكر ذاتا معينة ثم يذكره بالصفات فانه يذكر عقيبه لاسم الصفات مثل ان يقال زيد الفقيه النحوي الاصولي اذا عرفت
هذا فنقول كل من اراد ان يذكر الله تعالى بالصفات المقدسة فانه يذكر اولا لفظة الله ثم يذكر عقيبها صفات المدائح مثل ان يقول
الله العالم القادر الحليم الحكيم ولا يعكسون هذا فلا يقولون العالم القادر الله وذلك يدل على ان قوله الله اسم علم **فان
قيل** اليس انه تعالى قال في اول سورة ابراهيم العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما في الارض **قلنا** هاهنا
قراءتان منهم من قرأ الله بالرفع وحينئذ يزول السؤال لانه لما جعل مبتدأ فقد اخرج عن جعله صفة لما قبله ومنهم من قرأ بالجر

فهو نظير لمن يقول هذه الدار ملك للفاضل العالم زيد وليس المراد انه جعل قوله زيد صفة للعالم الفاضل بل المعنى انه لما
قال هذه الدار ملك العالم الفاضل بقي الاشتباه في انه من ذلك العالم الفاضل فقيل عقيبه زيد ليصير هذا مزيلا لذلك
الاشتباه ولما لم يلزم هاهنا ان اسم علم صار صفة فكذا في هذه الاية **الحجة الثالثة** قوله تعالى هل تعلم له سميا
وليس المراد من الاسم في هذه الاية الصفة والا لكذب قوله هل تعلم له سميا فوجب ان يكون المراد اسم العلم فكل من اثبت لله
اسم علم قال ليس ذلك الا قولنا الله واحتج القائلون بانه ليس باسم علم بوجوه **الحجة الاولى** قوله وهو الله في السموات
وقوله الله الذي لا اله الا هو فان قوله الله لابد ان يكون صفة ولا يجوز ان يكون اسم علم بدليل انه لا يجوز ان يقال هو زيد
ويجوز هو العالم الزاهد في البلد وهذا الطريق يتوصلون على قول النحويين ان الضمير لا يقع موصوفا ولا صفة واذا ثبت
كونه صفة امتنع ان يكون اسم علم **الحجة الثانية** ان اسم العلم قائم مقام الاشارة فلما كانت الاشارة ممتنعة في
حق الله تعالى كان اسم العلم ممتنعا في حقه **الحجة الثالثة** ان الاسم العلم انما يصار اليه لتمييز شخص عن شخص اخر يشبهه
في الحقيقة والماهية واذا كان هذا في حق الله تعالى ممتنعا كان القول باثبات الاسم العلم محالا في حقه **والجواب**
عن الاول لم لا يجوز ان يكون جاريا مجرى قولنا هو زيد الذي لا نظير له في العلم والزهد **والجواب** عن الثاني ان
الاسم العلم هو الذي وضع لتعيين الذات المعينة ولا حاجة فيه الى كون ذلك المسمى مشارا اليه بالحس اولا وهذا هو الجواب
عن الحجة الثالثة **المسئلة الثانية** الذين قالوا انه اسم مشتق ذكروا فيه وجوها **الاول**
ان الاله هو المعبود بالحق وعلى هذا التفسير لا يكون الها في الازل واعلم انه تعالى هو المستحق للعبادة وذلك لانه تعالى
هو المنعم بجميع النعم اصولها وفروعها منه وذلك ان الموجود اما واجب واما ممكن والواجب واحد وهو الله سبحانه
وتعالى وما سواه ممكن والممكن لا يوجد الا بالمرجح فكل الممكنات انما وجدت بايجاده وتكوينه اما ابتداء واما بواسطة
فجميع ما حصل للعبد من اقسام النعم لم يحصل الا من الله تعالى فثبت ان غاية الانعام صادرة من الله تعالى والعبادة
غاية التعظيم واذا ثبت هذا فنقول ان غاية التعظيم لا تليق الا بمن صدرت عنه غاية الانعام فثبت ان المستحق للعبودية
ليس الا الله تعالى **الفرع الثاني** ان من الناس من يعبد الله لطلب الثواب وهو جهل وسخف ويدل عليه وجوه الاول
ان من عبد الله تعالى ليتوصل بعبادته الى شيء اخر كان المعبود في الحقيقة ذلك الشيء ومن عبد الله تعالى لطلب الثواب والخوف
من العقاب لم تصح صلاته لان معبوده في الحقيقة الثواب وكان الله وسيلة الى ذلك المعبود وهذا جهل عظيم **الثاني**
لو قال اصلي لطلب الثواب والخوف من العقاب لم تصح صلاته **الثالث** ان من عمل عملا لغرض اخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض
بطريق اخر لترك الواسطة فمن عبد الله تعالى للاجر والثواب كان بحيث لو وجد الاجر والثواب بطريق اخر لم يعبد الله ومن كان
كذلك لم يكن محبا لله ولم يكن راغبا في عبادة الله وكل ذلك جهل ومن الناس من يعبد الله لغرض اعلى من الاول وهو
ان يتشرف بخدمة الله تعالى لانه اذا شرع في الصلاة وحصلت النية في القلب وتلك النية عبارة عن العلم بعزة
الربوبية وذلة العبودية وحصل الذكر في اللسان وحصلت الخدمة من الجوارح في الاعضاء فيتشرف كل جزء من اجزاء العبد
بخدمة الله سبحانه فمقصود العبد حصول هذا الشرف **الفرع الثالث** من الناس من طعن في قول
من يقول لا اله الا هو المعبود من وجوه **الاول** ان الاوثان عبدت مع انها ليست بالهة **الثاني** انه تعالى اله
الجمادات والبهائم مع ان صدور العبادة منها محال **الثالث** انه تعالى اله المجانين والاطفال مع انه لا تصدر العبادة
منهم **الرابع** ان المعبود ليس له بكونه معبودا صفة لانه لا معنى لكونه معبودا الا انه مذكور بذكر ذلك الانسان
ومعلوم بعلمه ومراد حمده بارادته وعلى هذا التقدير فلا تكون الالهية صفة لله تعالى **الخامس** يلزم ان يقال
انه تعالى ما كان الها في الازل **الفرع الرابع** من الناس من قال الاله ليس عبارة عن المعبود بل هو الاله
الذي يستحق ان يكون معبودا وهذا القول ايضا يرد عليه ان لا يكون الها للجمادات والبهائم والاطفال والمجانين وان لا يكون
الها في الازل ومنهم من قال انه القادر على افعال لو فعلها لاستحق العبادة ممن يصح صدور العبادة عنه واعلم انا ان فسرنا
الاله بالتفسير الاول لم يكن الها في الازل ولو فسرناه بالثاني كان الها في الازل **التفسير الثاني** الاله
اسم مشتق من الهت الى فلان اي سكنت اليه فالعقول لا تسكن الا الى ذكره والارواح لا تفرح الا بمعرفته وبيانه من وجوه
الاول ان الكمال محبوب لذاته وما سوى الحق فهو ناقص لذاته لان الممكن من حيث هو ممكن معدوم واصل النقصان العدم
والناقص لذاته لا يكمل الا بتكميل الكامل لذاته فاذا كان الكامل محبوبا لذاته وثبت ان الحق كامل لذاته وجب كونه محبوبا لذاته
الثاني ان كل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يقف عند نفسه بل يبقى متعلقا بغيره لانه لا يوجد الا بوجود غيره فعلى هذا

كل ممكن فانه لا يبقى عند نفسه بل انما لم يتعلق بالواجب لذاته لم يوجد واذا كان الامر كذلك في الوجود الخارجي وجب
ان يكون كذلك في الوجود العقلي فالعقول مرتقية الى عتبة رحمته والخواطر متمسكة بذيل فضله وكرمه وهذا ان الوجهان
عليهما المعول في تفسير قوله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب **التفسير الثالث** انه مشتق
من الوله وهو ذهاب العقل واعلم ان الخلق قسمان واصلون الى ساحل بحر المعرفة ومحرومون فالمحرومون قد بقوا في ظلمات الحيرة
وتيه الجهالة فكانهم فقدوا عقولهم وارواحهم واما الواصلون فقد وصلوا الى عرصة النور وفسحة الكبرياء والجلال
فتاهوا في ميادين الصمدية وبادوا في عرصة الفردانية فثبت ان الخلق كلهم والهون في معرفته فلا جرم كان الاله الحق
للخلق هو هو ولفظة ان اخرى وهي ان الارواح البشرية تسابقت في ميادين التوحيد والتمجيد فبعضها تخلفت وبعضها
سبقت والتي سبقت وصلت الى عالم الانوار فالاولون بادوا في اودية الظلمات والاخرون طاشوا في انوار عالم الكرامات
التفسير الرابع لاه ارتفع والحق سبحانه هو المرتفع عن مشابهة الممكنات ومناسبة المحدثات لان الواجب
لذاته ليس الا هو والكامل لذاته ليس الا هو والاحد الحق في هويته ليس الا هو والموجد لكل ما سواه ليس الا هو ايضا
فهو المرتفع عن ان يقال ان ارتفاعه بحسب المكان لان كل ارتفاع حصل بسبب المكان وهو المكان بالذات والمتمكن بالعرض
لاجل حصوله في ذلك المكان وما بالذات اشرف مما بالغير فلو كان هذا الارتفاع بسبب المكان لكان ذلك المكان اعلا
واشرف من ذات الرحمن ولما كان ذلك باطلا علمنا انه سبحانه اعلا من ان يكون علوه بسبب المكان واشرف من ان ينسب
الى شيء مما حصل في عالم الامكان **التفسير الخامس** اله في الشيء اذا تحير فيه ولم يهتد اليه فالعبد اذا
تفكر فيه تحير لان كل ما يتخيله الانسان ويتصوره فهو خلافه فان انكر العقل وجوده كذبته نفسه فان كل ما سواه
فهو محتاج وحصول المحتاج بدون المحتاج اليه محال وان اشار الى شيء يضبطه الحس والخيال وقال انه هو كذبته نفسه
ايضا لان كل ما ضبطه الحس والخيال فامارات الحدوث فيه ظاهرة فلم يبق في يد العقل الا ان يقر بالوجود والكمال
مع الاعتراف بالعجز عن الادراك فهاهنا العجز عن درك الادراك ادراك ولا شك ان هذا موقف عجيب
يحير العقل وتضطرب الالباب في حواسه **التفسير السادس** لاه يلوه اذا احتجب ومعناه كونه محتجبا
من وجوه الاول انه بكنه صمديته محتجب عن العقول الثاني انا لو قدرنا ان الشمس كانت واقفة في وسط الفلك
غير متحركة كانت الانوار باقية على الجدران غير زائلة عنها فحينئذ كان يخطر بالبال ان هذه الانوار الواقفة على هذه
الجدران ذاتية لها الا انا لما شاهدنا ان الشمس تغيب وعند غيبتها تزول هذه الانوار عن هذه الجدران فمهد الطريق
علمنا ان هذه الانوار فائضة عن قرص الشمس فكذا هاهنا الوجود الواصل الى جميع المخلوقات من جناب قدرة الله تعالى كالنور
الواصل من قرص الشمس فلو قدرنا انه لو كان يصح على الله تعالى الطلوع والغروب والغيبة والحضور لكان عند غروبه يزول
ضوء الوجود عن الممكنات فحينئذ ظهر ان نور الوجود منه لكنه لما كان الطلوع والغروب عليه محالا لا جرم خطر ببال بعض
الناقصين ان هذه الاقسام موجودة بذواتها ولذواتها فثبت انه لا سبب لاحتجاب نوره الا كمال نوره ولهذا قال بعض
المحققين سبحان من احتجب عن العقول لشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره واذا كان كذلك ظهر ان حقيقة الصمدية محتجبة
عن العقول ولا يجوز ان يقال محجوبة لان المحجوب مقهور والمقهور يليق بالعبد اما الحق فقاهر وصفة الاحتجاب صفة
القهر فالحق محتجب والخلق محجوبون **التفسير السابع** اشتقاقه من اله الفصيل اذا ولع بامه والمعنى ان
العباد مولوهون مولعون بالتضرع اليه في كل حال من الاحوال ويدل عليه امور الاول ان الانسان اذا وقع في بلاء
عظيم وآفة قوية فهناك ينسى كل الاشياء الا الله تعالى فيقول بقلبه ولسانه يا رب يا رب فاذا تخلص من ذلك البلاء
وعاد الى منازل الآلاء والنعماء اخذ يضيف ذلك الخلاص الى الاسباب الضعيفة والاحوال الخسيسة وهذا فعل متناقض
لانه ان كان المخلص عن الآفات والموصل الى الخيرات غير الله تعالى وجب الرجوع في وقت نزول البلاء الى غير الله تعالى وان
كان مصلح المهمات هو الله في وقت البلاء وجب ان يكون الحال كذلك في سائر الاوقات واما الفزع اليه عند الضرورات
والاعراض عنه عند الراحات فلا يليق بارباب الهدايات والثاني ان الخير والراحة مطلوب من الله تعالى والثالث
ان المحسن في الظاهر اما الله او غيره فان كان غيره فذلك الغير لا يحصل الا اذا خلق الله تعالى في قلبه داعية الاحسان
فالحق سبحانه هو المحسن في الحقيقة والمحسن مرجوع اليه في كل الاوقات والخلق مشغوفون بالرجوع اليه **شكى بعض المريدين**
من كثرة الوساوس فقال له الاستاذ كنت حدادا عشر سنين وقصارا عشر سنين وبوابا
عشرة ثالثة فقالوا ما رأيناك فعلت ذلك فقال فعلت ولكنكم ما رأيتم اما عرفتم ان القلب كالحديد

فكنت كالحداد اسخنه بنار الخوف عشر سنين ثم بعد ذلك شرعت في غسله عن الاوساخ والاقذار البتة عشر سنين
ثم بعد هذه الاحوال جلست على باب حجرة القلب عشر سنين اخرى بسيف لا اله الا الله فلم ازل حتى خرج عنه حب الله
ولم ازل حتى يدخل فيه حب غير الله فلما خلت عرصة القلب عن غير الله وقويت فيه محبة الله سقطت من بحار عالم الجلال
قطرة من النور فغرق القلب في تلك القطرة وفني عن الكل ولم يبق فيه الا محض نور لا اله الا الله **التفسير الثامن**
ان اشتقاق لفظ الاله من اله الرجل ياله اذا فزع من امر نزل به فالهه اي اجاره والمجير لكل الخلائق من كل المضار هو الله سبحانه
لقوله وهو يجير ولا يجار عليه ولانه هو المنعم لقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ولانه هو المطعم لقوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم
ولانه هو الموجد لقوله تعالى قل كل من عند الله فهو سبحانه قهار للعدم بالوجود والتحصيل جبار لما بالقوة بالفعل والتكميل
فكان في الحقيقة هو الله سبحانه ولا شيء سواه وههنا لطائف وفوائد **الفائدة الاولى** عادة المديون
اذا رأى صاحب الدين من بعيد فانه يفر عنه والله الكريم يقول عبادي انتم غرماء كثرت ذنوبكم ولكن لا تفروا مني بل فروا
ثم والى الله فاني انا الذي اقضي ديونكم واغفر ذنوبكم وايضا فالملوك يغلقون ابوابهم على الفقراء دون الاغنياء وانا افعل ضد ذلك
الفائدة الثانية قال عليه الصلاة والسلام ان لله تعالى مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الجن والانس
والطير والبهائم والهوام فبها يتعاطفون وبها يتراحمون واخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة واقول
انه صلوات الله عليه انما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم والا فبحار الرحمة غير متناهية فكيف يعقل تحديدها بحد معين
الفائدة الثالثة قال عليه الصلاة والسلام ان الله تعالى يقول للمؤمنين يوم القيامة هل احببتم
لقائي فيقولون نعم يا رب فيقول الله ولم فيقولون رجونا عفوك وفضلك فيقول الله قد اوجبت لكم مغفرتي **الفائدة
الرابعة** قال عبد الله بن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل ينشر على بعض عباده يوم القيامة
تسعة وتسعين سجلا كل واحد منها مثل مد البصر فيقول له انكر من هذا شيئا اهل ظلمك الكرام الكاتبون فيقول لا يا رب فيضع
ذلك العبد قلبه على النار فيقول الله عز وجل ان لك عندي حسنة وانه لا ظلم اليوم ثم يخرج بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله
واشهد ان محمدا رسول الله فيقول العبد يا رب كيف تقع هذه البطاقة في مقابلة هذه السجلات فتوضع البطاقة في كفة والسجلات
في كفة اخرى فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع ذكر الله شيء **الفائدة الخامسة** وقف صبي
في بعض الغزوات ينادي عليه فيمن يزيد في يوم صائف شديد الحر فبصرت به امراة فعدت الى الصبي واخذته والصقته على
بطنها ثم القت ظهرها على البطحاء واجلسته على بطنها تقيه الحر وقالت ابني ابني فبكى الناس وتركوا ما هم فيه فاقبل رسول الله
صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فاخبروه الخبر فقال اعجبتم من رحمة هذه ابنها قالوا نعم قال فان الله تعالى ارحم بكم جميعا من هذه المراة
بابنها فتفرق المسلمون على اعظم انواع الفرح والبشارة **المسألة الثالثة** في كيفية اشتقاق هذه اللفظة بحسب
اللغة قال بعضهم هذه اللفظة ليست عربية بل عبرانية او سريانية فانهم يقولون الاها رحمانا ومرحيانا فلما عرب جعل الله
الرحمن الرحيم وهذا بعيد ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين اللغتين الطعن في كون هذه اللفظة عربية اصلية والدليل عليه
قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى هل تعلم له سميا واطبقوا على ان المراد منه لفظة الله
واما الاكثرون فقد سلموا انها لفظة عربية اما القائلون الذين قالوا ان هذا اللفظ اسم علم لله تعالى فقد تخلصوا عن هذا البحث
واما المنكرون لذلك فلهم قولان قال الكوفيون اصل هذه اللفظة اله فادخلت الالف واللام عليها للتعظيم فصار الاله
فحذفت الهمزة استثقالا لكثرة جريانها على الالسنة فاجتمع لامان فادغمت الاولى فقالوا الله وقال البصريون اصله لاه فالحقوا
بها الالف واللام فقيل الله **وانشدوا**

كحلفة من ابي رباح يسمعها لاهه الكبار

فاخرجه على الاصل والله تعالى اعلم **المسألة الرابعة** قال الخليل اطبق جميع الخلق على ان قولنا الله مخصوص
بالله تعالى وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه واما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله تعالى فانما كانوا يذكرونه
بالاضافة كما يقال اله كذا او ينكر فيقال اله كما قال تعالى حكاية عن قوم موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون
المسألة الخامسة اعلم ان هذا الاسم مختص بخواص لا توجد في سائر اسماء الله تعالى ونحن نشير اليها فالخاصية
الاولى انك اذا حذفت الالف من قولك الله بقي الباقي على صورة لله وهو مختص به سبحانه كما في قوله ولله جنود السموات والارض
ولله خزائن السموات والارض وان حذفت من هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كما في قوله تعالى له مقاليد
السموات والارض وقوله تعالى له الملك وله الحمد فان حذفت اللام الباقية كانت البقية هي قوله هو وهو ايضا يدل عليه

سبحانه كما في قوله تعالى قل هو الله احد وقوله هو الحي لا اله الا هو والواو زايد بدليل سقوطه في التثنية والجمع كانك تقول
هما هم فلا تبقى الواو فيهما وهذه الخاصية موجودة في لفظة الله غير موجودة في ساير الاسما وكما حصلت هذه الخاصية
بحسب اللفظ فقد حصلت ايضا بحسب المعنى فانك اذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر
واذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم وما وصفته بالقدرة واما اذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع الصفات
فثبت ان قولنا الله فقد حصلت له هذه الخاصية التي لم تحصل لساير الاسما الخاصية الثانية وهي ان كلمة الشهادة هي
الكلمة التي بسببها ينتقل الكافر من الكفر الى الايمان لم يحصل فيها الا هذا الاسم فلو ان الكافر قال اشهد ان لا اله الا الرحمن
والا الرحيم والا الملك والا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام اما اذا قال اشهد ان لا اله الا الله فانه
يخرج من الكفر ويدخل في الاسلام وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصية الشريفة **الباب**
العاشر في البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم اعلم ان الاشيا على اربعة اقسام الذي يكون نافعا وضارا وربما معا
والذي يكون نافعا ولا يكون ضارا والذي يكون ضارا ولا يكون نافعا ولا يكون نافعا ولا يكون ضارا **اما**
القسم الاول وهو الذي يكون نافعا وضارا معا فاما ان يكون كذلك في الدنيا فقط وهو مثل التنفس فانه لو انقطع
منك لحظة واحدة حصل الموت واما ان يكون كذلك في الاخرة وهو معرفة الله تعالى فانها ان زالت عن القلب لحظة مات
القلب واستوجب عذاب الابد **واما القسم الثاني** وهو الذي يكون نافعا ولا يكون ضارا فهو كالمال
في الدنيا وكساير العلوم والمعارف في الاخرة **واما القسم الثالث** وهو الذي يكون ضارا ولا يكون نافعا
كالمصايب الذي لا بد منها في الدنيا كالامراض والموت والهرم والفقر والهموم ولا نظير لهذا القسم في الاخرة فان منافع الاخرة لا يلزمها
شي من المضار **واما القسم الرابع** وهو الذي لا يكون نافعا ولا ضارا فهو كالفقر في الدنيا والعذاب في الاخرة اذا
عرفت هذا فنقول قد ذكرنا ان التنفس في الدنيا نافع وضروري فلو انقطع عن الانسان لحظة لمات في الحال وكذلك معرفة
الله تعالى امر لا بد منها في الاخرة فلو زالت عن القلب لحظة لمات القلب لا محالة لكن الموت الاول اسهل من الثاني لانه لا يتالم
في الموت الاول الا ساعة واحدة واما الموت الثاني فانه يبقى المه ابد الابد وكما ان التنفس له اثران احدهما ادخال النسيم
الطيب على القلب وابقا اعتداله وسلامته والثاني اخراج الهوا الحار الفاسد المحترق عن القلب كذلك الفكر له اثران
احدهما ايصال نسيم الحجة والبرهان الى القلب وابقا اعتدال الايمان والمعرفة عليه والثاني اخراج الهوا الفاسد المتولد
عن الشبهات في القلب وما ذاك الا بان يعرف ان هذه المحسوسات متناهية في مقاديرها منتهية بالاخرة الى الفنا بعد
وجودها فمن وقف على هذه الاحوال بقي امنا من الافات واصلا الى الخيرات والمسرات وكالهذين الامرين يكشف لعلك
ان كلما وجدته ووصلت اليه فهو قطرة من بحار رحمة الله تعالى وذرة من انوار احسان الله عز وجل فعند ذلك ينفتح على قلبك
معرفة كون الله تعالى رحمانا رحيما فاذا اردت ان تعرف هذا المعنى على التفصيل فاعلم انك جوهر مركب من نفس وبدن وروح
وجسد اما نفسك فانها كانت جاهلة في مبدا الفطرة كما قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيا وجعل لكم
السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون ثم تامل في مراتب القوى الحساسة والمحركة المدركة والعاقلة فتامل في مراتب
المعقولات في جهاتها واعلم انه لا نهاية لها البتة ولو ان العاقل اخذ في اكتساب العلم بالمعقولات وسرى فيها سريان البرق
الخاطف والريح العاصف وبقي في ذلك السير ابد الابدين ودهر الداهرين لكان الحاصل له من المعارف والعلوم قدرا متناهيا
ولكانت المعلومات التي ما عرفها ولم يصل اليها غير متناهية والمتناهي من حيث غير المتناهي قليل في كثير فعند هذا يظهر له
ان الذي قاله الله تعالى في قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا حق وصدق واما بدنك فاعلم انه جوهر مركب من الاخلاط الاربعة
فتامل كيفية تركيبها وتشريحها وتعرف ما في كل واحد من الاعضا والاجزا من المنافع العالية والاثار الشريفة وحينئذ
يظهر لك صدق قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وحينئذ يتجلى لك اثر من اثار كمال الرحمة في خلقك وهذا انك
تفهم شيا قليلا من معنى قوله الرحمن الرحيم فان قيل فهل لغير الله رحمة ام لا قلنا الحق ان الرحمة ليست الا لله سبحانه
ثم بتقدير ان يكون لغيره رحمة الا ان رحمة الله تعالى اكمل من رحمة غيره فهاهنا مقامان **المقام الاول**
في بيان انه لا رحمة الا لله تعالى فنقول الذي يدل عليه وجوه **الاول** ان الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فكل احد
غير الله سبحانه فهو انما يعطي لياخذ عوضا الا ان الاعواض اقسام منها جسمانية مثل ان يعطي دينارا لياخذ كرباسا ومنها
روحانية وهي اقسام **فاحدها** ان يعطي المال لطلب الخدمة **وثانيها** يعطي المال لطلب ثواب الجزيل **وثالثها**
ان يعطي المال لطلب الاعانة **ورابعها** يعطي المال لطلب الثنا الجميل **وخامسها** ليزيل حب المال عن قلبه **وسادسها**

يعطي لدفع الرقة الجنسية عن القلب وكل هذه الاقسام اعراض روحانية وبالجملة كل من اعطى فانما يعطي ليعوض بواسطة ذلك
العطا نوع من انواع الكمال فيكون ذلك في الحقيقة معاوضة ولا يكون جودا ولا هبة ولا عطية اما الحق سبحانه فانه كامل
لذاته فيستحيل ان يعطي ليستفيد به كمالا فكان الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله سبحانه **الحجة الثانية**
ان كل من سوى الله تعالى فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد واجب الوجود لذاته فكل رحمة تصدر من غير الله سبحانه
فهي انما دخلت في الوجود بايجاد الله تعالى فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى **الحجة الثالثة** ان الانسان
يمكنه الفعل والترك فيمتنع رجحان الفعل على الترك الا عند حصول داعية خارجة في القلب فعند عدم حصول تلك
الداعية يمتنع صدور تلك الرحمة منه وعند حصولها يجب صدور الرحمة عنه فيكون الراحم في الحقيقة هو الذي خلق
تلك الداعية في ذلك القلب وما ذاك الا الله سبحانه وتعالى فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى **الحجة**
الرابعة هب ان فلانا يعطي الحنطة ولكن ما لم تحصل المعدة الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الحنطة
وهب انه وهب البستان فما لم تحصل القوة الباصرة في العين لم يحصل الانتفاع بذلك البستان بل الحق ان خالق تلك
الحنطة وذلك البستان هو الله تعالى والممكن من الانتفاع بهما هو الله والحافظ له من انواع الافات والمخافات حتى يحصل
الانتفاع بتلك الاشيا هو الله تعالى فوجب ان يقال المنعم والراحم في الحقيقة هو الله تعالى **المقام الثاني**
في بيان انه بتقدير ان تحصل رحمة من غير الله الا ان رحمة الله تعالى اكمل واعظم وبيانه من وجوه **الاول**
ان الانعام يوجب علو حال المنعم ودناءة حال المنعم عليه بالنسبة الى المنعم فاذا حصل التواضع بالنسبة الى حضرة الله
فذلك خير من حصول هذه الحالة بالنسبة الى المنعم واذا حصل التواضع بالنسبة الى حضرة الله فذلك خير من حصول
هذه الحالة بالنسبة الى بعض الخلق **الثاني** ان الله تعالى اذا انعم عليك بنعمة طلب عبدها منك عملا تتوسل به
الى استحقاق نعم الاخرة فكانه تعالى يامرك بان تكتسب لنفسك سعادة الابد واما غير الله سبحانه اذا انعم عليك
بنعمة امرك بالاشتغال بخدمته والانصراف الى تحصيل مقصوده ولا شك ان الحالة الاولى افضل **الثالث**
ان المنعم عليه يصير كالعبد للمنعم فعبودية الله اولى من عبودية غير الله تعالى **الرابع** ان السلطان اذا انعم عليك
فهو غير عالم بتفاصيل احوالك فقد ينعم عليك حال ما تكون غنيا عن انعامه وقد يقطع عنك انعامه حال ما تكون محتاجا
الى انعامه وايضا فانه غير قادر على الانعام عليك في كل الاوقات وبجميع المرادات اما الحق سبحانه فانه عالم بجميع
المعلومات قادر على كل الممكنات فاذا ظهرت لك حاجة عرفها وان طلبت منه شيا قدر على تحصيله فكان ذلك افضل
الخامس الانعام يوجب المنة وقبول المنة من الحق افضل من قبولها من الخلق فثبت بما ذكرنا ان الرحمن الرحيم
هو الله تعالى وبتقدير ان يحصل رحمان اخر فرحمة الله تعالى اكمل وافضل واعلا واجل **الباب**
الحادي عشر في بعض النكت المستخرجة من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم **النكتة الاولى**
مرض موسى عليه السلام واشتد وجع بطنه فشكى الى الله تعالى فدل على عشب في المفازة فاكله فعوفي باذن الله تعالى ثم
عاوده ذلك المرض في وقت اخر فاكل ذلك العشب فازداد مرضه فقال يا رب اكلته اولا فانتفعت به واكلته ثانيا
فضرني فقال لانك في المرة الاولى ذهبت مني الى الكلا فحصل الشفا وفي المرة الثانية ذهبت منك الى الكلا فازداد المرض
اما علمت ان الدنيا كلها سم قاتل وترياقها اسمي **الثانية** باتت رابعة ليلة في التهجد والصلاة فلما انفجر
الصبح نامت فدخل السارق دارها فاخذ ثيابها وقصد الباب فلم يهتد الى الباب فوضعها فوجد الباب ففعل ذلك ثلاث
مرات فنودي من زاوية البيت ضع القماش واخرج فان نام الحبيب فالسلطان يقظان **الثالثة** كان بعض العارفين
يرعى غنما وحضر في قطيع غنمه الذياب وهي لا تضر اغنامه فمر عليه رجل فناداه متى اصطلح الذيب والغنم فقال الراعي
من حيث اصطلح الراعي مع الله تعالى **الرابعة** قوله بسم الله معناه ابدا بسم الله فاسقط منه قوله ابدا تخفيفا
فاذا قلت بسم الله فكانك قلت ابدا بسم الله فالمقصود منه التنبيه على ان العبد من اول ما شرع في العمل كان مدار
امره على التسهيل والتخفيف والمسامحة فكانه تعالى في اول كلمة ذكرها ثم لك جعلها دليلا على الصلح والاحسان
الخامسة روي ان فرعون قبل ان يدعي الالهية بنى قصرا وامر ان يكتب بسم الله على بابه الخارج فلما ادعى الالهية
وارسل اليه موسى ودعاه فلم ير اثر الرشد فقال الهي كم ادعوه ولا ارى به خيرا فقال الله تعالى يا موسى لعلك تريد
اهلاكه انت تنظر الى كفره وانا انظر الى ما كتبه على بابه والنكتة ان من كتب هذه الكلمة على بابه الخارج صار امنا من
الهلاك وان كان كافرا فالذي كتبه على سويدا قلبه من اول عمره الى اخره فكيف يكون حاله **السادسة**

سمى نفسه رحيما فكيف لا يرحم روي ان سائلا وقف على باب رفيع فسأل شيئا فاعطي قليلا فجاء في اليوم الثاني بفاس واخذ يخرب
الباب فقيل له ولم تفعل فقال انما اجعل الباب لائقا بالعطية او العطية لائقة بالباب الهنا ان بحار الرحمة بالنسبة
الى رحمتك اقل من الذرة بالنسبة الى العرش فلا تلق العتب على عبادك في اول كتابك صفة رحمتك فلا تجعلنا محرومين عن رحمتك
وفضلك **السابعة** الله اشارة الى القدرة والقهر والعلو ثم ذكر عقبه الرحمن الرحيم وذلك يدل على ان رحمته
اكثر واكمل من قهره **الثامنة** كثيرا ما يتفق لبعض عبيد الملك انهم اذا اشتروا اشياء من الحلل والنعال والحمير
وضعوا عليها سمة الملك لئلا يطمع فيها الاعداء فكانه تعالى يقول ان لطاعتك عدوا وهو الشيطان فاذا شرعت في عمل
فاجعل عليها سمتي وقل بسم الله الرحمن الرحيم حتى لا يطمع العدو فيها **التاسعة** اجعل نفسك قرين ذكر الله تعالى
حتى لا تبعد عنه في الدارين روي عن النبي عليه الصلاة والسلام انه دفع خاتمه الى ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه فقال
اكتب فيه لا اله الا الله فدفعه الى النقاش فقال اكتب فيه لا اله الا الله محمد رسول الله فكتب النقاش ذلك فاتى ابو بكر
بذلك الخاتم الى النبي صلى الله عليه وسلم فيه لا اله الا الله محمد رسول الله ابو بكر الصديق فقال يا ابا بكر ما هذه الزوائد فقال
ابو بكر يا رسول الله ما رضيت ان افرق اسمك عن اسم الله واما الباقي فما قلته وخجل ابو بكر فجاء جبريل عليه السلام وقال
يا رسول الله اما اسم ابي بكر فكتبته انا لانه ما رضي ان يفرق اسمك عن اسم الله فما رضي الله ان يفرق اسمه عن اسمك والنكتة
ان ابا بكر لما لم يرض بتفريق اسم محمد عن اسم الله وجد هذه الكرامة فكيف اذا لم يفارق المرء ذكر الله **العاشرة**
ان نوحا عليه السلام لما ركب السفينة قال بسم الله مجراها فوجد النجاة بنصف هذه الكلمة فمن واظب على هذه الكلمة طول عمره
كيف يبقى محروما عن النجاة وايضا ان سليمان عليه السلام ملكه الله الدنيا والاخرة بقوله انه من سليمان وانه
بسم الله الرحمن الرحيم فالمرجو ان العبد اذا قاله فاز بملك الدنيا والاخرة **الحادية عشر** ان قال قائل لم قدم سليمان
عليه السلام اسم نفسه على اسم الله تعالى في قوله انه من سليمان فالجواب من وجوه **الاول** ان بلقيس لما
وجدت ذلك الكتاب موضوعا على وسادتها ولم يكن لاحد عليها طريق ورأت الهدهد واقفا على طرف الجدار علمت ان ذلك
الكتاب من سليمان فاخذت الكتاب وقالت انه من سليمان فلما فتحت الكتاب رأت بسم الله الرحمن الرحيم فقوله انه من سليمان
من كلام بلقيس لا كلام سليمان **الثاني** لعل سليمان كتب على عنوان الكتاب انه من سليمان وابتدأ في داخل الكتاب
بقوله بسم الله الرحمن الرحيم كما هو العادة في جميع الكتب فلما اخذت بلقيس ذلك الكتاب وقرأت ما في عنوانه قالت
انه من سليمان ثم لما فتحت الكتاب قرأت بسم الله الرحمن الرحيم فقالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم **الثالث** ان بلقيس كانت
كافرة فخاف سليمان انها اذا رأت بسم الله في الكتاب شتمته فقدم اسم نفسه على اسم الله تعالى ليكون الشتم له لا لله تعالى
الثانية عشر ان الباء من بسم مشتق من البر فهو البار على المؤمنين بانواع الكرامات في الدنيا والاخرة واجل بره
وكرامته ان يكرمهم يوم القيمة برؤيته **مرض لبعضهم** جار يهودي قال فدخلت عليه للعيادة وقلت اسلم قال
على ماذا قلت من خوف النار قال لا ابالي بها قلت للفوز بالجنة قال لا اريدها قلت فماذا تريد قال على ان يريني وجهه الكريم
قلت اسلم على ان تجد هذا المطلوب فقال لي اكتب بهذا خطك فكتبت له بذلك خطا فاسلم ومات من ساعته فصلينا عليه
ودفناه فرأيته في النوم كانه يتبختر فقلت يا شمعون ما فعل الله بك قال غفر لي وقال لي اسلمت شوقا الي ٥ واما السين
فهو مشتق من اسمه السميع يسمع دعاء الخلق من العرش الى ما تحت الثرى **روي ان زيد بن حارثة** خرج مع منافق من مكة
الى الطائف فبلغا خربة فقال المنافق ندخل ههنا ونستريح فدخلا ونام زيد فاوثق المنافق زيدا واراد قتله فقال زيد لم تقتلني
فقال لان محمدا يحبك وانا ابغضه فقال زيد يا رحمن اغثني فسمع المنافق صوتا يقول ويحك لا تقتله فخرج من الخربة ونظر فلم ير احدا
فرجع واراد قتله فسمع نداء اقرب من الاول يقول لا تقتله فخرج فلم ير شيئا فرجع ليقتله فسمع صائحا اقرب من الاول يقول
لا تقتله فخرج فرأى فارسا معه رمح فضربه الفارس ضربة فقتله ودخل الخربة فحل وثاق زيد وقال له اما تعرفني انا جبريل
انك حين دعوت كنت في السماء السابعة فقال الله عز وجل ادرك عبدي وفي الثانية كنت في السماء الدنيا وفي الثالثة بلغت الى
المنافق ٥ واما الميم فمعناه ان من العرش الى ما تحت الثرى ملكه وملكه قال السدي اصاب الناس قحط على عهد
سليمان عليه السلام فاتوه فقالوا له يا نبي الله لو خرجت بالناس الى الاستسقاء فخرجوا فاذا سليمان عليه السلام بنملة قائمة
على رجلها باسطة يديها وهي تقول انا خلق من خلقك ولا غنى عن فضلك قال فصب الله عليهم المطر فقال سليمان عليه السلام
ارجعوا فقد استجيب لكم بدعاء غيركم فاعلموا ايها الناس لي او لطولها الى الله فاذا مت قول الله فاذا سئلت في القبر قلت الله
واذا جئت القيامة قلت الله واذا اخذت الكتاب قلت الله واذا وزنت اعمالي قلت الله واذا جزت الصراط قلت الله

واذا دخلت الجنة قلت الله واذا رأيت الله قلت الله **النكتة الثالثة عشر** الحكمة في ذكر هذه الاسماء الثلاثة ان المخاطبين
في القرآن ثلاثة اصناف كما قال تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله فقال
انا الله للسابقين الرحمن للمقتصدين الرحيم للظالمين وايضا الله هو معطي العطاء والرحمن هو المتجاوز عن زلات الاولياء
والرحيم هو المتجاوز عن الجفاء ومن كمال رحمته كانه تعالى يقول اعلم منك ما لو علمه ابواك لفارقاك ولو علمته المرأة
لجفتك ولو علمته الامة لاقدمت على الفرار منك ولو علمه الجار لسعى في خراب الدار وانا اعلم كل ذلك واستره بكرمي
ليعلم اني الاله الكريم **الرابعة عشر** الله يوجب الولاية قال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا والرحمن يوجب محبته قال الله
تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا والرحيم يوجب رحمته بالمؤمنين قال الله تعالى وكان بالمؤمنين
رحيما **الخامسة عشر** قال عليه الصلاة والسلام من رفع قرطاسا من الارض فيه بسم الله الرحمن الرحيم اجلالا لله تعالى
كتبه الله من الصديقين وخفف الله عن والديه ولو كانا مشركين وقصة بشر الحافي في هذا الباب معروفة **وعن**
ابي هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال يا ابا هريرة اذا توضأت فقل بسم الله فان حفظتك لا تستريح ان تكتب لك
الحسنات حتى تفرغ واذا غشيت اهلك فقل بسم الله فان حفظتك يكتبون لك الحسنات حتى تغتسل من الجنابة فان حصل
من تلك الواقعة ولد كتب لك من الحسنات بعدد انفاس ذلك الولد وبعدد انفاس اعقابه ان كان له عقب حتى لا يبقى منهم احد
يا ابا هريرة اذا ركبت دابة فقل بسم الله والحمد لله يكتب لك من الحسنات بعدد كل خطوة فاذا ركبت السفينة
فقل بسم الله والحمد لله يكتب لك الحسنات حتى تخرج منها **وعن** انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ستر ما بين اعين الجن
وعورات بني آدم اذا نزعوا ثيابهم ان يقولوا بسم الله الرحمن الرحيم والاشارة فيه انه اذا صار هذا الاسم حجابا بينك وبين
اعدائك من الجن في الدنيا افلا يصير حجابا بينك وبين الزبانية في العقبى **السادسة عشر** كتب قيصر الى عمر بن الخطاب
رضي الله تعالى عنه ان بي صداعا لا يسكن فابعث لي دواء فبعث اليه عمر قلنسوة فكان اذا وضعها على رأسه سكن صداعه
واذا رفعها عن رأسه عاوده الصداع فتعجب منه ففتش في القلنسوة فاذا فيها كاغد مكتوب فيه بسم الله الرحمن الرحيم
السابعة عشر قال عليه الصلاة والسلام من توضأ ولم يذكر اسم الله كان طهورا لتلك الاعضاء ومن توضأ وذكر اسم الله
كان طهورا لجميع اعضاء بدنه فاذا كان الذكر على الوضوء طهورا اما لوضوء لكل البدن فذكر عن صميم القلب اولى ان يكون طهورا للقلب
عن الكفر والبدعة **الثامنة عشر** طلب بعضهم آية من خالد بن الوليد فقال انك تدعي الاسلام فارنا آية لنسلم
فقال جيئوني بالسم القاتل فأتي بطاسة من السم فاخذها بيده وقال بسم الله الرحمن الرحيم واكل الكل فقام سالما باذن الله تعالى
فقال المجوس هذا دين حق **التاسعة عشر** مر عيسى عليه السلام على قبر فرأى ملائكة العذاب يعذبون ميتا فلما انصرف
من حاجته مر على القبر فرأى ملائكة الرحمة معهم اطباق من نور فتعجب من ذلك وصلى ودعا الله فاوحى الله تعالى اليه يا عيسى كان العبد
عاصيا ومذ مات كان محبوسا في عذابي وقد كان ترك امرأة حبلى فولدت ولدا وربته حتى كبر فسلمته الى الكتاب فلقنه المعلم
بسم الله الرحمن الرحيم فاستحييت من عبدي ان اعذبه بناري في بطن الارض وولده يذكر اسمي على وجه الارض **وسئلت**
عمرة الفرغانية وكانت من كبار العارفات ما الحكمة في ان الجنب والحائض منهيان عن قراءة القرآن دون التسمية فقالت لان التسمية
ذكر الحبيب والحبيب لا يمنع من ذكر الحبيب **العشرون** قيل في قوله الرحيم هو رحيم بهم في ستة مواضع في القبر وحشراته
والحشر ومفزعاته والقيامة وظلماته والميزان ودرجاته وقراءة الكتاب وفزعاته والصراط ومخوفاته والنار ودركاته
الحادية والعشرون كتب عارف بسم الله الرحمن الرحيم واوصى ان يجعل في كفنه فقيل له اي فائدة لك فيه فقال
اقول يوم القيمة الهي بعثت كتابا وجعلت عنوانه بسم الله الرحمن الرحيم فعاملني بعنوان كتابك **الثانية والعشرون**
قيل بسم الله الرحمن الرحيم تسعة عشر حرفا وفيه فائدتان احداهما ان الزبانية تسعة عشر فالله تعالى يدفع باسمائهم بهذه الحروف
التسعة عشر الثانية خلق الله تعالى اليوم والليلة اربعة وعشرين ساعة ثم فرض خمس صلوات في خمس ساعات وهذه الحروف
التسعة عشر تقع كفارات للذنوب التي تقع في تلك الساعات التسعة عشر **الثالثة والعشرون** لما كانت سورة التوبة
مشتملة على الامر بالقتال لم يكتب في اولها بسم الله الرحمن الرحيم وايضا السنة ان يقول بسم الله والله اكبر ولا يقال
بسم الله الرحمن الرحيم لان وقت القتال والقتل لا يليق به ذكر الرحمن الرحيم فلما وفقك لذكر هذه الكلمة كل يوم سبعة عشر مرة
في الصلوات المفروضة دل ذلك على انه ما خلقك للقتل والعذاب وانما خلقك للفضل والرحمة والاحسان والله الهادي

الكلام في سورة الفاتحة وفي ذكر اسماء هذه السورة ابواب

الباب الاول

اعلم ان هذه السورة لها اسماء كثيرة وكثرة الاسماء تدل على شرف المسمى فالاول

فاتحة الكتاب سميت بذلك الاسم لانه يفتتح بها في المصاحف والتعليم والقراءة في الصلاة وقيل سميت بذلك لان الحمد فاتحة كل كتاب على ما سيأتي تقريره وقيل لانها اول سورة نزلت من السماء **والثاني** سورة الحمد والسبب فيه ان اولها لفظ الحمد **والثالث** ام القرآن وفيه وجوه **الاول** ان ام الشيء اصله والمقصود من كل القرآن تقرير امور اربعة • الالهيات • والمعاد • والنبوات • واثبات القضاء والقدر لله تعالى • فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم يدل على الالهيات • وقوله مالك يوم الدين يدل على المعاد • وقوله اياك نعبد واياك نستعين يدل على نفي القدر والجبر وعلى اثبات ان الكل بقضاء الله وقدره • وقوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل ايضا على اثبات قضاء الله وقدره وعلى النبوات وسيأتي شرح هذه المعاني على الاستقصاء فلما كان المقصد الاعظم من القرآن هذه المطالب الاربعة وكانت هذه السورة مشتملة عليها لقبت بام القرآن **السبب الثاني** لهذا الاسم ان حاصل جميع الكتب الالهية يرجع الى امور ثلاثة اما الثناء على الله تعالى باللسان واما الاشتغال بالخدمة والطاعة واما طلب المكاشفات والمشاهدات فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله ثناء على الله تعالى وقوله اياك نعبد واياك نستعين اشتغال بالخدمة والعبودية الا ان الابتداء وقع بقوله اياك نعبد فهو اشارة الى الجد والاجتهاد في العبودية ثم قال تعالى واياك نستعين فهو اشارة الى اعتراف العبد بالعجز والذلة والمسكنة والرجوع الى الله سبحانه وتعالى واما قوله اهدنا الصراط المستقيم فهو طلب المكاشفات والمشاهدات وانواع الهدايات **السبب الثالث** لتسمية هذه السورة بام القرآن ان المقصود من جميع العلوم اما معرفة عز الربوبية او معرفة ذل العبودية فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين يدل على انه هو الاله المستولي على كل احوال الدنيا والآخرة ثم من قوله اياك نعبد واياك نستعين الى آخر السورة يدل على ذل العبودية فانه يدل على ان العبد لا يتم له شيء من الاعمال الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة الا باعانة الله تعالى وهدايته **السبب الرابع** ان العلوم البشرية اما علم ذات الله وصفاته وافعاله وهو علم الاصول واما علم احكام الله تعالى وتكاليفه وهو علم الفروع واما علم تصفية الباطن وظهور الانوار الروحانيات والمكاشفات الالهية والمقصود من القرآن بيان هذه الانواع الثلاثة وهذه السورة الكريمة مشتملة على تقرير هذه المطالب الثلاثة على اكمل الوجوه فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اشارة الى علم الاصول لان الدال على وجوده وجود مخلوقاته وقوله رب العالمين يجري مجرى الاشارة الى انه لا سبيل الى معرفة وجوده الا بكونه رب العالمين وقوله الحمد لله رب العالمين اشارة الى كونه مستحقا للحمد ولا يكون مستحقا للحمد الا اذا كان قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات ثم وصفه بنهاية الرحمة وهو كونه رحمانا رحيما ثم وصفه بكمال القوة وهو قوله مالك يوم الدين حيث لا يهمل امر المظلومين بل يكشف ويستوفي حقوق المظلومين من الظالمين وعند هذا تم الكلام في معرفة الذات والصفات وهو علم الاصول ثم شرع بعده في تقرير علم الفروع وهو الاشتغال بالخدمة والعبودية وهو قوله اياك نعبد ثم مزجه ايضا بعلم الاصول مرة اخرى وهو ان اداء وظائف العبودية لا تكمل الا باعانة الربوبية ثم شرع بعده في بيان درجات المكاشفات وهي على كثرتها محصورة في امور ثلاثة **اولها** حصول هداية النور في القلب وهو المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم **وثانيها** ان يتجلى له درجات انوار الابرار المطهرين من الذين انعم الله عليهم بالجلايا المقدسة والحوادث الالهية حتى تصير تلك الارواح القدسية كالمرآة المجلوة فينعكس الشعاع من كل واحد منها الى الاخرى وهي قوله صراط الذين انعمت عليهم **وثالثها** ان تبقى مصونة معصومة عن اوضار الشبهات وهو قوله غير المغضوب عليهم وعن اوزار الشهوات وهو قوله ولا الضالين فثبت ان هذه السورة مشتملة على هذه الاسرار العالية التي هي اشرف المطالب فلهذا السبب سميت بام الكتاب كما ان الدماغ يسمى ام الرأس لاشتماله على جميع المنافع والحواس **السبب الخامس** قال الثعلبي سمعت ابا القاسم بن حبيب قال سمعت ابا بكر القفال قال سمعت ابا بكر بن دريد يقول الام في كلام العرب الراية التي ينصبها العسكر **قال قيس بن الخطيم**

نصبنا امنا حتى ابذعروا • وصاروا بعد الفتهم شلالا •

فسميت هذه السورة بام القرآن لان مفزع اهل الايمان الى هذه السورة كما ان مفزع اهل العسكر الى الراية والعرب تسمي الارض اما لان معاد الخلق اليها في حياتهم ومماتهم ولانه يقال ام فلان فلانا اذا قصده **الاسم الرابع** من اسماء هذه السورة السبع المثاني قال تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني وفي سبب تسميتها بالمثاني وجوه **الاول** انها مثنى نصفها ثناء العبد على الرب ونصفها عطاء الرب للعبد **الثاني** انها سميت مثاني لانها تثنى في كل ركعة من الصلاة **الثالث** سميت مثاني لانها مستثناة من سائر الكتب قال عليه الصلاة والسلام والذي نفسي بيده ما انزلت في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور ولا في القرآن مثل هذه السورة وانها السبع المثاني والقرآن العظيم **الرابع** سميت مثاني لانها سبع آيات كل آية تعدل قراءتها قراءة سبع من القرآن فمن قرأ الفاتحة اعطاه الله تعالى ثواب من قرأ كل القرآن **الخامس** آياتها سبع آيات وابواب النيران سبعة فمن فتح لسانه بقراءتها غلقت عنه الابواب السبعة والدليل عليه ما روي ان جبريل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه وسلم يا محمد كنت اخشى العذاب على امتك فلما نزلت الفاتحة امنت قال ولم يا جبريل قال لان الله تعالى قال وان جهنم لموعدهم اجمعين لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم وآياتها سبع فمن قرأها صارت كل آية طبقا على كل باب من ابواب جهنم فتمر امتك عليها سالمين **السادس** سميت مثاني لانها تقرأ في الصلاة ثم انها تثنى بسورة اخرى **السابع** سميت مثاني لانها اثنية على الله تعالى ومدائح له فاعلم ان الله بالغ في تعظيم قوله سبعا من المثاني في سورة الحجر

الاسم الخامس الوافية كان سفيان بن عيينة يسميها بهذا الاسم قال الثعلبي وتفسيرها انها لا تقبل التنصيف الا ترى ان كل سورة من القرآن لو قرئ نصفها في ركعة والنصف الثاني منها في ركعة لجاز وهذا التنصيف غير جائز في هذه السورة **الاسم السادس** الكافية سميت بذلك لانها تكفي عن غيرها واما غيرها فلا يكفي عنها روى محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ام القرآن عوض عن غيرها وليس غيرها عوضا عنها **الاسم السابع** الاساس وفيه وجوه **الاول** انها اول سورة من القرآن فهي كالاساس **الثاني** انها مشتملة على اشرف المطالب كما بيناه وذلك هو الاساس **الثالث** ان اشرف العبادات بعد الايمان هو الصلاة وهذه السورة مشتملة على ما لا بد منه في الايمان والصلاة لا تتم الا بها **الاسم الثامن** الشفاء عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب شفاء من كل سم ومر بعض الصحابة برجل مصروع فقرأ بعضهم هذه السورة في اذنه فبرئ فذكره لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هي ام القرآن وهي شفاء من كل داء **واقول** الامراض منها روحانية ومنها جسمانية والدليل عليه انه تعالى سمى الكفر مرضا فقال تعالى في قلوبهم مرض وهذه السورة مشتملة على معرفة الاصول والفروع والمكاشفات فهي في الحقيقة شفاء لحصول الشفاء في هذه المقامات الثلاثة **الاسم التاسع** الصلاة قال صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد هذه السورة **الاسم العاشر** السؤال روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حكى عن رب العزة سبحانه انه قال من شغله ذكري عن سؤالي اعطيته افضل ما اعطي السائلين وقد فعل الخليل صلوات الله عليه ذلك حيث قال الذي خلقني فهو يهدين الى ان قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين ففي هذه السورة وقعت البداية بالثناء على الله سبحانه وهي قوله الحمد لله الى قوله مالك يوم الدين ثم ذكر العبودية وهي قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين ثم وقع الختم على طلب الهداية وهو قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وهذا يدل على ان اكمل المطالب هو الهداية في الدين وهو ايضا يدل على ان جنة المعرفة خير من جنة النعيم لانه تعالى ختم الكلام ههنا على قوله اهدنا ولم يقل ارزقنا الجنة **الاسم الحادي عشر** سورة الشكر وذلك لانها ثناء على الله تعالى بالفضل والكرم والاحسان **الاسم الثاني عشر** سورة الدعاء لاشتمالها على قوله اهدنا الصراط المستقيم فهذا تمام الكلام في شرح هذه الاسماء والله تعالى الهادي

الباب الثاني في فضائل هذه السورة وفيه مسائل

المسألة الاولى ذكروا في كيفية نزول هذه السورة ثلاثة اقوال **الاول** انها مكية **روى** الثعلبي باسناده عن علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه انه قال نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش ثم قال الثعلبي وعليه اكثر العلماء **وروى** ايضا باسناده عن عمرو بن شرحبيل انه قال اول ما نزل من القرآن الحمد لله رب العالمين وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اسر الى خديجة فقال لقد خشيت ان يكون خالطني شيء فقالت وما ذاك فقال اني اذا خلوت سمعت النداء اقرأ ثم ذهب الى ورقة بن نوفل وسأله عن تلك الواقعة فقال له ورقة اذا اتاك النداء فاثبت له فاتاه جبريل عليه السلام فقال له قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين **وباسناده** عن ابي صالح عن ابن عباس قال قام النبي صلى الله عليه وسلم فقال بسم الله الرحمن الرحيم فقالت قريش دق الله فاك **والقول الثاني** انها نزلت بالمدينة **روى** الثعلبي باسناده عن مجاهد انه قال فاتحة الكتاب انزلت بالمدينة قال الحسين بن الفضل لكل عالم هفوة وهذه هفوة مجاهد لان العلماء على خلافه ويدل عليه وجوه **الاول** ان سورة الحجر مكية بالاتفاق ومنها قوله ولقد آتيناك سبعا من المثاني وهي فاتحة الكتاب وهذا يدل على انه تعالى آتاه هذه السورة فيما تقدم **الثاني** انه يبعد ان يقال انه اقام بمكة بضع سنين بلا فاتحة الكتاب **القول الثالث** قال بعض العلماء هذه السورة نزلت بمكة مرة وبالمدينة مرة اخرى فهي مكية مدنية ولهذا السبب سماها الله تعالى بالمثاني

لانه نفي اثرها وانما كان كذلك مبالغة في تشريفها **المسألة الثانية** في بيان فضلها عن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فاتحة الكتاب شفاء من السم وعن حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقرا صبي من صبيانهم في المكتب الحمد لله رب العالمين فيسمعه الله فيرفع عنهم العذاب اربعين سنة وعن الحسن قال انزل الله تعالى مائة واربعة كتب من السماء فاودع علوم المائة في الاربعة وهي التوراة والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم هذه الاربعة كتب في الفرقان ثم اودع علوم الفرقان في المفصل ثم اودع علوم المفصل في الفاتحة فمن علم تفسير الفاتحة كان كمن علم تفسير جميع كتب الله المنزلة ومن قراها فكانما قرا التوراة والانجيل والزبور والفرقان **قلت** والسبب فيه ان المقصود من جميع الكتب الالهية اما علم الاصول او الفروع او المكاشفات وقد بينا ان هذه السورة مشتملة على تمام الكلام في هذه العلوم الثلاثة فلما كانت المطالب الشريفة العالية حاصلة فيها لا جرم كانت كالمشتملة على جميع المطالب الالهية **المسألة الثالثة** قالوا ان هذه السورة لم يحصل فيها سبعة من الحروف وهي الثاء والجيم والخاء والزاي والشين والظاء والفاء **والسبب فيه** ان هذه الحروف السبعة مشعرة بالعذاب **فالثاء** تدل على الويل والثبور قال الله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا **والجيم** اول حرف من اسم جهنم قال تعالى وان جهنم لموعدهم اجمعين وقال تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس واسقط **الخاء** لانه يشعر بالخزي قال تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وقال تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين واسقط **الزاي والشين** لانه اول حرف الزفير والشهيق قال تعالى لهم فيها زفير وشهيق وايضا الزاي تدل على الزقوم قال تعالى ان شجرت الزقوم طعام الاثيم والشين تدل على الشقاوة قال تعالى واما الذين شقوا ففي النار واسقط **الظاء** لقوله تعالى انطلقوا الى ما كنتم به تكذبون انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب وايضا يدل على لظى قال تعالى كلا انها لظى واسقط **الفاء** لانه يدل على الفراق قال تعالى يومئذ يتفرقون وقال تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب وقد خاب من افترى **فان قالوا** لا حرف من الحروف الا وهو مذكور في اسم شيء يوجب نوعا من العذاب فلا يبقى لما ذكرتم فائدة **فنقول** الفائدة فيه انه تعالى قال في صفة جهنم لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم ثم انه تعالى اسقط سبعة من الحروف من هذه السورة وهي اوائل الفاظ دالة على العذاب تنبيها على ان من قرا هذه السورة وامن بها وعرف حقائقها صار امنا من الدركات السبع في جهنم

الباب الثالث

في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى لما قال الحمد لله فكان سائلا يقول الحمد لله مبني على ماذا فقيل انه مبني على امرين احدهما وجود الاله والثاني كونه مستحقا للحمد والدليل عليه انه يستحق الحمد فما الدليل على وجود الاله والدليل على انه مستحق للحمد ولما توجه هذان السؤالان لا جرم ذكر تعالى ما يجري مجرى الجواب عن هذين السؤالين فاجاب عن السؤال الاول بقوله الحمد لله رب العالمين واجاب عن السؤال الثاني بقوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين اما تقرير الجواب الاول ففيه مسائل **الاولى** ان علمنا بوجود الشيء اما ان يكون ضروريا او نظريا لا جائز ان يقال العلم بوجود الاله ضروري لانا نعلم بالضرورة انا لا نعرف وجود الاله بالضرورة فبقي ان يكون نظريا والعلم النظري لا يمكن تحصيله الا بالدليل ولا دليل على وجود الاله الا هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والارض والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج الى مدبر يدبره وموجد يوجده ومربي يربيه ومبقي يبقيه فكان قوله رب العالمين اشارة الى الدليل الدال على وجود الاله القادر الحكيم وفيه لطائف **اللطيفة الاولى** ان العالمين اشارة الى كل ما سوى الله فقوله رب العالمين اشارة الى ان كل ما سواه فهو مفتقر اليه محتاج في وجوده الى ايجاده وفي بقائه الى ابقائه فكان هذا اشارة الى ان كل جزء لا يتجزى وكل جوهر فرد وكل واحد من احاد الاعراض فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الاله الحكيم القديم كما قال تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم **اللطيفة الثانية** انه تعالى لم يقل الحمد لله خالق العالمين بل قال الحمد لله رب العالمين والسبب فيه ان الناس اطبقوا على ان الحوادث مفتقرة الى الموجد والمحدث حال حدوثها لكنهم اختلفوا في انها حال بقائها هل تبقى محتاجة الى المبقي ام لا فقال قوم الشيء حال بقائه مستغن عن السبب والمربي هو القائم بابقاء الشيء واصلاح حاله حال بقائه فقوله رب العالمين تنبيه على ان جميع العالمين مفتقرة اليه في حال بقائها والمقصود ان افتقارها الى الموجد في حال حدوثها امر متفق عليه اما افتقارها الى المبقي والمربي

حال بقائها هو الذي وقع فيه الخلاف فخصه سبحانه بالذكر تنبيها على ان كل ما سوى الله لا يستغني عنه لا في حال حدوثه ولا في حال بقائه **واللطيفة الثالثة** ان هذه السورة مسماة بام القران فوجب كونها كالاصل والمعدن وان يكون غيرها كالجداول المتشعبة منه فقوله رب العالمين تنبيه على ان كل موجود سواه فانه دليل على الالهية ثم انه تعالى افتتح سورا اربعة بعد هذه السورة بقوله الحمد لله **فاولها** سورة الانعام وهو قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور واعلم ان المذكور ههنا قسم من اقسام قوله رب العالمين لان لفظ العالمين يتناول كل ما سوى الله والسموات والارض والنور والظلمة قسم من اقسام ما سوى الله فالمذكور في اول سورة الانعام كانه قسم من اقسام ما هو مذكور في اول سورة الفاتحة وايضا فالمذكور في اول السورة كونه ربا للعالمين وقد بينا انه متى ثبت ان العالم محتاج حال بقائه الى ابقاء الله عز وجل كان القول باحتياجه حال حدوثه الى المحدث اولى اما لا يلزم من احتياجه الى المحدث حال حدوثه احتياجه الى المبقي حال بقائه فثبت بهذين الوجهين ان ما هو مذكور في اول سورة الانعام يجري مجرى قسم من اقسام ما هو مذكور في اول سورة الفاتحة **وثانيها** سورة الكهف وهو قوله الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب والمقصود منه تربية الارواح بالمعارف فان الكتاب الذي انزله على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات فكان هذا اشارة الى التربية الروحانية فقط وقوله في اول سورة الفاتحة رب العالمين اشارة الى التربية العامة في حق كل العالمين ويدخل فيه التربية الروحانية للملائكة والانس والجن والشياطين والتربية الجسمانية الحاصلة في السموات والارض فكان المذكور في اول سورة الكهف نوعا من انواع ما ذكرناه في اول الفاتحة **وثالثها** سورة سبا وهو قوله الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض فبين في اول سورة الانعام ان السموات والارض له وبين في اول سورة سبا ان الاشياء الحاصلة في السموات والارض له وهذا ايضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين **ورابعها** قوله الحمد لله فاطر السموات والارض والمذكور في اول سورة الانعام كونه خالقا لها والخلق هو التقدير والمذكور في اول هذه السورة كونه فاطرا لها ومحدثا لذواتها وهذا غير الاول الا انه ايضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين ثم انه تعالى لما ذكر في سورة الانعام كونه خالقا للسموات والارض ذكر كونه جاعلا للظلمات والنور اما في سورة الملائكة فلما ذكر كونه فاطر السموات والارض ذكر كونه جاعلا للملائكة رسلا ففي سورة الانعام ذكر بعد تخليق السموات والارض جعل الانوار والظلمات وذكر في سورة الملائكة بعد كونه فاطر السموات والارض جعل الروحانيات وهذه اسرار عجيبة ولطائف غريبة الا انها باسرها تجري مجرى الانواع الداخلة تحت البحر الاعظم المذكور في قوله الحمد لله رب العالمين فهذا هو التنبيه على ان قوله رب العالمين يجري مجرى ذكر الدليل على وجود الاله القديم **المسألة الثانية** ان هذه الكلمة كما دلت على وجود الاله فهي ايضا مشتملة على الدلالة على كونه متعاليا في ذاته عن المكان والحيز والجهة لانا بينا ان لفظ العالمين يتناول كل موجود سوى الله ومن جملة ما سوى الله المكان والزمان فالمكان عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد والزمان عبارة عن المدة التي يحصل بسببها القبلية والبعدية فقوله رب العالمين يدل على كونه ربا للمكان والزمان وخالقهما وموجدهما ثم من المعلوم ان الخالق لا بد وان يكون سابقا بوجوده على وجود المخلوق ومتى كان الامر كذلك فقد كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفراغ والحيز والجهة ومتى كان الامر كذلك فلو كانت ذاته قبل حصول الفضاء في جزء من اجزاء الفضاء لانقلبت حقيقة ذاته وذلك محال فقوله رب العالمين يدل على تنزيه ذاته عن المكان والجهة بهذا الاعتبار **المسألة الثالثة** هذه اللفظة تدل على ان ذاته منزهة عن الحلول في المحل كما تقول النصارى والحلولية لانه لما كان ربا للعالمين كان خالقا لكل ما سواه والخالق سابق على المخلوق فكانت ذاته موجودة قبل كل محل فكانت ذاته غنية عن المحل فبعد وجود المحل امتنع احتياجه الى المحل **المسألة الرابعة** هذه الكلمة تدل على ان اله العالم ليس موجبا بالذات بل هو فاعل مختار والدليل عليه ان الموجب بالذات لا يستحق على شيء من افعاله الحمد والثناء والتعظيم الا ترى ان الانسان اذا انتفع بسخونة النار او ببرودة الجمد فانه لا يحمد النار والجمد لما ان تاثير النار في التسخين وتاثير الجمد في التبريد ليس بالقدرة والاختيار بل بالطبع فلما حكم بكونه مستحقا للحمد والثناء ثبت انه فاعل بالاختيار وانما عرفنا انه فاعل مختار لانه لو كان موجبا لدامت الاثار والمعلومات بدوام المؤثر الموجب والا امتنع وقوع التغير فيها وحيث شاهدنا حصول ذلك علمنا انه مؤثر قادر بالاختيار لا موجب بالذات ولما كان الامر كذلك لا جرم ثبت كونه مستحقا للحمد **المسألة الخامسة** لما خلق الله تعالى العالم مطابقا لمصالح العباد موافقا لمنافعهم كان الاحكام والاتقان ظاهرين في العالم الاعلى والعالم الاسفل وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب ان يكون عالما فثبت بما ذكرناه ان قوله

الحمد لله يدل على وجود الاله ويدل على كونه منزها عن الحيز والمكان ويدل على كونه منزها عن الحلول في المحل ويدل على كونه في نهاية
القدرة ويدل على كونه في نهاية العلم والحكمة **واما السؤال الثاني** وهو قوله هب انه ثبت القول بوجود الاله
القادر العالم فلم قلتم انه يستحق الحمد والثناء والجواب ـــــ هو قوله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وتقرير هذا الجواب
ان العبد لا يخلو حاله في الدنيا من حالين اما ان يكون في السلامة والسعادة واما ان يكون في الالم والفقر والمكاره
فان كان في السلامة والكرامة فاسباب تلك السلامة وتلك الكرامة لم تحصل الا بخلق الله تعالى وتكوينه وايجاده
فكان رحمانا رحيما وان كان في المكاره والافات فتلك المكاره والافات اما ان تكون من العباد او من الله سبحانه فان
كانت من العباد فالله سبحانه وعد بانه ينصف المظلومين من الظالمين في يوم الدين وان كانت من الله تعالى فالله سبحانه وعد
بالثواب الجزيل والفضل الكبير على كل ما انزله بعباده في الدنيا من المكروهات والمخوفات واذا كان الامر كذلك ثبت انه
لا بد وان يكون مستحقا للحمد الذي لا نهاية له والثناء الذي لا غاية له فظهر بالبيان الذي ذكرنا ان قوله الحمد لله رب العالمين
الرحمن الرحيم مالك يوم الدين مرتب ترتيبا لا يمكن في العقل وجود كلام اكمل وافضل منه واعلم انه تعالى لما تمم الكلمات
في الصفات المعتبرة في الربوبية اردفه بالكلام المعتبر في العبودية واعلم ان الانسان مركب من جسد ومن روح
والمقصود من الجسد ان يكون آلة للروح في اكتساب الاشياء النافعة للروح فلا جرم كان افضل احوال الجسد ان يكون اتيا
باعمال تعين الروح على اكتساب السعادات الروحانيات الباقية وتلك الاعمال هي ان يكون الجسد اتيا باعمال تدل على تعظيم
المعبود وخدمته وتلك الاعمال هي العبادة فاحسن احوال العبد في هذه الدنيا ان يكون مواظبا على العبادات وهذه
اول درجات سعادة الانسان وهو المراد بقوله اياك نعبد فاذا واظب على هذه الدرجة مدة فعندها يظهر له شيء من انوار
عالم الغيب وهو انه وحده لا يستقل بالاتيان بهذه العبادات والطاعات بل ما لم يحصل توفيق الله تعالى واعانته
وعصمته فانه لا يمكنه الاتيان بشيء من العبادات والطاعات وهذا المقام هو الدرجة الوسطى في الكمالات وهو المراد من
قوله واياك نستعين ثم اذا جاوز عن هذا المقام لاح له انوار من الهداية لا تحصل الا من الله تعالى وانوار من المكاشفات
والتجلي لا تحصل الا بهداية الله سبحانه وهو المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم وفيه لطائف **اللطيفة الاولى**
ان المنهج الحق في الاعتقادات وفي الاعمال هو الوسط وهو الصراط المستقيم اما في الاعتقادات فبيانه من وجوه **الاول**
ان من توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفي الصفات ومن توغل في الاثبات وقع في التشبيه واثبات الجسمية والمكان
فهما طرفان معوجان والصراط المستقيم الاقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل **الثاني** ان من قال فعل العبد كله منه
فقد وقع في القدر ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر وهما طرفان معوجان والصراط المستقيم اثبات الفعل للعبد مع الاقرار
بان الكل بقضاء الله تعالى واما في الاعمال فنقول ـــــ من بالغ في الاعمال الشهوانية وقع في الفجور ومن بالغ في تركها وقع في
الجمود والصراط المستقيم هو الوسط وهو العفة وايضا من بالغ في الاعمال الغضبية وقع في التهور ومن بالغ في تركها وقع
في الجبن فالصراط المستقيم هو الوسط وهو الشجاعة **واللطيفة الثانية** ان الصراط المستقيم وصفه بصفتين
احدهما ايجابية والثانية سلبية اما الايجابية فيكون ذلك الصراط صراط الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين واما السلبية فهي ان يكون بخلاف صراط الذين فسدت قلوبهم لغلبة ارتكاب الشهوات حتى استوجبوا
غضب الله تعالى عليهم وبخلاف صراط الذين فسدت قلوبهم النظرية حتى ضلوا عن العقائد الحقة والمعارف اليقينية
واللطيفة الثالثة انه قال اهدنا الصراط المستقيم ثم لم يقتصر عليه بل قال صراط الذين انعمت عليهم
وهذا يدل على ان المريد لا سبيل له الى الوصول الى مقامات الهداية والمكاشفة الا اذا اقتدى بشيخ يهديه الى سواء السبيل
ويجنبه عن مواقع الاغاليط والاضاليل وذلك لان النقص جار على اكثر الخلق وعقولهم غير وافية بادراك الحق وتمييز
الصواب عن الغلط فلا بد من كامل يقتدي به الناقص حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل فحينئذ يصل
الى مدارج السعادات ومعارج الكرامات وقد ظهر بما ذكرنا ان هذه السورة وافية ببيان ما يجب معرفته من عهد الربوبية
وعهد العبودية المذكورين في قوله واوفوا بعهدي اوف بعهدكم **المسئلة الثانية** في تقرير مشروع
اخر من لطائف هذه السورة **اعلم** ان احوال هذا العالم ممزوجة بالخير والشر والمحبوب والمكروه وهذه المعاني
ظاهرة لا شك فيها الا انا نقول الشر وان كان كثيرا الا ان الخير اكثر والمرض وان كان كثيرا الا ان الصحة اكثر منه والجوع
وان كان كثيرا الا ان الشبع اكثر منه واذا كان الامر كذلك فكل عاقل اعتبر احوال نفسه فانه يجدها دائما في التغيرات
والانتقال من حال الى حال ثم انه يجد الغالب في تلك التغيرات هو السلامة والكرامة والراحة والبهجة اما الاحوال المكروهة

فهي وان كانت كثيرة الا انها اقل من احوال اللذة والبهجة والراحة اذا عرفت ـــــ هذا فنقول ان تلك التغيرات لاجل انها تقتضي
حدوث امر بعد عدمه يدل على وجود الاله القادر ولاجل ان الغالب فيها الراحة والخير يدل على ان ذلك الاله رحيم محسن كريم
اما دلالة التغيرات على وجود الاله فلان الفطرة السليمة تشهد بان كل شيء وجد بعد العدم فلا بد له من سبب ولذلك
فانا اذا سمعنا بيتا حدث بعدما لم يكن فان صريح العقل شاهد بانه لا بد له من فاعل تولى بناء ذلك البيت ولو ان انسانا
شككنا فيه لم نلتفت اليه ولا بد وان يكون فاعل تلك الاحوال المتغيرة قادرا اذ لو كان موجبا بالذات لدام الاثر بدوامه
فحدوث الاثر بعد عدمه يدل على وجود مؤثر قادر واما دلالة تلك التغيرات على كون المؤثر رحيما محسنا فلانا بينا
ان الغالب في تلك التغيرات هو الراحة والخير والبهجة والسلامة ومن كان غالب احواله راحة وخيرا وكرما وسلامة
كان رحيما محسنا ومن كان كذلك كان مستحقا للحمد ولما كانت هذه الاحوال معلومة لكل احد وحاضرة في عقل كل عاقل
كان موجب حمد الله وثنائه حاضرا في عقل كل احد فلهذا السبب علمهم كيفية الحمد فقال الحمد لله ولما نبه على هذا المقام نبه على
مقام اخر اعلى منه واعظم من الاول وكانه قال لا ينبغي ان تعتقد ان الاله الذي اشتغلت بحمده هو الهك فقط بل هو اله
لكل العالمين وذلك لانك انما حكمت بافتقارك نفسك الى الاله لما حصل فيك من الفقر والحاجة والحدوث والامكان
وهذه المعاني قائمة في كل العالمين فانها محل الحركات والسكنات وانواع التغيرات فيكون علة احتياجك الى الاله المدبر
قائمة فيها فاذا حصل الاشتراك في العلة وجب ان يحصل الاشتراك في المعلول فهذا يقتضي كونه ربا للعالمين والها
للسموات والارضين ومدبرا لكل الخلائق اجمعين ولما تقرر هذا المعنى ظهر ان الموجود الذي يقدر على خلق هذه
العوالم على عظمتها ويقدر على خلق العرش والكرسي والسموات والكواكب لا بد وان يكون قادرا على امثالها ولا بد وان
يكون غنيا عنها فهذا القاهر القادر الغني يكون في غاية العظمة والجلال وحينئذ يقع في قلب العبد اني مع نهاية
ذلتي وحقارتي كيف يمكنني ان اتقرب اليه وباي طريق اتوسل اليه فعند هذا ذكر الله تعالى ما يجري مجرى العلاج الموافق
لهذا المرض فكانه قال ايها العبد الضعيف انا وان كنت عظيم القدرة والهيبة والالهية الا اني مع ذلك عظيم
الرحمة فانا الرحمن الرحيم وانا مالك يوم الدين فما دمت في هذه الحياة لا اخليك عن اقسام رحمتي وانواع نعمتي
فاذا مت فانا مالك يوم الدين لا اضيع عملا من اعمالك فان اتيتني بالخير قابلت الواحد بما لا نهاية له من الخيرات
وان اتيتني بالمعصية قابلتها بالصفح والاحسان والمغفرة ثم انه لما قرر امر الربوبية بهذا الطريق امر بعد ذلك باشياء
اولها مقام الشريعة وهو ان يواظب على الاعمال الظاهرة وهو قوله اياك نعبد **وثانيها** مقام الطريقة وهو
ان يحاول السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب فيرى عالم الشهادة كالمسخر لعالم الغيب فيعلم انه لا يتيسر له شيء من الاعمال
الظاهرة الا بمدد يصل اليه من عالم الغيب **وثالثها** انه يشاهد عالم الشهادة معزولا بالكلية ويكون الامر
كله لله وحينئذ يقول اهدنا الصراط المستقيم ثم ههنا دقيقة وهي ان الروح الواحد يكون اضعف قوة من الارواح
الكثيرة المجتمعة على تحصيل مطلوب واحد فحينئذ علم العبد ان روحه وحده مما لا يكفي في طلب هذا المقصود فعند
هذا ادخل روحه في زمرة من الارواح المقدسة المطهرة المتوجهة الى طلب المكاشفات الروحانية والانوار الربانية
حتى اذا اتصل بها وانخرط في سلكها صار الطلب اقوى والاستعداد اتم فحينئذ يقوى في تلك الجمعية بما لا يقدر
على العود حال الوحدة فلهذا قال صراط الذين انعمت عليهم ثم كما بين ان الاتصال بالارواح المطهرة يوجب مزيد القوة
والاستعداد بين ايضا ان الاتصال بالارواح الخبيثة يوجب الخيبة والخسران والخذلان والحرمان فلهذا قال
غير المغضوب عليهم وهم الفساق ولا الضالين وهم الكفار ولما تمت ـــــ هذه الدرجات الثلاثة وكملت هذه المقامات
الثلاثة اعني الشريعة المدلول عليها بقوله اياك نعبد والطريقة المدلول عليها بقوله واياك نستعين والحقيقة المدلول
عليها بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم حصل الاستسعاد بالاتصال بارواح اهل الصفا والاستكمال بسبب التباعد عن ارباب
الجفا والشقا فعند هذا كملت المعارج البشرية والكمالات الانسانية **المسئلة الثالثة** في تقرير
مشروع اخر من لطائف هذه السورة **اعلم** ان الانسان خلق محتاجا الى جر الخيرات
واللذات ودفع المكروهات والمخافات ثم ان هذا العالم عالم الاسباب فلا يمكنه تحصيل الخيرات واللذات الا بواسطة
اسباب معينة ولا يمكنه دفع الافات والمخافات الا بواسطة اسباب معينة ولما كان جلب النفع ودفع الضرر محبوبا
بالذات وكان استقراء حال هذا العالم يدل على انه لا يمكن تحصيل الخير ولا دفع الشر الا بتلك الاسباب المعينة
ثم تقرر في العقول ان ما لا يمكن الوصول الى المحبوب الا بواسطته فهو محبوب صار هذا المعنى سببا لوقوع الحب الشديد

هذه الاسباب الظاهرة واذا علم انه لا يمكنه الوصول الى اللذات والخيرات الا بواسطة خدمة الوزير والامير
والاعوان والانصار بقي الانسان متعلق القلب بهذه الاشيا شديد الحب لها عظيم الميل والرغبة اليها ثم قد ثبت في العلوم
الحكمية ان كثرة الافعال سبب لحدوث الملكات الراسخة وثبت ايضا ان حب التشبه غالب على طباع الخلق اما الاول
فكل من واظب على صنعة من الصنايع او حرفة من الحرف مدة مديدة صارت تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة
قوية وكلما كانت المواظبة عليها اكثر كانت الملكة اقوى وارسخ واما الثاني فهو ان الانسان اذا جالس الفساق
مال طبعه الى الفسق وما ذاك الا لان الارواح جبلت على حب المحاكات واذا عرفت هذا فنقول انا اذا راينا
ان استمرار احوال الدنيا يوجب تعلق القلب بهذه الاسباب الظاهرة التي يمكن التوسل بها الى جر النفع ودفع الضرر وبينا
ان كلما كانت مواظبة الانسان عليها اكثر كان الاستحكام لهذا الميل والطلب في قلبه اقوى واثبت وايضا فاكثر
اهل الدنيا موصوفون بهذه الصفة مواظبون على هذه الحالة وبينا ان النفوس مجبولة على حب المحاكاة وذلك ايضا يوجب
استحكام هذه الحالة ثم تظهر بالبيانات التي ذكرناها ان الاسباب الموجبة لحب الدنيا والرغبة في التعلق باسبابها
قوية شديدة جدا ثم نقول انه اذا التقى للانسان الهداية الالهية بهدايته الى سوا السبيل وقع في قلبه ان يتامل
في هذه الاسباب تاملا شافيا وافيا فيقول هذا الامير المستولي على العالم المستولي على الدنيا بفرط قوته وكمال
حكمته ام لا والاول باطل لان ذلك الامير ربما كان اكثر الناس عجزا واقلهم عقلا فعند هذا يظهر لك ان تلك
الامارة والرياسة ما حصلت بقوته وما تهيات له بسبب حكمته وانما حصلت تلك الامارة وتلك الرياسة
لاجل قسمة قسام وقضا حكيم علام لا دافع لحكمه ولا مرد لقضايه ثم ينضم الى هذا النوع من الاعتبار انواع اخر
من الاعتبارات تعاضدها وتقويها فعند حصول هذه المكاشفة ينقطع قلبه عن الاسباب الظاهرة وينتقل منها الى
الرجوع في كل المهمات والمطلوبات الى مسبب الاسباب ومفتح الابواب ثم اذا توالت هذه الاعتبارات
وتواترت هذه المكاشفات صار الانسان بحيث كلما وصل اليه خير ونفع قال هو النافع وكلما وصل اليه من مكروه
وشر قال هو الضار وعند هذا لا يحمد احدا على فعل الا الله ولا يتوجه قلبه في طلب امر من الامور الا الى الله
فيصير الحمد كله لله والثنا كله لله فعند هذا يقول العبد الحمد لله **واعلم** ان الاستقرا المذكور يدل العبد على ان
احوال هذا العالم لا تنتظم الا بتقدير الله ثم يترقى من العالم الصغير الى العالم الكبير فيعلم انه لا ينتظم حال من احوال
العالم الاكبر الا بتقدير الله وذلك هو قوله رب العالمين ثم ان العبد يتامل في احوال هذا العالم الاسفل واحوال
العالم الاعلا فيشاهد ان احوال العالمين منظومة على الوصف اللائق والترتيب الاتم والكمال الاعلا والمنهج
الاسنى فحينئذ تصير تلك الذوات ناطقة بالاقرار بكمال رحمته وفضله واحسانه فعند ذلك يقول الرحمن الرحيم فعند هذا
يظهر للعبد ان جميع مصالحه في الدنيا انما هيئات برحمة الله تعالى وفضله واحسانه ثم يبقى العبد متعلق القلب بسبب
انه كيف يكون حاله بعد الموت فكانه قال انما المالك ليوم الدين ليس الذي عرفته بانه هو الرحمن الرحيم فحينئذ ينشرح
صدر العبد وينفسح قلبه ويعلم ان المتكفل باصلاح مهماته في الدنيا والاخرة ليس الا الله وحينئذ ينقطع التفاته
عما سوى الله ولا يبقى متعلق القلب بغير الله ثم ان العبد حين كان متعلق القلب بالامير والوزير كان مشغولا بخدمتهما
وبعد الفراغ من تلك الخدمة كان يستعين في تحصيل المهمات بهما وكان يطلب الخير منهما فعند زوال ذلك التعلق
يعلم انه لما كان مشغولا بخدمة الامير والوزير فلان يشتغل بخدمة المعبود كان اولى فعند ذلك يقول
اياك نعبد والمعنى اني كنت قبل هذا اعبد غيرك واما الان فلا اعبد احدا سواك ولما كان يستعين في تحصيل
المهمات بالامير والوزير فلان يستعين بالمعبود الحق في تحصيل المراد كان اولى فيقول واياك نستعين والمعنى
اني كنت قبل هذا استعين بغيرك واما الان فلا استعين باحد سواك ولما كان يطلب المال والجاه اللذين هما
على شفا حفرة الانقراض والانقضا فلان يطلب الهداية والمعرفة من رب الارض والسما اولى فيقول
اهدنا الصراط المستقيم ثم ان اهل الدنيا فريقان احدهما الذين لا يعبدون احدا الا الله ولا يستعينون الا بالله
ولا يطلبون الاغراض والمقاصد الا من الله تعالى والفرقة الثانية الذين يخدمون الخلق ويستعينون بهم ويطلبون
الخير منهم فلا جرم العبد يقول يا الهي اجعلني في زمرة الفرقة الاولى وهم الذين انعمت عليهم بهذه الانوار الربانية
والجلايا النورانية ولا تجعلني في زمرة الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم ولا الضالين فان متابعة هذه الفرقة
لا تفيد الا الخسار والهلاك كما قال ابرهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيا وا الله

الهادي

الهادي **الباب الرابع** في المسايل الفقهية المستنبطة من هذه السورة وفيه مسايل
المسئلة الاولى اجمع الاكثرون على ان القراة واجبة في الصلاة وعن الاصم والحسن بن صالح انهما قالا لا تجب
لنا ان كل دليل نذكر في بيان ان قراة الفاتحة واجبة فهو يدل على ان اصل القراة واجب ونزيد ههنا وجوها **الاول**
قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقران الفجر والمراد بالقران القراة والتقدير اقم قراة الفجر وظاهر الامر
للوجوب **الثاني** عن ابي الدردا ان رجلا سال النبي صلى الله عليه وسلم افي الصلاة قراة قال نعم فقال السايل
وجبت فاقر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك الرجل على قوله وجبت **الثالث** عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله
عليه وسلم سئل اتقرا في الصلاة فقال عليه الصلاة والسلام اتكون صلاة بغير قراة هذا الخبران نقلتهما من تعليق
الشيخ ابي حامد الاسفرايني حجة الاصم قوله عليه الصلاة والسلام صلوا كما رايتموني اصلي جعل الصلاة من الاشيا المرئية والقراة
ليست بمرئية فوجب كونها خارجة عن الصلاة والجواب ان الرؤية لما كانت متعدية الى مفعولين كانت بمعنى العلم **المسئلة**
الثانية قال الشافعي قراة الفاتحة واجبة في الصلاة فان ترك منها حرفا واحدا وهو يحسنها لم تصح صلاته وبه
قال الاكثرون وقال ابو حنيفة لا تجب قراة الفاتحة لنا وجوه **الاول** انه عليه الصلاة والسلام واظب طول عمره على قراة
الفاتحة في الصلاة فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه ولقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ولقوله تعالى
فاتبعوني يحببكم الله ويا للعجب من ابي حنيفة انه تمسك في وجوب مسح الناصية بخبر واحد وذلك ما رواه المغيرة بن شعبة
رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم اتى سباطة قوم فبال وتوضا ومسح على ناصيته وخفيه فانه عليه الصلاة
والسلام مسح على الناصية فجعل ذلك المسح شرطا لصحة الصلاة وههنا نقل اهل العلم نقلا متواترا انه عليه الصلاة والسلام
واظب على قراة الفاتحة ثم قال ان صحة الصلاة غير موقوفة عليها وهذا من العجايب **الحجة الثانية** قوله تعالى
واقيموا الصلاة والصلاة لفظ معرف بالالف واللام فيكون المراد منها المعهود السابق وليس عند المسلمين معهود سابق من لفظ
الصلاة الا الاعمال التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ياتي بها واذا كان كذلك كان قوله اقيموا الصلاة جاريا مجرى الامر
بقراة الفاتحة فظاهر الامر للوجوب ثم ان هذه اللفظة تكررت في القران اكثر من ماية مرة فكان ذلك دليلا قاطعا على وجوب
قراة الفاتحة في الصلاة **الحجة الثالثة** ان الخلفا الراشدين اطبقوا على قراتها طول عمرهم ويدل عليها ايضا
ما روي في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما كانوا يستفتحون القراة بالحمد لله رب العالمين
واذا ثبت هذا وجب علينا ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي ولقوله
عليه الصلاة والسلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والعجب من ابي حنيفة انه تمسك في طلاق الفار
باثر عثمان مع ان عبد الرحمن وعبد الله بن الزبير كانا يخالفانه ونص القران ايضا يوجب عدم الارث فلم لم يتمسك بعمل جميع
الصحابة على سبيل الاطباق والاتفاق على وجوب قراة الفاتحة مع ان هذا القول على سبيل وفق القران والاخبار والمعقول
الحجة الرابعة ان الامة اختلفت في انه هل تجب قراة الفاتحة ام لا لكنهم اتفقوا عليه في العمل فانك لا ترى احدا
من المسلمين في المشرق والمغرب الا ويقرا الفاتحة في الصلاة اذا ثبت هذا فنقول ان من صلى ولم يقرا الفاتحة
كان تاركا سبيل المومنين فيدخل تحت قوله ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فان قالوا
ان الذين اعتقدوا انه لا تجب قراته قراوه لا عن اعتقاد الوجوب بل على اعتقاد الندبية فلم يحصل الاجماع على وجوب
قراته فنقول اعمال الجوارح غير اعمال القلوب ونحن قد بينا اطباق الكل على الاتيان بالقراة فمن لم يات بها كان تاركا
طريق المومنين في هذا العمل فدخل تحت الوعيد فهذا القدر يكفينا في الدليل ولا حاجة بنا في تقرير هذا الدليل الى
ادعا الاجماع في اعتقاد الوجوب **الحجة الخامسة** الخبر المشهور وهو انه تعالى قال قسمت الصلاة بيني وبين
عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي الى اخر الحديث وجه الاستدلال انه تعالى
حكم على كل صلاة بكونها بينه وبين العبد نصفين ثم بين ان هذا التنصيف لم يحصل الا بسبب ايات هذه السورة فنقول
الصلاة لا تنفك عن هذا التنصيف وهذا التنصيف لا يحصل الا بسبب هذه السورة ولازم اللازم لازم فوجب
كون هذه السورة من لوازم الصلاة وهذا الموقع لا يحصل الا اذا قلنا قراة الفاتحة شرط في صحة الصلاة **والحجة**
السادسة قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب قالوا حرف النفي دخل على الصلاة ودخل على غير
ممكن فلا بد من صرفه الى حكم من احكام الصلاة وليس صرفه الى الصحة اولى من صرفه الى الكمال والجواب من وجوه **الاول**
انه جاء في بعض الروايات لا صلاة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب وعلى هذه الرواية فالنفي ما دخل على الصلاة وانما دخل على

حصولها للرجل وحصولها للرجل عبارة عن انتفاعه بها وخروجه عن عهدة التكليف بسببها وعلى هذا التقدير فإنه يمكن إجراء النفي على ظاهره **والثاني** أنهم اعتقدوا أن قراءة الفاتحة جزء من أجزاء ماهية الصلاة فعند عدم القراءة لا توجد ماهية الصلاة لأن الماهية يمتنع حصولها حال عدم بعض أجزائها وإذا ثبت هذا فقولهم إنه لا يمكن إدخال حرف النفي على مسمى الصلاة إنما يصح لو ثبت أن الفاتحة ليست جزءاً من الصلاة وهذا هو أول المسألة فثبت أن على قولنا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره **الثالث** هب أنه لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره إلا أنهم أجمعوا على أنه متى تعذر العمل بالحقيقة وحصل للحقيقة مجازان أحدهما أقرب إلى الحقيقة والثاني أبعد فإنه يجب حمل اللفظ على المجاز الأقرب وإذا ثبت هذا فنقول المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي لا يكون صحيحاً أتم من المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي يكون صحيحاً لكنه لا يكون كاملاً فكان حمل هذا اللفظ على نفي الصحة أولى **الوجه الرابع** أن الحمل على نفي الصحة أولى لوجوه أحدها أن الأصل بقاء ما كان على ما كان والثاني أن جانب الحرمة أرجح والثالث أن هذا أحوط

الحجة السابعة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال كل صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج فهي خداج غير تمام قالوا الخداج هو النقصان وذلك لا يدل على عدم الجواز قلنا بل هذا يدل على عدم الجواز لأن التكليف بالصلاة قائم والأصل في الثابت البقاء خالفنا هذا الأصل عند الإتيان بالصلاة على صفة الكمال فعند الإتيان بها على سبيل النقصان وجب أن لا يخرج عن العهدة والذي يقوي هذا أن عند أبي حنيفة يصح الصوم في يوم العيد إلا أنه قال لو صام يوم العيد قضاء عن رمضان لم يصح قال لأن الواجب عليه هو الصوم الكامل والصوم في هذا اليوم ناقص فوجب أن لا يفيد الخروج عن العهدة وإذا ثبت هذا فنقول فلم لم يقل بمثل هذا الكلام في هذا المقام

الحجة الثامنة نقل الشيخ أبو حامد في تعليقه عن ابن المنذر أنه روى بإسناده عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تجزئ الصلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب

الحجة التاسعة روى رفاعة بن مالك أن رجلاً دخل المسجد فصلى فلما فرغ من صلاته وذكر الخبر إلى أن قال علمني الصلاة يا رسول الله فقال عليه الصلاة والسلام إذا توجهت إلى القبلة فكبر واقرأ بفاتحة الكتاب وجه الدليل أن هذا أمر والأمر للوجوب وأيضاً الرجل قال علمني الصلاة فلما ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام وجب أن يكون من الصلاة فلما ذكر قراءة الفاتحة وجب أن يكون قراءة الفاتحة جزءاً من أجزاء الصلاة

الحجة العاشرة روي أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لأخبرنكم بسورة ليس في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور مثلها قالوا نعم قال فما تقرؤون في صلاتكم قالوا الحمد لله رب العالمين قال هي هي وجه الدليل أنه عليه الصلاة والسلام لما قال ما تقرؤون في صلاتكم قالوا الحمد لله رب العالمين وهذا يدل على أنه كان مشهوراً عند الصحابة أنه لا يصلي أحد إلا بهذه السورة فكان هذا إجماعاً معلوماً عندهم

الحجة الحادية عشرة التمسك بقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وجه الدليل أن قوله فاقرءوا ما تيسر أمر والأمر للوجوب وهذا يقتضي أن قراءة ما تيسر من القرآن واجبة فنقول المراد بما تيسر من القرآن إما أن يكون هو الفاتحة أو غير الفاتحة أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها والأول يقتضي أن الفاتحة تكون بعينها واجبة وهو المطلوب والثاني يقتضي أن يكون قراءة غير الفاتحة واجبة عيناً وهو باطل والثالث يقتضي أن يكون المكلف مخيراً بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها وذلك باطل بالإجماع لأن الأمة مجمعة على أن قراءة الفاتحة أولى من قراءة غيرها وسلم أبو حنيفة أن الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقصة والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز واعلم أنه تعالى إنما سمى قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لأن هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين فهي متيسرة للكل أما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون وحينئذ لا تكون متيسرة للكل

الحجة الثانية عشرة الأمر بالصلاة كان ثابتاً والأصل في الثابت البقاء فإن خالفنا هذا الأصل عند الإتيان بها في الصلاة المشتملة على قراءة الفاتحة لأن الأخبار دالة على أن سورة الفاتحة أفضل من سائر السور ولأن المسلمين اتفقوا على أن الصلاة مع قراءة هذه السورة أكمل من الصلاة الخالية عن قراءة هذه السورة فعند عدم هذه السورة وجب البقاء على الأصل

الحجة الثالثة عشرة قراءة الفاتحة توجب الخروج عن العهدة باليقين فكانت أحوط فوجب القول بوجوبها للنص والمعقول أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك إلى ما لا يريبك وأما المعقول فهو أنه يفيد دفع ضرر الخوف عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب فإن قالوا فلو اعتقدنا الوجوب احتمل كوننا مخطئين فيه فيبقى الخوف قلنا اعتقاد الوجوب يورث الخوف المحتمل واعتقاد عدم الوجوب يورثه أيضاً فيتقابل هذان الضرران وأما في العمل فإن القراءة لا توجب الخوف ألبتة وتركه يفيد الخوف فثبت أن الأحوط هو العمل

الحجة الرابعة عشرة لو كانت الصلاة بغير الفاتحة جائزة لما كانت الصلاة بالفاتحة أولى لأن المواظبة على قراءة الفاتحة توجب هجران سائر السور وذلك غير جائز لكنهم أجمعوا على أن الصلاة بهذه السورة أولى فثبت أن الصلاة بغير هذه السورة غير جائزة

الحجة الخامسة عشرة أجمعوا على أنه لا يجوز إبدال الركوع والسجود بغيرهما فوجب أن لا يجوز إبدال قراءة الفاتحة بغيرها والجامع رعاية الاحتياط

الحجة السادسة عشرة الأصل بقاء التكاليف فالقول بأن الصلاة بدون قراءة الفاتحة تقتضي الخروج عن العهدة إما أن يعرف بالنص أو بالقياس أما الأول فباطل لأن النص الذي يتمسكون به قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقد بينا أنه دليلنا وأما القياس فباطل لأن التعبدات غالبة على الصلاة وفي مثل هذه الصورة يجب ترك القياس

الحجة السابعة عشرة لما ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم واظب على القراءة طول عمره فحينئذ يكون قراءة غير الفاتحة ابتداعاً وتركاً للاتباع وذلك حرام لقوله عليه الصلاة والسلام اتبعوا ولا تبتدعوا وأحسن الهدى هدي محمد وشر الأمور محدثاتها

الحجة الثامنة عشرة الصلاة مع الفاتحة وبدون الفاتحة إما أن يتساويا في الفضيلة أو الصلاة مع الفاتحة أفضل والأول باطل لأنه عليه الصلاة والسلام واظب على الصلاة بالفاتحة فتعين الثاني فنقول الصلاة بدون الفاتحة ترك الفضيلة الزائدة من غير حاجة فوجب أن لا يجوز المصير إليه لأنه قبيح في العرف فيكون قبيحاً في الشرع واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وأما الخبر فما روى أبو عثمان النهدي عن أبي هريرة أنه قال أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أخرج وأنادي لا صلاة إلا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب والجواب عن الأول أنا بينا أن هذه الآية من أقوى الدلائل على قولنا وعن الثاني فإنه معارض بما نقل عن أبي هريرة أنه قال أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أخرج وأنادي لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وأيضاً لم لا يجوز أن يكون المراد من قوله لا صلاة إلا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب هو أنه لو اقتصر على الفاتحة لكفى

المسألة الثالثة لما كان قول أبي حنيفة وأصحابه أن قراءة الفاتحة غير واجبة لا جرم اختلفوا في مقدار القراءة فقال أبو حنيفة إذا قرأ آية واحدة مثل قوله الم ، ومثل ، والطور ، ومدهامتان ، كفت وقال أبو يوسف ومحمد لا بد من قراءة ثلاث آيات قصار أو آية طويلة مثل آية الدين

المسألة الرابعة قال الشافعي رضي الله تعالى عنه بسم الله الرحمن الرحيم آية من أول سورة الفاتحة ويجب قراءتها مع الفاتحة وقال مالك والأوزاعي إنها ليست من القرآن إلا في سورة النمل ولا تقرأ لا سراً ولا جهراً إلا في قيام شهر رمضان فإنه يقرؤها وأما أبو حنيفة فلم ينص عليها وإنما قال يقول بسم الله الرحمن الرحيم ويسر بها ولم يقل إنها آية من أول السورة أم لا قال سئل محمد بن الحسن عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال ما بين الدفتين كلام الله القرآن قلت فلم تسر بها فلم يجبني وقال الكرخي لا أعرف هذه المسألة بعينها لمتقدمي أصحابنا إلا أن أمرهم بإخفائها يدل على أنها ليست من السورة وقال بعض فقهاء الحنفية تورع أبو حنيفة وأصحابه عن الوقوع في هذه المسألة لأن الخوض في البسملة أنها من القرآن أو ليست منه من القرآن أمر عظيم فالأولى السكوت عنه واعلم أن هذه المسألة تشتمل على مسائل ثلاث أحدها أن هذه هل هي اجتهادية حتى يجوز الاستدلال فيها بالظواهر وأخبار الآحاد أو ليست من المسائل الاجتهادية بل هي من المسائل القطعية وثانيها أنا إن قلنا إنها تعد من المسائل الاجتهادية فما الحق فيها والثالثة الكلام في أنها تقرأ بالإعلان أو بالإسرار فلنتكلم في هذه المسائل الثلاثة

المسألة الخامسة في تقرير أن هذه المسألة ليست من المسائل القطعية زعم القاضي أبو بكر أنها من المسائل القطعية قال والخطأ فيها إن لم يبلغ إلى حد التكفير فلا أقل من التفسيق واحتج عليه أن التسمية لو كانت من القرآن لكان طريق إثباته إما التواتر أو الآحاد والأول باطل لأنه لو ثبت بالتواتر كون التسمية من القرآن لحصل العلم الضروري بأنها من القرآن ولو كان كذلك لامتنع وقوع الخلاف فيه بين الأمة والثاني أيضاً باطل لأن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن فلو جعلناه طريقاً إلى إثبات القرآن لخرج عن كونه حجة يقينية ولصار ذلك ظنياً ولو جاز ذلك لجاز ادعاء الروافض أن القرآن دخله الزيادة والنقصان والتبديل والتحريف وذلك يبطل الإسلام **واعلم أن الغزالي** أعان القاضي في نفي كون التسمية من القرآن إن ثبت بالتواتر لم يبق الخلاف وإن ثبت بالآحاد فحينئذ يصير القرآن ظنياً ثم أورد على نفسه سؤالاً وهو أنه لو قال قائل ليس من القرآن عدم فلا حاجة إلى إثبات هذا العدم إلى النقل لأن الأصل هو العدم وأما قوله إنه قرآن فثبت ولا بد فيه من النقل ثم أجاب عنه بأن قال هذا وإن كان عدماً إلا أن كون التسمية مكتوبة بخط القرآن

يوهم كونها من القرآن فهاهنا لا يمكننا الحكم بأنها ليست من القرآن إلا بدليل منفصل وحينئذ يكون القسم المذكور من أن ذلك الطريق إما أن يكون تواترا أو آحادا فثبت أن الكلام الذي أورده القاضي لازم عليه فهذا آخر ما قيل في هذا الباب والذي عندي فيه أن النقل المتواتر ثابت بأن بسم الله الرحمن الرحيم كلام أنزله الله تعالى على سيدنا محمد وبأنه مثبت في المصحف بخط القرآن وعند هذا ظهر أنه لم يبق لقولنا إنه من القرآن أو ليس من القرآن فائدة إلا أنه حصل فيها أحكام شرعية هي من خواص القرآن مثل أنه هل يجب قراءتها في الصلاة أم لا وهل يجوز للجنب قراءتها أم لا وهل يجوز للمحدث مسها أم لا ومعلوم أن هذه أحكام اجتهادية فلما رجع حاصل قولنا أن التسمية هل هي من القرآن إلى ثبوت هذه الأحكام وعدمها وثبت أن ثبوت هذه الأحكام وعدمها أمور اجتهادية ظهر أن البحث اجتهادي لا قطعي وسقط تهويل القاضي

المسئلة السادسة في بيان أن التسمية من القرآن

قال قراء المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة إنها ليست من الفاتحة وقال قراء مكة والكوفة وأكثر فقهاء الحجاز إنها آية من الفاتحة وهو قول ابن المبارك والثوري ويدل عليه وجوه **الحجة الأولى** روى الشافعي رضي الله تعالى عنه عن مسلم عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة أنها قالت قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم آية • الحمد لله رب العالمين آية • الرحمن الرحيم آية • مالك يوم الدين آية • إياك نعبد وإياك نستعين آية • اهدنا الصراط المستقيم آية • صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية • وهذا نص صريح **الحجة الثانية** روى سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم **الحجة الثالثة** روى الثعلبي في تفسيره بإسناده عن أبي بريدة عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا أخبرك بآية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود غيري فقلت بلى فقال بأي شيء تستفتح القرآن إذا افتتحت الصلاة قلت ببسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي وهذا يدل على أن التسمية من القرآن **الحجة الرابعة** روى الثعلبي بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له كيف تقول إذا قمت إلى الصلاة قال أقول الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله الرحمن الرحيم وروى أيضا بإسناده عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى أيضا بإسناده عن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه أنه كان إذا افتتح السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص وروى أيضا بإسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فأين السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وبإسناده عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إذا قرأتم أم القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فإنها إحدى آياتها وبإسناده أيضا عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله عز وجل قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فإذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى مجدني عبدي وإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي وإذا قال الرحمن الرحيم قال الله أثنى علي عبدي فإذا قال مالك يوم الدين قال الله عز وجل فوض إلي عبدي وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال الله هذا لعبدي ولعبدي ما سأل وبإسناده عن أبي هريرة قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد والنبي يحدث أصحابه إذ دخل رجل يصلي فافتتح الصلاة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فقال له يا رجل قطعت على نفسك الصلاة أما علمت أن بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد فمن تركها فقد ترك آية منها ومن ترك آية منها فقد قطع عليه صلاته فإنه لا صلاة إلا بها فمن ترك آية منها فقد بطلت صلاته وبإسناده عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله واعلم أني نقلت جملة من هذه الأحاديث من تفسير الشيخ أبي إسحق الثعلبي **الحجة الخامسة** قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة في أول الفاتحة وإذا كان كذلك وجب أن تكون آية منها بيان الأول قوله تعالى اقرأ باسم ربك ولا يجوز أن يقال الباء صلة زائدة لأن الأصل أن يكون لكل حرف من كلام الله تعالى فائدة وإذا كان الحرف مفيدا كان التقدير اقرأ مفتتحا باسم ربك وظاهر الأمر للوجوب ولم يثبت هذا الوجوب في غير القراءة في الصلاة فوجب إثباته في القراءة في الصلاة صونا للنص عن التعطيل **الحجة السادسة** التسمية مكتوبة بخط القرآن وكل ما ليس من القرآن فإنه غير مكتوب بخط القرآن ألا ترى أنهم منعوا كتابة أسامي السور في المصحف ومنعوا من العلامات على الأعشار والأخماس والغرض من ذلك كله أن يمنعوا أن يختلط بالقرآن ما ليس بقرآن فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها

بخط القرآن ولما أجمعوا على كتابتها بخط القرآن علمنا أنها من القرآن **الحجة السابعة** أجمع المسلمون على أن ما بين الدفتين كلام الله والتسمية موجودة بين الدفتين فوجب جعلها من كلام الله تعالى ولهذا السبب حكينا أنه لما أورد هذا الكلام على محمد ابن الحسن بقي ساكتا واعلم أن مذهب أبي بكر الرازي أن التسمية من القرآن ولكنها ليست آية من سورة الفاتحة بل المقصود من تنزيلها إظهار الفصل بين السور وهذان الدليلان لا يبطلان قول أبي بكر الرازي **الحجة الثامنة** أطبق الأكثرون على أن سورة الفاتحة سبع آيات إلا أن الشافعي رضي الله تعالى عنه قال قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية واحدة وقوله صراط الذين أنعمت عليهم آية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية واحدة وأما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فإنه قال بسم الله ليس بآية منها لكن قوله صراط الذين أنعمت عليهم آية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية أخرى وسنبين في مسألة مفردة أن قول أبي حنيفة مرجوح ضعيف فحينئذ يبقى أن الآيات لا تكون سبعا إلا إذا اعتقدنا أن بسم الله الرحمن الرحيم آية منها تامة **الحجة التاسعة** أن نقول قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة فوجب كونها آية منها بيان الأول أن أبا حنيفة يسلم أن قراءتها أفضل وإذا كان كذلك فالظاهر أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأها فوجب أن يجب علينا قراءتها لقوله تعالى واتبعوه وإذا ثبت وجوب قراءتها ثبت أنها من السورة لأنه لا قائل بالفرق وقوله عليه الصلاة والسلام كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر وأعظم الأعمال بعد الإيمان بالله الصلاة فقراءة الفاتحة بدون قراءة بسم الله يوجب كون هذه الصلاة عملا أبتر ولفظ الأبتر يدل على غاية النقصان والخلل دليل أنه تعالى ذكره في معرض الذم للكافر الذي كان عدوا للرسول عليه الصلاة والسلام فقال إن شانئك هو الأبتر فوجب أن يقال الصلاة الخالية عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في غاية النقصان والخلل وكل من أقر بهذا الخلل والنقصان قال بفساد هذه الصلاة وذلك يدل على أنها من الفاتحة وأنه يجب قراءتها **الحجة العاشرة** ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي بن كعب ما أعظم آية في القرآن فقال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي صلى الله عليه وسلم في قوله **وجه الاستدلال** أن هذا الكلام يدل على أن هذا القدر آية تامة ومعلوم أنها ليست بآية تامة في قوله إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم بل هذا بعض آية فلا بد وأن تكون آية تامة في غير هذا الموضع وكل من قال بذلك قال إنه آية تامة في أول سورة الفاتحة **الحجة الحادية عشر** أن معاوية قدم المدينة فصلى بالناس صلاة يجهر فيها فقرأ أم القرآن ولم يقل بسم الله الرحمن الرحيم فلما قضى صلاته ناداه المهاجرون والأنصار من كل ناحية أنسيت أين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن فأعاد معاوية الصلاة وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وهذا الخبر يدل على إجماع الصحابة على أنها من القرآن ومن الفاتحة وعلى أن الأولى الجهر بقراءتها **الحجة الثانية عشر** أن سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا عند الشروع في أعمال الخير يبتدئون بذكر بسم الله فوجب أن يجب على رسولنا ذلك وإذا ثبت هذا الوجوب في حق الرسول ثبت أيضا في حقنا وإذا ثبت الوجوب في حقنا ثبت أنه آية من سورة الفاتحة أما المقدمة الأولى فالدليل عليها أن نوحا عليه السلام لما أراد ركوب السفينة قال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها وأن سليمان لما كتب إلى بلقيس كتب بسم الله الرحمن الرحيم فإن قالوا أليس أن قوله إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم يدل على أن سليمان قدم اسم نفسه على اسم الله تعالى قلنا معاذ الله أن يكون الأمر كذلك لأن الطير أتى بكتاب سليمان فوضعه على صدر بلقيس وكانت المرأة في بيت لا يقدر أحد على الدخول فيه لكثرة من أحاط بذلك البيت من العساكر والحفظة فعلمت بلقيس أن ذلك الطير هو الذي أتى بذلك الكتاب وكانت قد سمعت بذكر سليمان فلما أخذت الكتاب قالت هي من عند نفسها إنه من سليمان فلما فتحت الكتاب رأت التسمية مكتوبة فقالت وإنه بسم الله الرحمن الرحيم فثبت أن الأنبياء عليهم السلام كانوا كلما شرعوا في عمل من أعمال الخيرات ابتدءوا بذكر بسم الله الرحمن الرحيم والمقدمة الثانية أنه لما ثبت هذا في حق سائر الأنبياء وجب أن يجب على رسولنا ذلك لقوله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وإذا ثبت ذلك في حق الرسول وجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه وإذا ثبت وجوب قراءته علينا وجب أنه آية من الفاتحة لأنه لا قائل بالفرق **الحجة الثالثة عشر** أنه تعالى متقدم الوجود على سائر الموجودات لأنه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق والقديم الخالق يجب أن يكون سابقا على المحدث المخلوق وإذا ثبت أنه تعالى سابق على غيره وجب بحكم المناسبة العقلية أن يكون ذكره سابقا على ذكر غيره وهذا السبق في الذكر لا يحصل إلا إذا كانت قراءة بسم الله الرحمن الرحيم سابقة على سائر الأذكار والقراءات وإذا ثبت أن القول بوجوب هذا التقديم حسن في العقول وجب أن يكون معتبرا في الشرع لقوله عليه الصلاة والسلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وإذا ثبت وجوب القراءة ثبت أنها آية من الفاتحة لأنه لا قائل بالفرق **الحجة الرابعة عشر** أن بسم الله الرحمن الرحيم لا شك أنها من القرآن في سورة النمل ثم إنا نراه مكررا

خط القران فوجب ان يكون من القران كما انا لما راينا قوله تعالى فباي آلاء ربكما تكذبان وقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين مكررا في القران بخط واحد وبصورة واحدة قلنا ان الكل من القران **الحجة الخامسة عشر** روي انه عليه الصلاة والسلام كان يكتب اول الامر على رسم قريش باسمك اللهم حتى نزل قوله تعالى وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها فكتب بسم الله ثم نزل قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن فكتب بسم الله الرحمن فلما نزل قوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم كتب مثلها **وجه الاستدلال** ان اجزاء هذه الكلمة كلها من القران ومجموعها من القران ثم انه مثبت في القران فوجب الجزم بانه من القران اذ لو جاز اخراجه من القران مع هذه الموجبات الكثيرة ومع الشهرة العظيمة لكان جواز اخراج سائر الآيات اولى وذلك يوجب الطعن العظيم في القران **الحجة السادسة عشر** قد بينا انه ثبت بالتواتر ان الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد عليه الصلاة والسلام وكان عليه الصلاة والسلام يامر بكتابتها بخط المصحف في المصحف وبينا ان حاصل الخلاف في انه هل يجب قراءته وهل يجوز للجنب والمحدث مسه فنقول ثبوت هذه الاحكام احوط فوجب المصير اليه لقوله عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك

واحتج المخالفون باشياء **الاول** تعلقوا بخبر عن ابي هريرة وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدني عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدي والاستدلال بهذا الخبر من وجهين **الاول** انه لم يذكر التسمية ولو كانت آية من الفاتحة لذكرها والثاني انه تعالى قال جعلت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد من الصلاة الفاتحة وهذا التنصيف انما يحصل اذا كانت التسمية ليست آية من الفاتحة لان الفاتحة سبع آيات فيجب ان يكون لله فيها ثلاث آيات ونصف وهي من قوله الحمد لله الى قوله اياك نعبد وللعبد ثلاث آيات ونصف وهي من قوله واياك نستعين الى آخر السورة اما اذا جعلنا بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة حصل اربع آيات ونصف وللعبد آيتان ونصف وبذلك يبطل التنصيف المذكور **الحجة الثانية** روت عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا يدل على ان التسمية ليست آية من الفاتحة **الحجة الثالثة** لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية من هذه السورة لزم التكرار في قوله الرحمن الرحيم وذلك بخلاف الدليل والجواب عن الحجة الاولى من وجوه **الاول** انا نقلنا ان الشيخ ابا اسحق الثعلبي روى باسناده ان النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكر هذا الحديث عد بسم الله الرحمن الرحيم آية تامة من سورة الفاتحة ولما تعارضت الروايتان فالترجيح معنا لان رواية الاثبات مقدمة على رواية النفي وروى ابو داود السجستاني عن القعنبي عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا قال العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي وهو بيني وبين عبدي اذا عرفت هذا فنقول قوله مالك يوم الدين هذا بيني وبين عبدي يعني القسمة وانما يكون كذلك اذا حصل ثلاثة قبلها وثلاثة بعدها وانما قلنا يحصل ثلاثة بعدها لو كانت التسمية آية من الفاتحة فصار هذا الخبر حجة لنا من سائر الوجوه **الوجه الثاني** ان لفظ النصف كما يحتمل النصف في عدد الآيات فهو ايضا يحتمل النصف في المعنى قال عليه الصلاة والسلام الفرائض نصف العلم سماها بالنصف من حيث انها بحث عن احوال الاموات والموت والحياة قسمان وقال شريح اصبحت ونصف الناس علي غضبان سماه نصفا من حيث ان بعضهم راضون وبعضهم ساخطون **الثالث** ان الدلائل على كون بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة صريحة وهذا الخبر الذي تمسكوا به ليس المقصود منه بيان ان بسم الله هل هو من الفاتحة ام لا لان المقصود منه بيان شيء آخر فكانت دلائلنا اقوى واظهر **الرابع** انا بينا ان قولنا اقرب الى الاحتياط والجواب عن حجتهم الثانية ما قاله الشافعي رضي الله تعالى عنه فقال لعل عائشة جعلت الحمد لله رب العالمين اسما لهذه السورة كما يقال قرا فلان الحمد لله الذي خلق السموات والمراد انه قرا هذه السورة فكذا ههنا وتمام الجواب عن خبر انس سياتي بعد ذلك والجواب عن الحجة الثالثة ان التكرار لاجل التاكيد كثير في القران وتاكيد كون الله رحمانا رحيما من اعظم المهمات

المسئلة السابعة في بيان عدد آيات هذه السورة رايت في بعض الروايات الشاذة ان الحسن البصري كان يقول هذه السورة ثمان آيات فاما الرواية المشهورة التي اطبق الاكثرون عليها ان هذه السورة سبع آيات وبه فسروا قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني اذا ثبت هذا فنقول ان الذين قالوا ان بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة قالوا ان قوله صراط

الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية تامة واما ابو حنيفة فانه لما اسقط التسمية من السورة لا جرم قال قوله صراط الذين انعمت عليهم آية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية اخرى اذا عرفت هذا فنقول ما قاله الشافعي اولى ويدل عليه وجوه **الاول** ان مقطع قوله صراط الذين انعمت عليهم لا يشابه مقطع الآيات المتقدمة ورعاية التشابه في المقاطع لازم لانا وجدنا مقاطع القران على ضربين متقاربة ومتشاكلة فالمتقاربة كما في سورة ق والمتشاكلة كما في سورة القمر وقوله انعمت عليهم ليس من القسمين فامتنع جعله من المقاطع **الثاني** انا اذا جعلنا قوله غير المغضوب عليهم ابتداء آية فقد جعلنا اول الآية لفظ غير وهذا اللفظ اما ان يكون صفة لما قبله او استثناء عما قبله والصفة مع الموصوف كالشيء الواحد وكذلك الاستثناء مع المستثنى كالشيء الواحد وايقاع الفصل بينهما على خلاف الدليل اما اذا جعلنا قوله صراط الذين انعمت عليهم الى آخر السورة آية واحدة كنا قد جعلنا الموصوف مع الصفة والمستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا وآية واحدة وذلك اقرب الى الدليل **الثالث** ان المبدل في حكم المحذوف فيكون تقدير الآية اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لكن طلب الاهتداء بصراط من انعم الله عليهم لا يجوز الا بشرط ان يكون ذلك المنعم عليه غير مغضوب عليه ولا ضالا فانا لو اسقطنا هذا الشرط لم يجز الاهتداء به والدليل عليه قوله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وهذا يدل على انه انعم عليهم الا انهم لما صاروا من زمرة المغضوب عليهم ومن زمرة الضالين لا جرم لم يجز الاهتداء بهم فثبت انه لا يجوز فصل قوله صراط الذين انعمت عليهم عن قوله غير المغضوب عليهم بل هذا المجموع كلام واحد فوجب القول بانه آية واحدة فان قالوا اليس ان قوله الحمد لله رب العالمين آية واحدة وقوله الرحمن الرحيم آية ثانية مع ان هذه الآية غير مستقلة بنفسها بل هي متعلقة بما قبلها قلنا الفرق ان قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام بدون قوله الرحمن الرحيم فلا جرم لم يمتنع ان يكون مجرد قوله الحمد لله رب العالمين آية واحدة تامة واما ههنا فان مجرد قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم ليس كلاما تاما بل ما لم يضم اليه قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين لم يصح قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم فظهر الفرق

المسئلة الثامنة ذكر بعض اصحابنا قولين للشافعي في بسم الله الرحمن الرحيم هل هي آية من اوائل سائر السور ام لا واما المحققون من الاصحاب فقد اتفقوا على ان بسم الله قران من سائر السور وجعلوا القولين في انها هل هي آية تامة وحدها من اول كل سورة او هي مع ما بعدها آية وقال بعض الحنفية ان الشافعي خالف الاجماع في هذه المسالة لان احدا ممن قبله لم يقل ان بسم الله آية من اوائل سائر السور ودليلنا ان بسم الله مكتوب في اوائل السور بخط القران فوجب كونه قرانا واحتج المخالف بما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في سورة الملك انها ثلاثون آية وفي سورة الكوثر انها ثلاث آيات ثم اجمعوا على ان هذا العدد حاصل بدون التسمية فوجب ان لا تكون التسمية آية من هذه السورة والجواب انا اذا قلنا بسم الله الرحمن الرحيم مع ما بعدها آية واحدة فهذا الاشكال زائل فان قالوا لما اعترفتم بانها آية تامة من اول الفاتحة فكيف يمكنكم ان تقولوا انها بعض آية من سائر السور قلنا هذا غير بعيد الا ترى ان قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ثم صار مجموع قوله وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين آية واحدة فكذا ههنا وايضا فقوله سورة الكوثر ثلاث آيات يعني ما هو خاصية هذه السورة ثلاث آيات واما التسمية فهي كالشيء المشترك فيه من جميع السور فسقط هذا السؤال

المسئلة التاسعة يروى عن احمد بن حنبل انه قال التسمية آية من الفاتحة الا انه يسر بها في كل ركعة واما الشافعي فانه قال آية منها ويجهر بها وقال ابو حنيفة ليست من الفاتحة ولا يجهر بها ايضا فنقول الجهر بها سنة ويدل عليه وجوه **الحجة الاولى** قد دللنا على ان التسمية من الفاتحة واذا ثبت هذا فنقول الاستقراء دل على ان السورة الواحدة اما ان يكون بتمامها سرية او جهرية واما ان يكون بعضها سريا وبعضها جهريا فهذا مفقود في جميع السور واذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية مشروعا في القراءة الجهرية **الحجة الثانية** ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم لا شك انه ثناء على الله تعالى وذكر له بالتعظيم فوجب ان يكون الاعلان به مشروعا لقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا ومعلوم ان الانسان اذا كان مفتخرا بابيه غير مستنكف منه فانه يعلن بذكره ويبالغ في اظهاره اما اذا اخفى ذكره او اسره دل ذلك على كونه مستنكفا منه فاذا كان المفتخر بابيه في الاعلان له والاظهار وجب ان يكون الاعلان بذكر الله تعالى اولى عملا بقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا **الحجة الثالثة** وهي ان الجهر بذكر الله تعالى يدل على كونه مفتخرا بذلك الذكر غير مبال بانكار من ينكره ولا شك ان هذا مستحسن في العقل فيكون في الشرع كذلك لقوله عليه الصلاة والسلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومما يقوي

هذا الكلام ايضا ان الاخفاء والستر لا يليق الا بما يكون فيه عيب ونقصان فيخفيه الرجل ويستره لئلا ينكشف ذلك العيب اما الذي يفيد اعظم انواع الفخر والفضيلة والمنقبة فكيف يليق بالعقل اخفاؤه ومعلوم انه لا منقبة للعبد اعلى واكمل من كونه ذاكرا لله العظيم بالتعظيم ولهذا قال عليه الصلاة والسلام طوبى لمن مات ولسانه رطب من ذكر الله وكان علي بن ابي طالب يقول يا من ذكره شرف للذاكرين ومثل هذا كيف يليق بالعاقل ان يسعى في اخفائه ولهذا السبب نقل ان عليا رضي الله تعالى عنه كان مذهبه الجهر بالتسمية بسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات واقول ان هذه الحجة قوية في نفسي راسخة في عقلي لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين

الحجة الرابعة ما رواه الشافعي باسناده ان معاوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرا بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معاوية سرقت من الصلاة اين بسم الله الرحمن الرحيم واين التكبير عند الركوع والسجود ثم انه اعاد الصلاة مع التسمية والتكبير قال الشافعي ان معاوية كان سلطانا عظيم القوة شديد الشوكة فلولا ان الجهر بالتسمية كان كالامر المتقرر عند كل الصحابة من المهاجرين والانصار والا لما قدروا على اظهار الانكار عليه بسبب ترك التسمية

الحجة الخامسة روى البيهقي في السنن الكبير عن ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر في الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم ان الشيخ البيهقي روى الجهر عن عمر بن الخطاب وابن عباس وابن عمر وابن الزبير واما ان علي بن ابي طالب كان يجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ومن اقتدى في دينه بعلي بن ابي طالب فقد اهتدى واصاب الحق فالدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام اللهم ادر الحق مع علي حيث دار

الحجة السادسة ان قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم متعلق بفعل لا بد من اضماره والتقدير باعانة بسم الله اشرعوا في الطاعات او بما يجري مجرى هذا المضمر ولا شك ان استماع هذه الكلمة ينبه العقل على انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله وينبه العقل على انه لا يتم شيء من الخيرات والبركات الا اذا وقع الابتداء فيه بذكر الله تعالى ومن المعلوم ان المقصود من جميع العبادات والطاعات حصول هذه المعاني في العقول فاذا كان استماع هذه الكلمة يفيد هذه الخيرات الرفيعة والبركات العالية دخل هذا القائل تحت قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر لان هذا القائل بسبب اظهار هذه الكلمة امر بما هو احسن انواع الامر بالمعروف وهو الرجوع الى الله تعالى بالكلية والاستعانة بالله في كل الخيرات واذا كان الامر كذلك فكيف يليق بالعاقل ان يقول انه بدعة واحتج المخالف بوجوه **الاول** روى البخاري باسناده عن انس قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى فلم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية رابعة فلم يجهر احد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم **الحجة الثانية** ما روي عن عبد الله بن المغفل انه قال سمعني ابي وانا اقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال اي بني اياك والحدث في الاسلام فقد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فابتدؤوا القراءة بالحمد لله رب العالمين فاذا صليت فقل الحمد لله رب العالمين واقول ان انسا وابن المغفل خصصا عدم ذكر بسم الله بالخلفاء الثلاثة ولم يذكرا عليا وذلك يدل على اطباق الكل على ان عليا كان يجهر ببسم الله **والحجة الثالثة** قوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة وبسم الله الرحمن الرحيم ذكر الله فوجب اخفاؤه وهذه الحجة استنبطها القوم واعتمادهم على الكلامين الاولين والجواب عن خبر انس من وجوه **الاول** قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني روي عن انس في هذا الباب ست روايات اما الحنفية فقد رووا عنه ثلاث روايات **احداها** قوله صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين **وثانيها** قوله انهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم **وثالثها** قوله لم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم فهذه الروايات الثلاث تقوي قول الحنفية وثلاثة اخرى تناقض قولهم **احداها** ما ذكرنا ان انسا روى ان معاوية لما ترك بسم الله في الصلاة انكر عليه المهاجرون والانصار وقد بينا ان هذا يدل على ان الجهر بهذه الكلمات كالامر المتواتر فيما بينهم **وثانيها** روى ابو قلابة عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم **وثالثها** انه سئل عن الجهر والاسرار به فقال لا ادري هذه المسالة فثبت ان الرواية في هذه المسالة عن انس قد عظم الخبط فيها والاضطراب فبقيت متعارضة فوجب الرجوع الى سائر الدلائل وايضا ففيها تهمة اخرى وهي ان عليا رضي الله تعالى عنه كان يبالغ في الجهر بالتسمية فلما وصلت

الدولة الى بني امية بالغوا في المنع من الجهر سعيا في ابطال آثار علي بن ابي طالب فلعل انسا خاف منهم فلهذا السبب اضطربت اقواله فيه ونحن وان شككنا في شيء فانا لا نشك في انه مهما وقع التعارض بين قول انس وابن المغفل وبين قول علي رضي الله تعالى عنه والذي بقي عليه طول عمره فان الاخذ بقول علي اولى فهذا جواب قاطع في المسالة ثم نقول هب انه حصل التعارض بين دلائلكم ودلائلنا الا ان الترجيح معنا وبيانه من وجوه **الاول** ان راوي اخبارهم انس وابن المغفل وراوي قولنا علي بن ابي طالب وابن عباس وابن عمر وابو هريرة وهؤلاء كانوا اكثر علما وقربا من رسول الله صلى الله عليه وسلم من انس وابن المغفل **الثاني** ان مذهب ابي حنيفة ان خبر الواحد اذا ورد على خلاف القياس لم يقبل ولهذا السبب انه لم يقبل خبر المصراة مع انه لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لان القياس مخالفه اذا ثبت هذا فنقول قد بينا ان صريح العقل ناطق بان اظهار هذه الكلمة اولى من اخفائها فلاي سبب رجح قول انس وقول ابن المغفل على هذا البيان الجلي البديهي **الثالث** ان من المعلوم بالضرورة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقدم الاكابر على الاصاغر والعلماء على غير العلماء والاشراف على الاعراب ولا شك ان عليا وابن عباس وابن عمر كانوا اعلى حالا في العلم والشرف وعلو الدرجة من انس وابن المغفل والغالب على الظن ان عليا وابن عباس كانا يقفان بالقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان انس وابن المغفل يقفان بالبعد منه وايضا انه عليه الصلاة والسلام ما كان يبالغ في الجهر امتثالا لقوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وايضا فالانسان اول ما يشرع في القراءة انما يشرع فيها بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوي صوته ساعة فساعة فهذه اسباب ظاهرة في ان يكون علي وابن عباس وابن عمر وابو هريرة سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله صلى الله عليه وسلم وان انسا وابن المغفل ما سمعا **الرابع** قال الشافعي لعل المراد من قول انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلاة بالحمد لله رب العالمين وانه كان يقدم هذه السورة في القراءة على غيرها من السور فقولنا الحمد لله رب العالمين المراد منه تمام هذه السورة فجعل هذه اللفظة اسما لهذه السورة **الخامس** لعل المراد من عدم الجهر في حديث ابن المغفل عدم المبالغة في رفع الصوت كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها **السادس** الجهر كيفية ثبوتية والاخفاء عدمية والرواية المثبتة اولى من النافية **السابع** ان الدلائل العقلية موافقة لنا وعمل علي بن ابي طالب معنا ومن اتخذ عليا اماما لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى واما التمسك بقوله تعالى واذكر ربك في نفسك فالجواب انا نحمل ذلك على مجرد الذكر واما قوله بسم الله الرحمن الرحيم فالمراد منه كلام الله تعالى على سبيل العبادة والخضوع فكان الجهر به اولى

المسألة العاشرة في تفاريع التسمية وفيه فروع الاول قالت الشيعة السنة هو الجهر بالتسمية سواء كانت في الصلاة الجهرية او السرية وجمهور الفقهاء يخالفونهم فيه **الفرع الثاني** الذين قالوا التسمية ليست من اوائل السور اختلفوا في سبب اثباتها في المصحف في اول كل سورة وفيه قولان **الاول** ان التسمية ليست من القرآن وهؤلاء فريقان منهم من قال انها كتبت للفصل بين السور وهذا الفصل قد صار الآن معلوما فلا حاجة الى اثبات التسمية فعلى هذا لو لم تكتب لجاز ومنهم من قال انه يجب اثباتها في المصحف ولا يجوز تركها ابدا **والقول الثاني** انها من القرآن وقد انزلها الله تعالى ولكنها آية مستقلة بنفسها وليست آية من السورة وهؤلاء ايضا فريقان منهم من قال ان الله تعالى كان ينزلها في اول كل سورة على حدة ومنهم من قال لا بل انزلها مرة واحدة وامر باثباتها في اول كل سورة والذي يدل على ان الله تعالى انزلها وعلى انها من القرآن ما روي عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة وعن ابراهيم بن يزيد قال قلت لعمرو بن دينار ان الفضل الرقاشي يزعم ان بسم الله ليست من القرآن قال سبحان الله ما اجرأ هذا الرجل سمعت سعيد بن جبير يقول سمعت ابن عباس يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا انزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم علم ان تلك السورة ختمت وفتح غيرها وعن عبد الله بن المبارك انه قال من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية وروي مثله عن ابن عمر وابي هريرة **الفرع الثالث** القائلون بان التسمية من الفاتحة يجب قراءتها في الصلاة لا شك انهم يوجبون قراءة التسمية اما الذين لا يقولون به فقد اختلفوا قال ابو حنيفة واتباعه والحسن بن صالح وسفيان الثوري وابن ابي ليلى يقرأ التسمية وقال مالك لا ينبغي ان يقرأ في المكتوبة لا سرا ولا جهرا واما في النافلة فان شاء قرأ وان شاء ترك **الفرع الرابع** مذهب الشافعي يقتضي وجوب قراءتها في كل الركعات اما ابو حنيفة فعنه روايتان روى يعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يقرأها في كل ركعة قبل الفاتحة وروى ابو يوسف ومحمد والحسن بن زياد كلهم جميعا عن ابي حنيفة انه قال اذا قرأها في اول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه

ان يقرأها في تلك الصلاة حتى يفرغ منها فاذا قرأها مع كل سورة فحسن **الفرع الخامس** ظاهر قول ابي حنيفة انه اذا قرأ التسمية في اول الفاتحة فانه لا يعيدها في اول سائر السور وعند الشافعي الافضل اعادتها في اول كل سورة لقوله عليه الصلاة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر **الفرع السادس** اختلفوا في انه هل يجوز للحائض والجنب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم والصحيح عندنا انه لا يجوز **الفرع السابع** اجمع العلماء على ان تسمية الله تعالى على الوضوء مندوبة وعامة العلماء على انها غير واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام توضأ كما امرك الله والتسمية غير مذكورة في اية الوضوء وقال اهل الظاهر انها واجبة فلو تركها عمدا او سهوا لم تصح صلاته قال اسحق ان تركها عامدا لم يجز وان تركها ناسيا جاز **الفرع الثامن** متروك التسمية هل يحل اكله المسئلة في غاية الشهرة قال الله تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف وقال ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه **الفرع التاسع** اجمع العلماء على انه يستحب ان لا يشرع في عمل الا ويقول بسم الله فاذا نام قال بسم الله واذا قام قال بسم الله واذا قصد الى العبادة قال بسم الله واذا دخل الدار او خرج منها قال بسم الله واذا اكل او شرب او اخذ او اعطى قال بسم الله ويستحب للقابلة اذا اخذت الولد من الام ان تقول بسم الله وهذا اول احواله من الدنيا واذا مات وادخل القبر قيل بسم الله وهذا اخر احواله من الدنيا واذا قام من القبر قال ايضا بسم الله واذا حضر الموقف قال بسم الله فتتباعد عنه النار ببركة قوله بسم الله

المسئلة الحادية عشرة قال الشافعي ترجمة القران لا تكفي في صحة الصلاة لا في حق من يحسن القراءة ولا في حق من لا يحسنها وقال ابو حنيفة انها كافية في حق القادر والعاجز وقال ابو يوسف ومحمد انها كافية في حق العاجز وغير كافية في حق القادر واعلم ان مذهب ابي حنيفة في هذه المسئلة بعيد جدا ولهذا السبب فان الفقيه ابا الليث السمرقندي والقاضي ابا زيد الدبوسي صرحا بتركه لنا وجوه **الحجة الاولى** انه صلى الله عليه وسلم انما صلى بالقران المنزل من عند الله باللفظ العربي وواظب عليه طول عمره فوجب ان يجب علينا مثله لقوله تعالى واتبعوه والعجب انه احتج بانه عليه الصلاة والسلام مسح على ناصيته مرة على كونه شرطا لصحة الوضوء ولم يلتفت الى مواظبته طول عمره على قراءة القران بالعربي **الحجة الثانية** ان الخلفاء الراشدين صلوا بالقران العربي فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ولقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ **الحجة الثالثة** ان الرسول عليه الصلاة والسلام وجميع الصحابة ما قرؤوا في الصلاة الا هذا القران العربي فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام ستفترق امتي نيفا وسبعين فرقة كلهم في النار الا فرقة واحدة قيل ومن هم يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي وجه الدليل انه عليه الصلاة والسلام هو وجميع اصحابه كانوا مطبقين على القراءة في الصلاة بهذا القران العربي فوجب ان يكون القارئ بالفارسية من اهل النار **الحجة الرابعة** اهل ديار الاسلام مطبقون بالكلية على قراءة القران في الصلاة كما انزل الله فمن عدل عن هذا الطريق دخل تحت قوله ومن يتبع غير سبيل المؤمنين **الحجة الخامسة** ان الرجل امر بقراءة القران في الصلاة ومن قرأ بالفارسية لم يقرأ القران فوجب ان لا يخرج عن العهدة انما قلنا انه امر بقراءة القران لقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القران ولقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي ثم اقرأ ما تيسر معك من القران وانما قلنا ان الكلام المرتب بالفارسية ليس بقران لوجوه **الاول** قوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين الى قوله بلسان عربي مبين **الثاني** قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه **الثالث** قوله تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا فلزم ان يقال كلما كان اعجميا ليس بقران **الرابع** قوله قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان يأتوا بمثل هذا القران لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فهذا الكلام المنظوم بالفارسية اما ان يقال انه عين الكلام العربي او مثله او لا عينه ولا مثله والاول معلوم البطلان بالضرورة والثاني باطل اذ لو كان هذا النظم الفارسي مثلا لذلك الكلام العربي لكان الاتي به اتيا بمثل القران وذلك يوجب تكذيب الله عز وجل في قوله لا يأتون بمثله ولما ثبت ان هذا الكلام المنظوم بالفارسية ليس عين القران ولا مثله ثبت ان قارئه لم يكن قارئا للقران وهو المطلوب فثبت ان المكلف امر بقراءة القران ولم يأت به فوجب ان يبقى في العهدة **الحجة السادسة** ما رواه ابن المنذر عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها فاتحة الكتاب فنقول هذه الكلمات المنطوق بها بالفارسية اما ان يقول ابو حنيفة انها قران او يقول انها ليست بقران الاول جهل عظيم وخروج عن الاجماع وبيانه من وجهين الاول ان احدا من العقلاء لا يجوز في عقله ودينه ان يقول قول القائل دو سبزكان ليس كذلك الثاني يلزم ان يكون القادر على

القران اتيا بقران مثل الاول وذلك باطل **الحجة السابعة** روى عبد الله بن ابي اوفى ان رجلا قال يا رسول الله اني لا استطيع ان احفظ القران كما يحسن في الصلاة فعند العجز عن قراءة القران العربي امره الرسول صلى الله عليه وسلم بالتسبيح وذلك يبطل قول من يقول انه يكفيه ان يقول دو سبزكان **الحجة الثامنة** يقال ان اول الانجيل بسم الها رحمانا رحيما ومرحمانا وهذا عين ترجمة بسم الله الرحمن الرحيم فلو كانت ترجمة القران نفس القران لقالت النصارى ان هذا القران انما اخذته من عين الانجيل ولما لم يقل احد هذا علمنا ان ترجمة القران لا تكون قرانا **الحجة التاسعة** انا اذا ترجمنا قوله فابعثوا احدكم بورقكم هذه الى المدينة فلينظر ايها ازكى طعاما فليأتكم برزق منه كانت ترجمته بفرستيد يكى از شما با نقره بشهر تا بنگرد كه كدام طعام بهتر است پاره از آن بيارد ومعلوم ان هذا الكلام من جنس كلام الناس لفظا ومعنى فوجب ان لا تجوز الصلاة به لقوله عليه الصلاة والسلام ان صلاتنا هذه لا يصح فيها شيء من كلام الناس واذا لم تنعقد الصلاة بترجمة هذه الاية فكذا بترجمة هذه الايات لانه لا قائل بالفرق وايضا فهذه الحجة جارية في ترجمة قوله هماز مشاء بنميم الى قوله عتل بعد ذلك زنيم فان ترجمتها تكون شتما من جنس كلام الناس في اللفظ والمعنى وكذلك قوله تعالى ادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها وقثائها فان ترجمة هذه الايات تكون من جنس كلام الناس لفظا ومعنى وهذا بخلاف ما اذا قرأناها بعين هذه الالفاظ لانها بحسب تركيبها المعجز ونظمها البديع تمتاز عن كلام الناس والعجب من الخصوم انهم قالوا لو ذكر في اخر التشهد دعاء يكون من جنس كلام الناس فسدت صلاته ثم قالوا تصح الصلاة بترجمة هذه الايات مع ان ترجمتها عين كلام الناس لفظا ومعنى **الحجة العاشرة** قوله عليه الصلاة والسلام انزل القران على سبعة احرف كلها شاف كاف ولو كانت ترجمة القران بحسب كل لغة قرانا لكان قد انزل الله القران على اكثر من سبعة احرف لانه على مذهبهم قد حصل بحسب كل لغة قران على حدة وحينئذ يمتنع حصر حروف القران في السبعة **الحجة الحادية عشرة** ان عند ابي حنيفة تصح الصلاة بجميع الايات ولا شك انه قد حصل في التوراة ايات كثيرة مطابقة لما في القران من الثناء على الله ومن تعظيم امر الاخرة وتقبيح الدنيا فعلى مذهب الخصم تكون الصلاة صحيحة بقراءة التوراة والانجيل وبقراءة زند وابستا ولو انه دخل الدنيا وعاش مائة سنة لم يقرأ حرفا من القران بل كان مواظبا على قراءة زند وابستا فانه يلقى الله مطيعا ومعلوم بالضرورة ان هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين **الحجة الثانية عشرة** انه لا ترجمة للفاتحة الا ان يقول الثناء لله رب العالمين والرحمن الرحيم والقادر على يوم الدين انت المعبود وانت المستعان اهدنا الى الطريق العرفان لا الى طريق اهل الخذلان اذا ثبت ان ترجمة الفاتحة ليست الا هذا القدر او ما يقرب منه فمعلوم انه لا خطبة الا وحصل فيها هذا القدر فوجب ان يقال الصلاة صحيحة بقراءة جميع الخطب ولما كان ذلك باطلا علمنا فساد هذا القول **الحجة الثالثة عشرة** لو كان هذا جائزا لكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اذن لسلمان الفارسي ان يقرأ القران بالفارسية ويصلي بها وكان قد اذن لصهيب ان يقرأ بالرومية ولبلال ان يقرأه بالحبشية ولو كان ذلك الامر مشروعا لاشتهر جوازه في الخلق فانه عظيم في اسماع ارباب اللغات بهذا الطريق لان ذلك يدفع عنهم اتعاب النفس في تعلم اللغة العربية ويحصل لكل قوم فخر عظيم في انه يحصل لهم قران بلغتهم الخاصة ومعلوم ان تجويزه يفضي الى اندراس القران بالكلية وذلك لا يقوله مسلم **الحجة الرابعة عشرة** لو جازت الصلاة بالقران الفارسية لما جازت بالقران العربية وهذا جائز فذاك غير جائز بيان الملازمة ان الفارسي الذي لا يفهم من العربية لم يفهم من القران العربي شيئا البتة اما اذا قرأ القران بالفارسية فهم المعنى واحاط بالمقصود وعرف ما فيه من الثناء على الله ومن الترغيب في الاخرة والتنفير عن الدنيا ومعلوم ان المقصود الاقصى من اقامة الصلوات حصول هذه المعاني قال الله تعالى اقم الصلاة لذكري وقال تعالى افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها فثبت ان قراءة الترجمة بالفارسية تفيد هذه الفوائد العظيمة وقراءة القران باللفظ العربي تمنع من حصول هذه الفوائد فلو كانت القراءة بالفارسية قائمة مقام القراءة بالعربية في الصحة ثم ان القراءة بالفارسية تفيد الفوائد العظيمة والقراءة بالعربية مانعة منها لوجب ان تكون القراءة بالعربية محرمة وحيث لم يكن الامر كذلك علم ان القراءة بالفارسية غير جائزة **الحجة الخامسة عشرة** المقتضي لبقاء الامر بالصلاة قائم والفارق ظاهر واما المقتضي فلان التكليف كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء واما الفارق فهو ان القران العربي كما انه يطلب قراءته لمعناه فكذلك يطلب قراءته لاجل لفظه وذلك من وجهين الاول ان الاعجاز في فصاحته وفصاحته في لفظه والثاني ان توقيف صحة الصلاة على قراءة لفظه توجب حفظ تلك الالفاظ وكثرة الحفظ من الخلق العظيم توجب بقاءه على وجه الدهر

مصونا على وجه التحريف وذلك يوجب تحقيق ما وعد الله تعالى بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اما اذا قلنا
انه لا يتوقف صحة الصلاة على قراءة هذا النظم العربي فانه يخل هذا المقصود فثبت ان المقتضي قائم وان الفارق ظاهر
واحتج المخالف على صحة مذهبه بانه امر بقراءة القرآن وقراءة الترجمة قراءة القرآن ويدل عليه وجوه **الاول**
روي ان عبد الله بن مسعود كان يعلم رجلا القرآن فقال ان شجرة الزقوم طعام الاثيم وكان الرجل اعجميا فكان يقول طعام
اليتيم فقال قل طعام الفاجر ثم قال عبد الله انه ليس من الخطا في القرآن ان يقرا مكان العليم الحكيم بل ان تضع اية الرحمة
مكان اية العذاب **الثاني** قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين فاخبر ان القرآن كان في زبر الاولين وقال
ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم اجمعنا على انه ما كان القرآن في زبر الاولين بهذا اللفظ لكن كان
بالعبرانية والسريانية **الثالث** انه تعالى قال واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ثم ان العجم لا يفهمون اللفظ العربي
الا اذا ذكر لهم تلك المعاني بلسانهم ثم انه تعالى سماه قرانا فثبت ان هذا المنظوم بالفارسية قران والجواب عن الاول
ان نقول ان الحوالة لعجيبة جدا فان ابن مسعود نقل عنه انه كان يقول انا مؤمن ان شاء الله ولم ينقل عن احد من الصحابة المبالغة
في نصرة هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود ثم ان الحنفية لا يلتفتون الى هذا بل يقولون ان القائل به شاك في دينه والشاك
لا يكون مؤمنا فان كان قول ابن مسعود حجة فلم لم يقبلوا قوله في تلك المسالة وان لم يكن حجة فلم عولوا عليه في هذه
المسالة ولعمري ان هذه المناقضات لعجيبة وايضا فقد نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين وحذف الفاتحة
عن القرآن ويجب احسان الظن به وان نقول انه رجع عن هذه المذاهب واما قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين
فالمعنى ان هذه القصص موجودة في زبر الاولين وقوله لانذركم به فالمعنى لانذركم بمعناه وهذا القدر القليل من المجاز
يجوز تحمله لاجل الدلائل القاهرة القاطعة التي ذكرناها **المسالة الثانية عشر** قال الشافعي في القول
الجديد تجب القراءة على المقتدي سواء اسر الامام او جهر بها وقال في القديم تجب القراءة اذا اسر الامام ولا تجب اذا جهر
وهو قول مالك وابن المنذر وقال ابو حنيفة تكره القراءة خلف الامام بكل حال لنا وجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن وهذا الامر يتناول المنفرد والماموم **والحجة الثانية** انه عليه الصلاة
والسلام كان يقرا في الصلاة فوجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه الا ان يقال ان كونه ماموما يمنع منه الا انه
معارضه **الحجة الثالثة** انا بينا ان قوله تعالى واقيموا الصلاة امر بمجموع الافعال التي كان الرسول عليه
الصلاة والسلام يفعلها ومن جملة تلك الافعال قراءة الفاتحة فكان قوله تعالى واقيموا الصلاة يدخل فيه الامر
بقراءة الفاتحة **الحجة الرابعة** قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وقد سبق تقرير
وجه الدليل فان قالوا هذا الخبر مخصوص بحال الانفراد لانه روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى صلاة لم يقرا فيها
بام القرآن فلم يصل الا ان يكون وراء الامام قلنا هذا الحديث طعنوا فيه **الحجة الخامسة** قوله صلى الله عليه
وسلم للاعرابي الذي علمه اعمال الصلاة ثم اقرا بما تيسر معك من القرآن وهذا يتناول المنفرد والماموم **الحجة
السادسة** روى ابو عيسى الترمذي في جامعه باسناده عن محمود بن الربيع عن قتادة بن الصامت قال
صلى النبي عليه الصلاة والسلام الصبح فثقلت عليه القراءة فلما انصرف قال اني اراكم تقرؤن خلف امامكم قلنا اي والله قال
لا تفعلوا الا بام القرآن فانه لا صلاة لمن لم يقرا بها قال ابو عيسى الترمذي هذا حديث حسن **الحجة السابعة**
روى مالك رضي الله تعالى عنه في الموطا عن العلاء بن عبد الرحمن انه سمع ابا السائب مولى هشام بن عروة يقول سمعت
ابا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاة لم يقرا فيها بام الكتاب فهي خداج فهي خداج فهي خداج
غير تمام قال فقلت يا ابا هريرة اني اكون احيانا خلف الامام قال اقرا بها يا فارسي في نفسك والاستدلال بهذا الخبر من وجهين
الاول ان صلاة المقتدي بدون القراءة مبراة عن الخداج عند الخصم وهو على خلاف النص **الثاني** ان السائل
اورد الصلاة خلف الامام على ابي هريرة وافتى ابو هريرة بوجوب القراءة عليه في هذه الحالة وذلك يؤكد المطلوب **الحجة
الثامنة** روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله يقول قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين
بين ان التنصيف من لوازم الصلاة وبين ان هذا التنصيف انما حصل بسبب القراءة فوجب ان يكون قراءة الفاتحة من لوازم
الصلاة وهذا الدليل قائم في صلاة المنفرد وفي صلاة المقتدي **الحجة التاسعة** روى الدارقطني باسناده
عن عبادة بن الصامت قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة فلما انصرف اقبل الينا بوجهه
الكريم فقال هل تقرؤن اذا جهرت بالقراءة فقال بعضنا انا لنصنع ذلك فقال وانا اقول ما لي انازع القرآن لا تقرؤا شيئا من القرآن

اذا جهرت بقراءتي الا بام القرآن فانه لا صلاة لمن لا يقرا بها **الحجة العاشرة** ان الاحاديث الكثيرة دالة على ان قراءة
القرآن توجب الثواب العظيم وهي متناولة للمنفرد والمقتدي فوجب ان تكون قراءتها في الصلاة خلف الامام موجبة للثواب
العظيم وكل من قال بذلك قال بوجوب قراءتها **الحجة الحادية عشر** وافق ابو حنيفة على ان القراءة خلف الامام
لا تبطل الصلاة واما عدم قراءتها فهو عندنا يبطل الصلاة فثبت ان القراءة احوط فكانت واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام
دع ما يريبك الى ما لا يريبك **الحجة الثانية عشرة** اذا بقي المقتدي ساكتا عن القراءة مع انه لا يسمع قراءة
الامام بقي معطلا فوجب ان يكون حال القارئ افضل منه لقوله عليه الصلاة والسلام افضل الاعمال قراءة القرآن واذا
ثبت ان القراءة افضل من السكوت في هذه الحالة ثبت القول بالوجوب لانه لا قائل بالفرق **الحجة الثالثة عشرة**
لو كان الاقتداء مانعا من القراءة لكان الاقتداء حراما وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الاقتداء لا يمنع من القراءة لان قراءة القرآن
عبادة عظيمة والمانع من العبادة الشريفة محرم فلزم ان يكون الاقتداء حراما وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الاقتداء لا يمنع
القراءة واحتج ابو حنيفة بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا واعلم انا بينا
في تفسير هذه الاية انها لا تدل على قولهم وبالغنا فيها فليطالع ذلك الموضع في هذا التفسير واما الاخبار فقد ذكروا
اخبارا كثيرة والشيخ احمد البيهقي بين ضعفها ثم نقول هب انها صحيحة ولكن الاخبار لما تعارضت وكثرت فلا بد من
الترجيح وهو معنا من وجوه **الاول** ان قولنا يوجب الاشتغال بقراءة القرآن وهو من اعظم الطاعات وقولهم
يوجب العطلة والسكوت عن ذكر الله تعالى فلا شك ان قولنا اولى **الثاني** ان قولنا احوط **الثالث** ان قولنا يوجب
شغل جميع اجزاء الصلاة بالطاعات والاذكار الجميلة وقولهم يوجب تعطيل الوقت عن الطاعات والذكر **المسالة
الثالثة عشر** قال الشافعي رضي الله تعالى عنه قراءة الفاتحة واجبة في كل ركعة فان تركها في كل ركعة بطلت صلاته
قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني وهذا القول مجمع عليه بين الصحابة قال به ابو بكر وعمر وعلي وابن مسعود واعلم ان المذاهب
في هذه المسالة ستة **احدها** قول الاصم وابن علية وهو ان القراءة غير واجبة اصلا **والثاني** قول الحسن
البصري والحسن بن صالح بن حي ان القراءة انما تجب في ركعة واحدة لقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب والاستثناء من النفي اثبات فاذا حصلت قراءة الفاتحة مرة واحدة وجب القول بصحة الصلاة بحكم الاستثناء
والثالث قول ابي حنيفة وهو ان القراءة في الركعتين الاوليين واجبة وهو في الاخريين بالخيار ان شاء سبح
وان شاء سكت وذكر في كتاب الاستحسان ان القراءة واجبة في ركعتين من غير تعيين **الرابع** نقل ابن الصباغ في كتاب
الشامل عن سفيان انه قال تجب القراءة في الركعتين الاوليين وتكره في الاخريين **الخامس** وهو قول مالك رحمه الله
ان القراءة تجب في اكثر الركعات ولا تجب في جميعها فان كانت الصلاة اربع ركعات كفت القراءة في ثلاث ركعات وان كانت مغربا
كفت في ركعتين وان كانت صبحا وجبت القراءة فيهما معا **والسادس** وهو قول الشافعي وهو ان القراءة واجبة في كل
الركعات ويدل على صحته وجوه **الحجة الاولى** انه عليه الصلاة والسلام كان يقرا في كل الركعات فيجب علينا مثله
لقوله تعالى واتبعوه **الحجة الثانية** ان الاعرابي الذي علمه النبي صلى الله عليه وسلم امره بان يقرا القرآن ثم
قال وكذلك فافعل في كل ركعة والامر للوجوب فان قالوا قوله فافعل في كل ركعة راجع الى الافعال لا الى الاقوال
قلنا القول فعل اللسان وهو داخل في الافعال **الحجة الثالثة** نقل الشيخ ابو نصر بن الصباغ في كتاب الشامل
عن ابي سعيد الخدري انه قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نقرا فاتحة الكتاب في كل ركعة فريضة كانت او نافلة
الحجة الرابعة القراءة في كل الركعات احوط فوجب القول بوجوبها **الحجة الخامسة** امرنا بالصلاة
والاصل في الثابت بقاؤه حكمنا بالخروج عن العهدة عند القراءة في كل الركعات لاجل ان هذه الصلاة اكمل فبعد عدم
القراءة في الكل يجب ان يبقى في العهدة واحتج المخالف بما روي عن عائشة انها قالت فرضت الصلاة على الاصل ركعتين
فاقرت في السفر وزيدت في الحضر اذا ثبت هذا فنقول الركعتان الاوليان اصل والاخريان تبع ومدار الامر في التبع
على التخفيف ولهذا المعنى فانه لا يقرا السورة الزائدة فيهما ولا يجهر بالقراءة فيهما والجواب ان دلائلنا اكثر
واقوى ومذهبنا احوط فكان ارجح **المسالة الرابعة عشرة** اذا ثبت ان قراءة الفاتحة شرط من شرائط
الصلاة فله فروع **الفرع الاول** قد ثبت انه لو ترك قراءة الفاتحة او ترك حرفا من حروفها عمدا بطلت صلاته
اما لو تركها سهوا فقال الشافعي رضي الله تعالى عنه في القديم لا تفسد صلاته واحتج بما روى ابو سلمة بن عبد الرحمن قال
صلى بنا عمر بن الخطاب صلاة المغرب فترك القراءة فلما انقضت الصلاة قيل له تركت القراءة فقال كيف كان الركوع والسجود

وقال اصحابنا قال قلابا بن قول الشافعي فلما وقعت هذه الواقعة بمحضر من الصحابة كان ذلك اجماعا ورجع الشافعي في
الجديد عنه وقال تفسد الصلاة لان الدلايل المذكورة عامة في السهو والعمد اجاب عن قصة عمر من وجهين الاول
ان الشعبي روى ان عمر اعاد الصلاة والثاني لعله ترك الجهر بالقراءة لا نفس القراءة قال الشافعي هذا هو الظن
بعمر **الفرع الثاني** تجب رعاية الترتيب في القراءة فلو قرا النصف الاخير ثم النصف الاول يحسب له النصف
الاول دون الاخير **الفرع الثالث** الرجل الذي لا يحسن تمام الفاتحة اما ان يحفظ بعضها واما ان لا
يحفظ شيا منها اما الاول فانه يقرا تلك الاية ويقرا معها ست ايات على الوجه الاقرب واما الثاني وهو ان لا يحفظ من
الفاتحة فها هنا ان حفظ شيا اخر من القران لزمه قراءة ذلك المحفوظ لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وان لم يحفظ
شيا من القران فها هنا يلزمه ان ياتي بالذكر وهو التكبير والتحميد قال ابو حنيفة لا يلزمه شي **حجة الشافعي**
رضي الله تعالى عنه ما روى رفاعة بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا قام احدكم الى الصلاة فليتوضا
كما امره الله تعالى ثم يكبر فان كان معه من القران شي فليقرا وان لم يكن معه شي من القران فليحمد الله وليكبر بقي ها هنا
قسم واحد وهو ان لا يحفظ الفاتحة ولا يحفظ شيا من القران ولا يحفظ ايضا شيا من الاذكار العربية وعندي
انه يومر بذكر الله تعالى باي لسان قدر عليه تمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام اذا امرتكم بشي فاتوا منه ما استطعتم
المسالة الخامسة عشر نقل في الكتب القديمة ان ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة من القران
وكان ينكر كون المعوذتين من القران واعلم ان هذا في غاية الصعوبة لانا ان قلنا ان النقل المتواتر كان حاصلا في عصر
الصحابة بكون سورة الفاتحة من القران فحينيذ كان ابن مسعود عالما بذلك فانكاره يوجب الكفر او نقصان العقل وان
قلنا النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصلا في هذا الزمان فهذا يقتضي ان يقال ان القران ليس بمتواتر في الاصل وذلك
يخرج القران من كونه حجة يقينية والاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل كاذب
وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة وها هنا اخر الكلام في المسايل الفقهية المفرعة على سورة الفاتحة والله تعالى اعلم

الباب الخامس في تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول

الفصل الاول في تفسير قوله تعالى الحمد لله وفيه وجوه **الاول** هنا الفاظ ثلاثة
الحمد والمدح والشكر فنقول الفرق بين الحمد والمدح من وجوه **احدها** ان الحمد قد يحصل للحي ولغير الحي الا ترى
ان من راى لولوة في غاية الحسن او ياقوتة في غاية الحسن فانه يمدحها فثبت ان المدح اعم من الحمد **الوجه الثاني** في الفرق
ان المدح قد يكون قبل الاحسان وقد يكون بعده اما الحمد فانه لا يكون الا بعد الاحسان **الوجه الثالث** في الفرق
ان المدح قد يكون منهيا عنه قال عليه الصلاة والسلام احثوا التراب في وجوه المداحين اما الحمد فانه مامور به
مطلقا قال عليه الصلاة والسلام من لم يحمد الناس لم يحمد الله **الوجه الرابع** ان المدح عبارة عن القول الدال على
كونه مختصا بنوع من انواع الفضايل واما الحمد فهو القول الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة وهو فضيلة الانعام
والاحسان فثبت بما ذكرنا ان المدح اعم من الحمد واما الفرق بين الحمد والشكر فهو ان الحمد يعم ما اذا وصل ذلك
الانعام اليك او الى غيرك واما الشكر فهو مختص بالانعام الواصل اليك اذا عرفت هذا الفرق فنقول قد ذكرنا
ان المدح حاصل للحي ولغير الحي وللفاعل المختار وغيره فاذا قال المدح لله لم يدل ذلك على كونه تعالى فاعلا مختارا اما
اذا قال الحمد لله فهو يقوله الحمد لله يدل على كون هذا القايل مقرا بان الله تعالى اله العالم ليس موجبا بالذات كما يقوله
الفلاسفة بل هو فاعل مختار وايضا فقوله الحمد لله اولى من قوله الشكر لله لان قوله الحمد لله ثناء على الله تعالى بسبب كل
انعام صدر منه ووصل الى غيره واما الشكر لله فهو ثناء بسبب انعام وصل الى ذلك القايل ولا شك ان الاول افضل
لان التقدير كان العبد يقول سواء اعطيتني او لم تعطني فانعامك واصل الى كل العالمين وانت مستحق للحمد العظيم
واقول الحمد لله على ما دفع من البلايا والشكر لله على ما اعطاني من النعماء **فان قيل** النعمة في الاعطاء اعظم من النعمة
في دفع البلاء فلما ترك الاكثر وذكر الاقل **قلنا** فيه وجوه **الاول** كانه يقول انا شاكر لادنى
النعمتين فكيف لاعلاهما **الثاني** ان المنع غير متناه والاعطاء متناه فكان الابتداء بشكر دفع البلاء
الذي لا غاية له اولى **الثالث** ان دفع الضرر اهم من جلب النفع فلهذا قدمه **الفايدة**
الثانية انه تعالى لم يقل احمد الله ولكن قال الحمد لله وهذه العبارة الثانية اولى لوجوه **احدها**
انه تعالى لو قال احمد الله افاد ذلك كون ذلك القايل على حمده اما اذا قال الحمد لله افاد ذلك انه كان محمودا قبل حمد الحامدين

وقبل شكر الشاكرين فهولاء سواء حمدوا او لم يحمدوا وسواء شكروا او لم يشكروا فهو تعالى محمود من الازل الى الابد
بحمده القديم وكلامه القديم **وثانيها** ان قولنا الحمد لله يقتضي ان الحمد والثناء حق الله تعالى وملكه فانه تعالى هو المستحق
لكثرة اياديه وانواع الايه على العباد فقولنا الحمد لله معناه ان الحمد حق لله يستحقه لذاته ولو قال احمد الله لم يدل ذلك
على كونه مستحقا للحمد لذاته ومعلوم ان اللفظ الدال على كونه مستحقا للحمد لذاته اولى من اللفظ الدال على ان شخصا واحدا
حمده **وثالثها** انه اذا قال احمد الله كان قد حمد لكن لا حمدا يليق به اما اذا قال الحمد لله فكانه قال من انا حتى احمده
لكنه محمود بجميع حمد الحامدين **مثاله** ما لو سيلت هل لفلان عليك نعمة فان قلت نعم فقد حمدته لكن حمدا
ضعيفا فان قلت في الجواب بل نعمه على كل الخلايق فقد حمدته باكمل المحامد **ورابعها** ان الحمد عبارة
عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المحمود متفضلا منعما مستحقا للتعظيم والاجلال فاذا تلفظ الانسان بقوله احمد الله
مع انه كان قلبه غافلا عن معنى التعظيم اللايق بجلال الله كان كاذبا لانه اخبر عن نفسه بكونه حامدا مع انه ليس كذلك اما
اذا قال الحمد لله فسواء كان غافلا او مستحضرا لمعنى التعظيم فانه يكون صادقا لان معناه ان الحمد حق لله وملكه وهذا المعنى
حاصل سواء كان الانسان مشتغلا بمعنى التعظيم والاجلال او لم يكن **فثبت** ان قوله الحمد لله اولى من قوله احمد الله
ونظيره قولنا لا اله الا الله فانه لا يدخله التكذيب بخلاف قولنا اشهد ان لا اله الا الله لانه قد يكون كاذبا في قوله
اشهد ولهذا قال في تكذيب المنافقين والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ولهذا السر امر في الاذان بقوله
اشهد ثم وقع الختم بقوله لا اله الا الله **الفايدة الثالثة** اللام في قوله الحمد لله يحتمل وجوها
كثيرة **احدها** الاختصاص اللايق كقولك الجل للفرس **وثانيها** الملك كقولك الدار لزيد
وثالثها القدرة والاستيلاء كقولك البلد للسلطان اللام في قولك الحمد لله يحتمل هذه الوجوه الثلاثة فان
حملته على اللايق فمن المعلوم انه لا يليق الحمد الا لله تعالى لغاية جلاله وكثرة فضله واحسانه وان حملته على الملك فمعلوم
انه تعالى مالك للكل فوجب ان يملك منهم كونهم مشتغلين بحمده وان حملته على الاستيلاء والقدرة فالحق سبحانه كذلك
لانه واجب لذاته وما سواه ممكن لذاته والواجب لذاته مستول على الممكن لذاته فقوله الحمد لله بمعنى ان الحمد لله لا يليق الا به
وبمعنى ان الحمد ملكه وبمعنى انه هو المستولي على الكل **الفايدة الرابعة** قوله الحمد لله ثمانية احرف
وابواب الجنة ثمانية فمن قال هذه الثمانية عن صفاء قلبه استحق ثمانية ابواب الجنة **الفايدة الخامسة**
الحمد لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف وفيه قولان **الاول** انه اذا كان مسبوقا بمعهود سابق انصرف
اليه والا حمل على الاستغراق صونا للكلام عن الاجمال **والقول الثاني** انه لا يفيد المعهود الا انه يفيد الماهية والحقيقة
فقط اذا عرفت هذا فنقول قوله الحمد لله وان قلنا بالقول الاول افاد ان كل ما كان حمدا وثناء فهو لله وحقه وملكه وحينيذ
يلزم ان يقال ان كل ما سوى الله تعالى فانه لا يستحق الحمد والثناء البتة وان قلنا بالقول الثاني كان معناه ان ماهية الحمد
حق الله سبحانه **فثبت** ان الحمد على القولين فان قوله الحمد لله ينفي حصول الحمد لغير الله **فان قيل** اليس ان المنعم يستحق
الحمد من المنعم عليه والاستاذ يستحق الحمد من التلميذ والسلطان العادل يستحق الحمد من الرعية قال عليه الصلاة والسلام
من لم يحمد الناس لم يحمد الله **قلنا** ان كل من انعم على غيره بانعام فالمنعم في الحقيقة هو الله تعالى لانه لولا ان الله تعالى
خلق تلك الداعية في قلب ذلك المنعم والا لم يقدم على ذلك الانعام ولولا انه تعالى خلق تلك النعمة وسلط ذلك المنعم عليها
ومكن المنعم عليه من الانتفاع لما حصل الانتفاع بتلك النعمة **فثبت** ان المنعم في الحقيقة هو الله تعالى **الفايدة**
السادسة ان قوله تعالى الحمد لله كما دل على انه لا محمود الا الله تعالى فكذلك العقل دل عليه وبيانه من وجوه
احدها انه تعالى لو لم يخلق داعية الانعام في قلب المنعم لم ينعم فيكون المنعم في الحقيقة هو الله
تعالى الذي خلق الداعية **وثانيها** ان كل من انعم على الغير فانه يطلب بذلك الانعام عوضا اما ثوابا
او ثناء او تحصيل خلق او تخليصا للنفس من خلق البخل وطالب العوض لا يكون منعما فلا يكون مستحقا للحمد في الحقيقة اما
الله سبحانه فانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يطلب الكمال لان تحصيل الحاصل محال فكانت عطاياه جودا محضا واحسانا
محضا فلا جرم كان مستحقا للحمد **فثبت** انه لا مستحق للحمد الا الله تعالى **وثالثها** ان كل نعمة فهي من الموجودات
الممكنة الوجود وكل ممكن الوجود فانه وجد بايجاد الحق اما ابتداء او بواسطة فصح ان كل نعمة فهي من الله والحمد لله لا معنى له
الا الثناء على الانعام فلما كان لا انعام الا من الله سبحانه وتعالى وجب القطع بان احدا لا يستحق الحمد الا الله تعالى
ورابعها ان النعمة لا تكون كاملة الا عند اجتماع امور ثلاثة فيها **احدها** ان تكون منفعة

واشتغاله بالشيء مشروط بكونه حامدًا له وكونه حامدًا لا يحصل إلا بإيجاد الله تعالى **وثانيها** أن المنفعة لا تكون نعمة كاملة إلا إذا كانت خالية عن شوائب الضرر والغم وإخلاؤه عن شوائب الضرر لا يحصل إلا من الله تعالى **وثالثها** أن المنفعة لا تكون نعمة كاملة إلا إذا كانت آمنة من خوف الانقطاع وهذا لا يحصل إلا من الله تعالى فوجب أن لا يستحق الحمد الكامل إلا الله تعالى فثبت أن البراهين صحيحة قوله سبحانه الحمد لله

الفائدة السابعة قد عرفت أن الحمد عبارة عن مدح الغير بسبب كونه منعمًا متفضلا وما لم يحصل شعور الإنسان بوصول النعمة إليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر إذا عرفت هذا فنقول وجب كون الإنسان عاجزًا عن حمد الله تعالى وشكره ويدل عليه وجوه **الأول** أن نعم الله تعالى على الإنسان كثيرة ولا يقوى عقل الإنسان على الوقوف عليها كما قال وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها وإذا امتنع وقوف الإنسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر والثناء اللائق بها **الثاني** أن الإنسان إنما يمكنه القيام بحمد الله تعالى وشكره إذا أقدره الله سبحانه على ذلك الحمد والشكر وإذا خلق في قلبه داعية إلى فعل ذلك الحمد والشكر وإذا أزال عنه العوائق والحوائل فكل ذلك إنعام من الله تعالى فعلى هذا لا يمكنه القيام بشكر الله تعالى إلا بواسطة نعم عظيمة من الله تعالى عليه وتلك النعم أيضًا توجب الشكر وعلى هذا التقدير فالعبد لا يمكنه الإتيان بالشكر والحمد إلا عند الإتيان به مرارًا لا نهاية لها وذلك محال والموقوف على المحال محال فكان الإنسان يمتنع منه الإتيان بحمد الله تعالى وشكره على ما يليق به **الثالث** أن الحمد والشكر ليس معناه مجرد قول القائل بلسانه الحمد لله بل معناه علم المنعم عليه بكون المنعم موصوفًا بصفات الكمال والجلال وكلما خطر ببال الإنسان من صفات الكمال والجلال فكمال الله تعالى وجلاله أعلى وأعظم من ذلك المتخيل وإذا كان كذلك امتنع كون الإنسان آتيًا بحمد الله عز وجل وبشكره وبالثناء عليه **والرابع** أن الاشتغال بالحمد والشكر معناه أن المنعم عليه يقابل الإنعام الصادر من المنعم بشكر نفسه وحمد نفسه وذلك بعيد لوجوه **أحدها** أن نعمة الله تعالى كثيرة لا حد لها فمقابلتها بهذا الحمد الواحد وبهذه اللفظة الواحدة في غاية البعد **وثانيها** أن من اعتقد أن حمده يساوي نعم الله تعالى فقد أشرك وهذا معنى قول الواسطي الشكر شرك **وثالثها** أن الإنسان محتاج إلى إنعام الله تعالى في ذاته وفي صفاته وفي أحواله والله تعالى غني عن شكر الشاكرين وحمد الحامدين فكيف يمكن مقابلة نعم الله تعالى بهذا الشكر وبهذا الحمد فثبت بهذه الوجوه أن العبد عاجز عن الإتيان بحمد الله تعالى وبشكره فلهذه الدقيقة لم يقل احمدوا الله بل قال الحمد لله لأنه لو قال احمدوا الله فقد كلفهم بما لا طاقة لهم به أما لو قال الحمد لله كان المعنى أن كمال الحمد حق له وملكه سواء قدروا على الإتيان به أو لم يقدروا عليه **ونقل** أن داود عليه السلام قال يا رب كيف أشكرك وشكري لك لا يتم إلا بإنعامك علي وهو أن توفقني لذلك الشكر فقال يا داود لما علمت عجزك عن شكري فقد شكرتني بحسب قدرتك وطاقتك

الفائدة الثامنة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إذا أنعم الله على عبد نعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله تعالى انظروا إلى عبدي أعطيته ما لا قدر له فأعطاني ما لا قيمة له **وتفسيره** أن الله تعالى إذا أنعم على العبد كان ذلك الإنعام أحد الأشياء المعتادة مثل أنه كان جائعًا فأطعمه أو كان عطشانًا فأرواه أو كان عريانًا فكساه أما إذا قال العبد الحمد لله كان معناه أن كل حمد أتى به أحد من الحامدين وكل حمد لم يأت به أحد من الحامدين وأمكن في حكم العقل دخوله في الوجود فهو لله سبحانه وذلك يدخل فيه جميع المحامد التي ذكرها ملائكة العرش والكرسي وساكني أطباق السموات وجميع المحامد التي ذكرها جميع الأنبياء من آدم إلى محمد صلوات الله عليهم وجميع المحامد التي ذكرها الأولياء والعلماء وجميع الخلق وجميع المحامد التي سيذكرونها إلى وقت قوله دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين ثم جميع هذه المحامد متناهية أما المحامد التي لا نهاية لها هي التي سيأتون بها أبد الآبدين ودهر الداهرين وكل هذه الأقسام التي لا نهاية لها داخلة تحت قول العبد الحمد لله رب العالمين ولهذا السبب قال تعالى انظروا إلى هذا العبد فقد أعطيته نعمة واحدة لا قدر لها فأعطاني من الشكر ما لا حد له ولا نهاية له **أقول** هاهنا دقيقة أخرى وهي أن نعم الله تعالى على العبد في الدنيا متناهية وقول العبد الحمد لله حمد غير متناه فكأنه تعالى يقول عبدي إذا قلت الحمد لله في مقابلة تلك النعمة فالذي يبقى لك من تلك الكلمة طاعات غير متناهية ومعلوم أن غير المتناهي إذا أسقط منه المتناهي بقي الباقي

غير متناه فلا بد من مقابلتها بنعمة غير متناهية فلهذا السبب يستحق العبد الثواب الأبدي والخير السرمدي فثبت أن قول العبد الحمد لله يوجب سعادات لا آخر لها وخيرات لا نهاية لها

الفائدة التاسعة لا شك أن الوجود خير من العدم والدليل عليه أن كل موجود حي فإنه يكره عدم نفسه ولولا أن الوجود خير من العدم لما كان كذلك إذا ثبت هذا فنقول وجود كل شيء ما سوى الله فإنه حصل بإيجاد الله وجوده وفضله وإحسانه وقد ثبت أن الوجود نعمة فثبت أنه لا موجود في عالم الأرواح والأجسام والعلويات والسفليات إلا ولله عز وجل عليه نعمة ورحمة وإحسان والنعمة والرحمة والإحسان موجبة للحمد والشكر فإذا قال العبد الحمد لله فليس مراده الحمد لله على النعم الواصلة إلى القائل بل المراد الحمد لله على النعم الصادرة منه وقد بينا أن النعمة وأصل الكل ما سواه فإذا قال العبد الحمد لله كان معناه الحمد لله على كل مخلوق خلقه وكل محدث أحدثه من نور وظلمة وسكون وحركة وعرش وكرسي وجني وإنسي وذات وصفة وجسم وعرض إلى أبد الآبدين ودهر الداهرين وأنا أشهد أنها بأسرها ملكك وملكك وليس لأحد فيها شركة ومنازعة ومرافعة

الفائدة العاشرة لقائل أن يقول التسبيح مقدم على التحميد لأنه يقال سبحان الله والحمد لله فما السبب هاهنا في وقوع البداية بالتحميد والجواب أن التحميد يدل على التسبيح دلالة التضمن فإن التسبيح يدل على كونه مبرأ في ذاته وصفاته عن النقائص والآفات والتحميد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسنًا إلى الخلق منعمًا عليهم رحيمًا بهم فالتسبيح إشارة إلى كونه تعالى تامًا والتحميد يدل على كونه تعالى فوق التمام فلهذا السبب كان الابتداء بالتحميد أولى فهذا الوجه مستفاد من القوانين الحكمية وأما الوجه اللائق بالقوانين الأصولية فهو أنه تعالى لا يكون محسنًا بالعباد إلا إذا كان عالمًا بجميع المعلومات ليعلم أصناف حاجات العباد وإلا إذا كان قادرًا على كل المقدورات ليقدر على تحصيل ما يحتاجون إليه وإلا إذا كان غنيًا عن كل الحاجات إذ لو لم يكن كذلك لكان اشتغاله بدفع الحاجة عن نفسه يمنعه من دفع حاجة العبد فثبت أن كونه محسنًا لا يتم إلا بعد كونه منزهًا عن النقائص والآفات فثبت أن الابتداء بقوله الحمد لله أولى من الابتداء بقوله سبحان الله

الفائدة الحادية عشر الحمد لله له تعلق بالماضي وتعلق بالمستقبل أما تعلقه بالماضي فهو أنه يقع شكرًا على النعم المتقدمة وأما تعلقه بالمستقبل فإنه يوجب تجدد النعم في الزمان المستقبل لقوله تعالى ولئن شكرتم لأزيدنكم والعقل أيضًا يدل عليه وهو أن النعم السابقة توجب الإقدام على الخدمة والقيام بالطاعة ثم إذا اشتغل بالشكر فتحت على العقل والقلب أبواب نعم الله تعالى وأبواب معرفته ومحبته وذلك من أعظم النعم فلهذا الحمد بسبب تعلقه بالماضي يسد عليك أبواب النيران وبسبب تعلقه بالمستقبل يفتح لك أبواب الجنان فتأثيره في الماضي سد أبواب الحجاب عن الله تعالى وتأثيره في المستقبل فتح أبواب معرفة الله تعالى ولما كان لا نهاية لدرجات جلال الله فكذلك لا نهاية للعبد في معارج معرفة الله تعالى ولا مفتاح لها إلا قولنا الحمد لله فلهذا السبب سميت سورة الحمد بسورة الفاتحة

الفائدة الثانية عشر الحمد لله كلمة جليلة شريفة لكن لا بد من ذكرها في موضعها وإلا لم يحصل المقصود منها **قيل للسري السقطي** كيف يجب الإتيان بالطاعة قال أنا منذ ثلاثين سنة أستغفر الله عن قولي الحمد لله مرة واحدة فقيل له وكيف ذلك قال وقع الحريق ببغداد واحترقت الدكاكين والدور فأخبروني أن دكاني لم يحترق فقلت الحمد لله وكان معناه أني فرحت بسلامة دكاني حال احتراق دكاكين الناس وكان من حق الدين والمروءة أن لا أفرح بذلك فأنا في الاستغفار منذ ثلاثين سنة عن قولي الحمد لله فثبت بهذا أن هذه الكلمة وإن كانت جليلة القدر إلا أنه يجب رعاية موضعها ثم إن نعم الله تعالى على العبد كثيرة إلا أنها بحسب القسمة الأولى محصورة في نوعين نعم الدنيا ونعم الدين ونعم الدين أفضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة وقولنا الحمد لله كلمة جليلة شريفة فيجب على العاقل إجلال هذه الكلمة من أن يذكرها في مقابلة نعم الدنيا بل يجب أن لا يذكرها إلا عند الفوز بنعيم الدين ثم نعم الدين قسمان أعمال الجوارح وأعمال القلوب والقسم الثاني أشرف ثم نعم الدين قسمان تارة تعتبر تلك النعم من حيث هي نعم وتارة تعتبر من حيث إنها عطية المنعم والقسم الثاني أشرف فهذه مقامات يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقًا لموضعه لائقًا به

الفائدة الثالثة عشر أول كلمة ذكرها أبونا آدم هو قوله الحمد لله وآخر كلمة يذكرها أهل الجنة هو قولنا الحمد لله أما الأول فإنه لما بلغ الروح إلى سرته عطس فقال الحمد لله رب العالمين وأما الثاني فهو قوله وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين ففاتحة العالم مبنية على الحمد وخاتمة العالم مبنية على الحمد فاجتهد حتى يكون أول أعمالك وآخرها مقرونًا بهذه الكلمة فإن الإنسان عالم صغير فيجب أن يكون أحواله موافقة لأحوال العالم الكبير

الفائدة الرابعة عشر من الناس من قال تقدير الكلام قولوا الحمد لله وهذا

عندي ضعيف لان الاضمار انما يصار اليه ليصح الكلام وهذا الاضمار موجب فساد الكلام والذي يدل عليه وجوه
الاول ان قوله الحمد لله اخبار عن كون الحمد حقا لله تعالى وملكا له وهذا الكلام تام في نفسه فلا حاجة الى الاضمار
الثاني ان قوله الحمد لله يدل على كونه مستحقا للحمد بحسب ذاته وبحسب افعاله سوا حمدوه او لم يحمدوه لان ما بالذات
اعلى واجل مما بالغير الثالث ذكروا مسالة في الواقعات وهي انه لا ينبغي للوالد ان يقول لولده اعمل كذا وكذا لانه
يجوز ان لا يمتثل امره فياثم بل يقول ان كذا وكذا يجب ان يفعل ثم اذا كان الولد كريما فانه يجيبه ويطيعه وان كان
عاقا لم يشافهه بالرد فيكون اثمه اقل فكذا هاهنا لو قال الله سبحانه احمدوا الله فمن كان مطيعا حمده ومن كان عاصيا كان اثمه
اقل

الفايدة الخامسة عشر

تمسكت الجبرية والقدرية بقوله الحمد لله اما الجبرية فقد تمسكوا به من وجوه
الاول ان كل من كان فعله اشرف واكمل كانت النعمة الصادرة عنه اعلا وافضل كان استحقاقه للحمد اكثر
ولا شك ان اكبر النعم هو الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد لكان استحقاق العبد للحمد اولى واجل من استحقاق الله له
ولما لم يكن كذلك علمنا ان الايمان حصل بخلق الله تعالى لا بخلق العبد الثاني اجمعت الامة على قولهم الحمد لله على نعمة
الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد وما كان فعلا لله تعالى لكان قولهم الحمد لله على نعمة الايمان باطلا فان حمد الفاعل على
ما لا يكون فعلا له باطل قبيح لقوله تعالى ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا الثالث انا قد دللنا على ان
قوله الحمد لله يدل بظاهره على ان كل الحمد لله وانه ليس لغير الله حمد اصلا وانما يكون كل الحمد لله ان لو كان كل النعمة من الله
والايمان افضل النعم فوجب ان يكون الايمان من الله سبحانه الرابع ان قوله الحمد لله مدح منه لنفسه ومدح النفس
مستقبح فيما بين الخلق فلما بدا كان به يمدح نفسه دل ذلك على ان حاله بخلاف حال الخلق وانه يحسن منه ما يقبح من الخلق
وذلك يدل على انه تعالى مقدس عن ان تقاس افعاله على افعال العباد فقد يقبح اشيا من العباد ولا يقبح تلك الاشيا من الله
وهذا يهدم اصول الاعتزال بالكلية الخامس ان عند المعتزلة افعاله تعالى يجب ان يكون حسنة ويجب ان يكون لها
صفة زايدة على الحسن والا كانت عبثا وذلك في حقه محال والزايد على الحسن اما واجبة واما ان يكون من باب
التفضيل اما الواجب فهي مثل ايصال الثواب والعوض الى المكلفين واما الذي يكون من باب التفضيل فهو مثل انه يزيد على
قدر الواجب على سبيل الاحسان فنقول هذا القدح في كونه تعالى مستحقا للحمد ويبطل صحة قولنا الحمد لله وتقريره ان نقول
اما اداء الواجبات فانه لا يفيد استحقاق الحمد الا ترى انه من كان له على غيره دين دينار فاداه فانه لا يستحق الحمد
فلو اوجبنا على الله تعالى فعلا لكان ذلك مخلصا له عن الذم ولا يوجب استحقاقه للحمد واما فعل التفضيل فعند الخصم انه
يستفيد بذلك مزيد حمد لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لما حصل له ذلك الحمد واذا كان كذلك كان ناقصا بذاته مستكملا
بغيره وذلك يمنع استحقاقه للحمد والمدح والسادس ان نقول قوله الحمد لله يدل على انه تعالى محمود فنقول
استحقاقه للحمد والمدح اما ان يكون امرا ثابتا لذاته او ليس ثابتا لذاته فان كان الاول امتنع ان يكون شي من الافعال موجبا له
استحقاق المدح لان ما ثبت لذاته امتنع ثبوته لغيره وامتنع ايضا ان يكون شيا من الافعال موجبا لاستحقاق الذم لان ما ثبت
لذاته امتنع ارتفاعه بسبب غيره واذا كان كذلك لم يتقرر في حقه تعالى وجوب شي عليه فوجب ان لا يجب للعباد عليه شي
من الاعواض والثواب وذلك يهدم اصول المعتزلة واما القسم الثاني وهو ان يكون استحقاق الحمد ليس ثابتا لذاته
فنقول فيلزم ان يكون ناقصا بذاته مستكملا بغيره وذلك على الله تعالى محال واما المعتزلة فقالوا ان قوله
الحمد لله لا يتم الا على قولنا لان المستحق للحمد على الاطلاق هو الذي لا قبيح في فعله ولا جور في اقضيته ولا ظلم في احكامه
وعندنا ان الله تعالى كذلك فكان مستحقا لاعظم المحامد والمدايح اما على مذهب الجبرية لا قبيح الا وهو فعله ولا جور الا
وهو حكمه ولا عبث الا وهو صنيعه لانه يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ويولم الحيوانات من غير ان يعوضها
فكيف يعقل على هذا التقدير كونه مستحقا للحمد وايضا فذلك الحمد الذي يستحقه الله تعالى بسبب الالهية اما ان
يستحقه على العبد او على نفسه فان كان الاول وجب كون العبد قادرا على الفعل وذلك يبطل القول بالجبر وان كان الثاني
كان معناه ان الله تعالى يجب عليه ان يحمد نفسه وذلك باطل فثبت ان القول بالحمد لله لا يصح الا على قولنا

الفايدة السادسة عشر

اختلفوا في ان وجوب الشكر ثابت بالعقل او بالسمع من الناس من قال انه ثابت بالسمع لقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنهم
من قال انه ثبت قبل مجي الشرع وبعد مجيه على الاطلاق والدليل عليه قوله تعالى الحمد لله وبيانه من وجوه الاول
ان قوله الحمد لله يدل على ان هذا الحمد حقه وملكه على الاطلاق وذلك يدل على ان ثبوت هذا الاستحقاق كان قبل مجي الشرع

الثاني انه تعالى قال الحمد لله رب العالمين وقد ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك
الحكم معللا بذلك الوصف فهاهنا اثبت الحمد لنفسه ووصف نفسه بكونه رب العالمين رحمانا رحيما بهم مالكا لعاقبة
امرهم في القيامة فهذا يدل على ان استحقاق الحمد انما يحصل لكونه مربيا لهم رحمانا رحيما بهم واذا كان كذلك ثبت
ان استحقاق الحمد ثابت لله تعالى في كل الاوقات سوا كان قبل مجي النبي او بعده

الفايدة السابعة عشر

يجب علينا ان نبحث عن حقيقة الحمد وماهيته فنقول تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قولنا الحمد لله لان قولنا الحمد لله اخبار
عن حصول الحمد والاخبار عن الشي مغاير للمخبر عنه فوجب ان يكون تحميد الله تعالى مغايرا لقولنا الحمد لله فنقول حمد المنعم عبارة
عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما ان يكون فعل القلب او فعل اللسان او فعل الجوارح
اما فعل القلب فهو ان يعتقد فيه كونه موصوفا بصفات الكمال والاجلال واما فعل اللسان فهو ان يذكر الفاظا
دالة على كونه موصوفا بصفات الكمال والاجلال واما فعل الجوارح فهو ان ياتي بافعال دالة على كون ذلك المنعم
موصوفا بصفات الكمال والاجلال فهذا هو المراد من الحمد واعلم ان اهل العلم افترقوا في هذا المقام فرقتين
الفريق الاول الذين قالوا انه لا يجوز ان يامر الله عبيده بان يحمدوه واحتجوا عليه بوجوه الاول
ان ذلك التحميد اما ان يكون ثناء على انعام وصل اليهم او لا ثناء عليه والاول باطل لان هذا يقتضي انه تعالى طلب منهم
على انعامه جزاء ومكافاة وذلك يقدح في كمال الكرم فان الكريم اذا انعم لم يطالب بالمكافاة واما الثاني وهو
اتعاب للغير ابتدا وذلك يوجب الظلم والثاني قالوا ان الاشتغال بهذا الحمد متعب للحامد وغير نافع للمحمود لانه كامل
لذاته والكامل لذاته يستحيل ان يستكمل بغيره فثبت ان الاشتغال بهذا التحميد عبث وضرر فوجب ان لا يكون
مشروعا الثالث ان معنى الايجاب انه قال لو لم تفعل لاستحق العذاب فايجاب حمد الله تعالى معناه انه لو لم تشتغل
بهذا الحمد عاقبتك وهذا الحمد لا نفع له في حق الله سبحانه فكان معناه ان هذا الفعل لا فايدة فيه لاحد ولو تركته
لعاقبتك ابد الاباد وهذا لا يليق بالحكيم الكريم والفريق الثاني قالوا الاشتغال بحمد الله تعالى سو ادب من
وجوه الاول انه يجري مجرى مقابلة احسان الله تعالى بذلك الشكر القليل والثاني ان الاشتغال بالشكر
لا ياتي الا مع استحضار تلك النعم في القلب واشتغال القلب بالنعم يمنعه من الاستغراق في معرفة المنعم الثالث
ان الثناء على الله تعالى عند وجدان النعمة يدل على انه انما اثنى عليه لاجل الفوز بتلك النعم وذلك يدل على ان مقصوده
من العبادة والحمد والثنا الفوز بتلك النعم وهذا الرجل في الحقيقة معبوده ومطلوبه انما هو تلك النعم وحظ
النفس وذلك مقام نازل

الفصل الثاني في تفسير قوله رب العالمين

وفيه فوايد الفايدة الاولى اعلم ان الموجود اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته
اما الواجب لذاته فهو الله سبحانه فقط واما الممكن لذاته فهو كل ما سوى الله تعالى وهو العالم لان المتكلمين قالوا العالم
هو كل موجود سوى الله تعالى وسبب تسمية هذا القسم بالعالم ان وجود كل ما سوى الله تعالى يدل على وجود الله تعالى فلهذا
السبب يسمى كل موجود سوى الله تعالى بانه عالم اذا عرفت هذا فنقول كل ما سوى الله تعالى اما ان يكون متحيزا او صفة
للمتحيز واما ان لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز فهذه اقسام ثلاثة القسم الاول المتحيز وهو اما ان يكون
قابلا للقسمة او لا فهو الجسم وان لم يكن كذلك فهو الجوهر الفرد اما الجسم فاما ان يكون من الاجسام العلوية او من
الاجسام السفلية اما الاجسام العلوية فهي الافلاك والكواكب وقد ثبت بالشرع اشيا اخر سوى هذين القسمين
مثل العرش والكرسي وسدرة المنتهى واللوح والقلم والجنة واما الاجسام السفلية فهي اما بسيطة او مركبة
اما البسيطة فهي العناصر الاربعة واحدها كرة الارض بما فيها من الجبال والقفار والمفاوز والبلاد المعمورة
وثانيها كرة الما وهي البحر المحيط وهذه الابحر الكبيرة الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيها من البحار والاودية
العظيمة التي لا يعلم عددها الا الله تعالى وثالثها كرة الهوا ورابعها كرة النار واما الاجسام المركبة
فهي المعادن والنبات والحيوان على كثرة اقسامها وتباين انواعها واما القسم الثاني وهو الممكن الذي
يكون صفة للمتحيزات فهي الاعراض والمتكلمون ذكروا ما يقرب من اربعين جنسا من اعراض الحيوان واما
القسم الثالث وهو الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز وهو الارواح وهي اما سفلية واما
علوية اما السفلية فهي اما خيرة وهم صالحو الجن واما شريرة خبيثة وهم مردة الشياطين والارواح
العلوية اما متعلقة بالاجسام وهي الارواح الفلكية واما غير متعلقة بالاجسام وهي الارواح المطهرة

المقدسة فهذا هو الاشارة الى تقسيم موجودات العالم ولو ان انسانا كتب الف الف مجلد في شرح هذه الاقسام لما وصل الى اول مرتبة من مراتب هذه الاقسام الا انه لما ثبت ان الله سبحانه هو واجب الوجود لذاته واحد ثبت ان كل ما سواه ممكن لذاته فيكون محتاجا في وجوده الى ايجاد الواجب لذاته وايضا ثبت ان الممكن حال بقائه لا يستغني عن المبقي فالله تعالى اله العالمين من حيث انه هو الذي اخرجها من العدم الى الوجود وهو رب العالمين من حيث انه هو الذي يبقيها في حال دوامها واستمرارها واذا عرفت ذلك ظهر عندك شيء قليل من تفسير قوله الحمد لله رب العالمين وكل من كان اكثر احاطة بهذه الاقسام الثلاثة كان اكثر وقوفا على تفسير قوله رب العالمين

الفائدة الثانية المربي على قسمين احدهما ان يربي شيئا ليربح عليه المربي والثاني ان يربيه ليربح عليه المربى وتربية كل الخلق على القسم الاول لانهم انما يربون غيرهم ليربحوا عليه اما ثوابا او ثناء والقسم الثاني هو الحق سبحانه كما قال خلقتكم لتربحوا علي لا لاربح عليكم فهو تعالى يربي ويحسن وهو بخلاف سائر المربين وبخلاف سائر المحسنين واعلم ان تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره وبيانه من وجوه **الاول** ما ذكرناه انه تعالى يربي عبيده لا لغرض نفسه بل لغرضهم وغيره يربون لغرض انفسهم لا لغرض غيرهم **الثاني** ان غيره اذا ربى فقد ربى تلك التربية يظهر النقصان في خزائن ماله وهو تعالى متعال عن النقصان والضرر كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم **الثالث** ان غيره من المحسنين اذا الح عليه الفقير ابغضه وحرمه ومنعه والحق سبحانه بخلاف ذلك كما قال عليه الصلاة والسلام ان الله يحب الملحين في الدعاء **الرابع** ان غيره من المحسنين ما لم تطلب منه الاحسان لم يعط اما الحق سبحانه فانه يعطي قبل السؤال الا ترى انه رباك حال ما كنت جنينا في رحم الام ووقاك واحسن اليك مع انك ما كان لك عقل ولا هداية **الخامس** ان غيره من المحسنين ينقطع احسانه اما بسبب الفقر او الغيبة او الموت واحسان رب العالمين لا ينقطع البتة **السادس** ان غيره من المحسنين يختص احسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم اما الحق سبحانه وتعالى فقد وصل تربيته واحسانه الى الكل كما قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فثبت انه تعالى رب العالمين ومحسن الى الخلائق اجمعين فلهذا قال تعالى في حق نفسه الحمد لله رب العالمين

الفائدة الثالثة ان الذي يحمد ويمدح ويعظم في الدنيا انما يكون كذلك لاحد وجوه اربعة اما لكونه كاملا في ذاته وفي صفاته منزها عن جميع النقائص والآفات وان لم يكن له احسان اليك واما لكونه محسنا اليك ومنعما عليك واما لانك ترجو وصول احسانه اليك في المستقبل من الزمان واما لاجل انك تكون خائفا من قهره وقدرته وكمال سطوته فهذه الحالات هي الجهات الموجبة للتعظيم وكانه سبحانه وتعالى يقول ان كنتم ممن تعظمون للكمال الذاتي فاحمدوني فاني اله العالمين وهو المراد من قوله الحمد لله وان كنتم تعظمونني للاحسان فانا رب العالمين وهو المراد من قوله الحمد لله رب العالمين وان كنتم تعظمونني للطمع في المستقبل فانا الرحمن الرحيم وان كنتم تعظمونني للخوف فانا مالك يوم الدين

الفائدة الرابعة وجوه تربية الله تعالى للعبد كثيرة غير متناهية ونحن نذكر منها امثلة **المثال الاول** انه لما وقعت قطرة النطفة من صلب الاب الى رحم الام فانظر كيف صارت علقة اولا ثم مضغة ثانيا ثم تولدت منها اعضاء مختلفة مثل العظام والغضاريف والرباطات والاوتار والاوردة والشرايين ثم اتصل البعض بالبعض ثم حصل في كل واحد منها نوع خاص من انواع القوى فحصلت القوة الباصرة في العين والسامعة في الاذن والناطقة في اللسان فسبحان من بصر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم واعلم ان كتاب التشريح لبدن الانسان مشهور وكل ذلك يدل على تربية الله تعالى للعبد **والمثال الثاني** ان الحبة الواحدة اذا وقعت في الارض فاذا وصلت نداوة الارض اليها انتفخت ولا يشق شيء من الجوانب الا من اعلاها واسفلها مع ان الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب اما الشق الاعلى فيخرج منه الجزء الصاعد من الشجرة فبعد صعوده يحصل له ساق ثم ينفصل من ذلك الساق اغصان كثيرة ثم يظهر على تلك الاغصان الانوار اولا ثم الثمار ثانيا ويحصل لتلك الثمار اجزاء مختلفة بالكثافة واللطافة وهي القشور ثم اللبوب ثم الادهان واما الجزء الغائص من الشجرة فان تلك العروق تنتهي اطرافها وتلك الاطراف تكون في اللطافة كانها مياه منعقدة ومع غاية لطافتها فانها تغوص في الارض الصلبة اليابسة واودع الله تعالى فيها قوى جاذبة تجذب الاجزاء اللطيفة من الطين الى نفسها والحكمة في كل هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج اليه العبد من الغذاء والادام والفواكه والاشربة كما قال تعالى انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا الى اخر

الاية **والمثال الثالث** انه وضع الافلاك والكواكب بان صارت اسبابا لحصول مصالح العباد فخلق الليل ليكون سببا للراحة والسكون وخلق النهار ليكون سببا للمعاش والحركة وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر واقرا قوله الم نجعل الارض مهادا والجبال اوتادا الى اخر الايات واعلم انك اذا تاملت في عجائب احوال المعادن والنبات والحيوان وآثار حكمة الرحمن في خلق الانسان قضى صريح عقلك بان آثار تربية الله تعالى كثيرة ودلائل رحمته ظاهرة لائحة وعند ذلك يظهر لك قطرة من بحار اسرار قوله الحمد لله رب العالمين

الفائدة الخامسة اضاف الحمد الى نفسه فقال الحمد لله ثم اضاف نفسه الى العالمين فقال رب العالمين والتقدير اني احب الحمد فنسبته الى نفسي بكونه ملكا ثم لما ذكرت نفسي عرفت نفسي بكوني رب العالمين ومن عرف ذاتا بصفة فانه يحاول ذكر احسن الصفات واكملها وذلك يدل على ان كونه ربا للعالمين اكمل الصفات والامر كذلك لان اكمل المراتب ان يكون تاما وفوق التمام فقولنا الله يدل على انه واجب الوجود لذاته في ذاته وبذاته وهو التمام وقوله رب العالمين معناه ان وجود كل ما سواه فائض عن تربيته واحسانه وجوده وهو المراد من قولنا انه فوق التمام

الفائدة السادسة انه يملك عبادا غيرك كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو وانت ليس لك رب سواه ثم انه يربيك كانه ليس له عبد سواك وانت تخدمه كان لك ربا غيره فما احسن هذه التربية اليس انه يحفظك بالنهار عن الآفات من غير عوض وبالليل عن المخافات من غير عوض واعلم ان الحراس يحرسون الملك كل الليلة فهل يحرسونه عن لدغ الحشرات وهل يحرسونه عن ان تنزل به البليات اما الحق سبحانه فانه يحرسه من الآفات ويصونه من المخافات بعد ان كان قد رحي في اول الليل في انواع المحظورات واقسام المحرمات والمنكرات فما اكرم هذه التربية وما احسنها اليس من التربية انه صلى الله عليه وسلم قال الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب فلهذا المعنى قال تعالى قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن ما ذاك الا الملك الجبار الواحد القهار مقلب القلوب والابصار والمطلع على الضمائر والاسرار

الفائدة السابعة قالت القدرية انما يكون تعالى ربا للعالمين ومربيا لهم لو كان محسنا اليهم ودافعا للمضار عنهم اما اذا خلق الكفر في الكافر ثم يعذبهم عليه ويلومهم بالايمان ثم يمنعهم منه لم يكن ربا لهم ولا مربيا بل كان ضارا او مرديا وقالت الجبرية انما يكون ربا ومربيا لو كانت النعم صادرة منه والالطاف فائضة من رحمته ولما كان الايمان اعظم النعم واجلها وجب ان يكون حصولها من الله تعالى ليكون ربا للعالمين ومحسنا اليهم بخلق الايمان فيهم

الفائدة الثامنة قولنا الله اشرف من قولنا رب العالمين على ما بينا ذلك بالوجوه الكثيرة في تفسير اسماء الله تعالى ثم ان الداعي في اكثر الامر يقول يا رب يا رب والسبب فيه الوجوه الكثيرة المذكورة في تفسير اسماء الله تعالى كلا بعيدها

الفصل الثالث في تفسير قوله الرحمن الرحيم وفيه فوائد

الفائدة الاولى ان الرحمن هو المنعم بما لا يتصور صدور جنسه من العباد والرحيم هو المنعم بما يتصور جنسه من العباد **حكي عن ابراهيم** بن ادهم انه قال كنت ضيفا لبعض القوم فقدم المائدة فنزل غراب وسلب رغيفا فاتبعته تعجبا فنزل في بعض التلال فاذا هو برجل مقيد مشدود اليدين والرجلين فالقى الغراب ذلك الرغيف على وجهه **وروي عن ذي النون المصري** انه قال كنت في البيت اذ وقعت زلزلة في قلبي وصرت بحيث ما ملكت نفسي فخرجت من البيت وانتهيت الى شط النيل فرايت عقربا قوية تعدو فتبعتها فوصلت الى طرف النيل فرايت ضفدعا واقفا على طرف الوادي فوثب العقرب على ظهر الضفدع فاخذ الضفدع يسبح ويذهب فركبت سفينة وتبعتها فوصل الضفدع الى الطرف الآخر من النيل ونزل العقرب من ظهره تعدو فتبعتها فرايت شابا نائما تحت شجرة ورايت افعى تقصده فلما قربت الافعى من ذلك الشاب وصلت العقرب الى الافعى فلدغتها والافعى ايضا لدغت العقرب فماتا معا وسلم ذلك الانسان منهما **وحكي** ان ولد الغراب لما يخرج من قشر البيضة يخرج من غير ريش فيكون كانه قطعة لحم احمر والغراب يفر منه ولا يقوم بتربيته ثم ان البعوض يجتمع عليه لانه يشبه قطعة لحم ميت فلما وصلت البعوض اليه التقم تلك البعوض واغتذى بها ولا يزال على هذه الحالة الى ان يقوى وينبت ريشه ويخفى ريشه فعند ذلك تعود الام عليه ولهذا السبب جاء في ادعية العرب يا رازق النعاب في عشه فظهر بهذه المثالات ان فضل الله تعالى عام واحسانه شامل ورحمته واسعة واعلم ان الحوادث على قسمين

منه ما يظن انه رحمة منه ثم انه لا يكون كذلك بل يكون في الحقيقة عذابا ونقمة ومنه ما يظن في الظاهر انه عذاب ونقمة
مع انه يكون في الحقيقة فضلا واحسانا ورحمة اما القسم الاول — فالوالد اذا اهمل ولده حتى يفعل ما يشاء
ولا يؤدبه ولا يحمله على التعليم فهذا في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة واما القسم الثاني فالوالد اذا حبس ولده في
المكتب وحمله على التعلم بالضرب فهذا في الظاهر نقمة وفي الباطن رحمة وكذلك الانسان اذا وقع في يده اكلة فاذا قطع الانسان
تلك اليد كان في الظاهر عذابا وفي الباطن راحة فالابله يغتر بالظواهر والعاقل ينظر الى السرائر اذا عرفت هذا
فكل ما في العالم من محنة وبلية والم ومشقة فهو وان كان عذابا والما في الظاهر الا انه رحمة وحكمة في الحقيقة
وكشف ما قيل في الحكمة ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالمقصود من التكاليف تطهير الارواح من العلائق
الجسمانية كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم والمقصود من خلق النار صرف الاشرار الى اعمال الابرار وجذبها
من عالم الفرار الى دار القرار كما قال سبحانه ففروا الى الله واقرب مثال لهذا الباب قصة موسى والخضر عليهما السلام
فان موسى صلى الله عليه وسلم كان يبني الحكم على ظواهر الامور واستنكر خرق السفينة وقتل الغلام وعمارة الجدار
المائل من غير اجر واما الخضر عليه السلام فانه كان يبني احكامه على الحقائق والاسرار فقال اما السفينة فكانت
لمساكين يعملون في البحر فاردت ان اعيبها وكان وراءهم ملك ياخذ كل سفينة غصبا واما الغلام فكان ابواه مؤمنين
فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا فاردنا ان يبدلهما ربهما خيرا منه زكاة واقرب رحما واما الجدار فكان لغلامين
يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما فاراد ربك ان يبلغا اشدهما ويستخرجا كنزهما فظهر بهذه القصة ان الحكيم
المحقق هو الذي يبني امره على الحقائق لا على الظواهر فاذا رايت ما يكرهه طبعك وينفر عنه عقلك فاعلم ان تحته
اسرارا خفية وحكما بالغة وان حكمته ورحمته اقتضت ذلك وعند هذا الباب يظهر لك اثر من بحار اسرار قوله
الرحمن الرحيم **الفائدة الثانية** الرحمن اسم خاص بالله تعالى والرحيم ينطلق عليه وعلى غيره فان قيل
فعلى هذا الرحمن اعظم فلم ذكر الادنى بعد ذكر الاعلى والجواب — لان الكبير العظيم لا يطلب منه الشيء اليسير الحقير
حكي ان بعضهم ذهب الى بعض الاكابر فقال جئتك لمهم يسير فقال اطلب للمهم اليسير رجلا يسيرا فكانه تعالى يقول
لو اقتصرت على ذكر الرحمن لاحتشمت عني ولتعذر عليك سؤال الامور اليسيرة ولكن كما علمتني رحمانا تطلب مني الامور
العظيمة فانا ايضا رحيم فاطلب مني شراك نعلك وملح قدرك كما قال تعالى لموسى عليه السلام يا موسى سلني حتى ملح قدرك
الفائدة الثالثة وصف نفسه بكونه رحمانا رحيما ثم انه اعطى مريم رحمة واحدة حيث قال ورحمة
منا وكان امرا مقضيا فتلك الرحمة صارت سببا لنجاتها عن توبيخ الكفار والفجار ثم انا نصفه كل يوم اربعة وثلثين
مرة انه رحمان رحيم وذلك لان الصلوات سبع عشرة ركعة ونقرا الرحمن الرحيم في كل ركعة مرتين مرة في قوله
بسم الله الرحمن الرحيم ونقرا الفاتحة رب العالمين الرحمن الرحيم مرة فلما صار ذكر الرحمة مرة واحدة سببا لخلاص مريم
عليها السلام عن المكروهات افلا يصير ذكر الرحمة هذه المرات الكثيرة طول العمر سببا لنجاة المسلمين من النار والعار
والدمار **الفائدة الرابعة** انه تعالى رحمن لانه يخلق ما لا يقدر العبد عليه ورحيم لانه يفعل ما يقدر
العبد على جنسه فكانه تعالى يقول انا رحمان لانك تسلم الي نطفة قذرة فاسلمها اليك صورة حسنة كما قال تعالى
وصوركم فاحسن صوركم ورحيم لانك تسلم الي طاعة ناقصة فاسلم اليك جنة خالصة **الفائدة
الخامسة** روي ان فتى قربت وفاته واعتقل لسانه عن شهادة ان لا اله الا الله فاتوا النبي صلى الله عليه وسلم
فاخبروه به فقام ودخل عليه وجعل يعرض عليه الشهادة وهو يتحرك ويضطرب ولا يعمل لسانه فقال النبي عليه
الصلاة والسلام اما كان يصلي اما كان يزكي اما كان يصوم فقالوا بلى فقال فهل عق والديه فقالوا بلى فقال كل ذلك
فقال عليه الصلاة والسلام هاتوا بامه فجاءت وهي عجوز عوراء فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم هلا عفوت عنه فقالت
لا اعفو لانه لطمني ففقا عيني فقال عليه الصلاة والسلام هاتوا بالحطب والنار فقالت وما تصنع بالنار والحطب
فقال عليه الصلاة والسلام احرقه بالنار بين يديك جزاء لما عمل فقالت عفوت عفوت حملته تسعة اشهر وارضعته
سنتين فاين رحمة الام فعند ذلك انطلق لسانه وذكر اشهد ان لا اله الا الله والنكتة انها كانت رحيمة وما كانت
رحمانة فلاجل ذلك القدر القليل من الرحمة ما جوزت الاحراق بالنار فالرحمن الرحيم الذي لم يتضرر بجنايات عباده
مع عنايته بعباده كيف يستجيز ان يحرق المؤمن الذي واظب على شهادة ان لا اله الا الله سبعين سنة بالنار
الفائدة السادسة لقد اشتهر ان النبي صلى الله عليه وسلم لما كسروا اسنانه قال اللهم اهد قومي

فانهم لا يعلمون وظهر ان يوم القيامة يقول امتي امتي فهذا كرم عظيم منه في الدنيا والاخرة وانما حصل فيه هذا الكرم
والاحسان لكونه رحمة كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فاذا كان اثر الرحمة الواحدة بلغ هذا المبلغ فكيف
كرم من هو رحمان رحيم وايضا روي انه عليه الصلاة والسلام قال اللهم اجعل حساب امتي على يدي ثم انه امتنع عن الصلاة
على الميت لاجل انه كان مديونا بدرهمين واخرج عائشة عن البيت بسبب الافك فكانه تعالى يقول له ان لك رحمة واحدة
وهي قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والرحمة الواحدة لا تكفي لاصلاح عالم المخلوقات فذرني وعبيدي واتركني
وامتك فاني انا الرحمن الرحيم ورحمتي لا نهاية لها ومعصيتهم متناهية والمتناهي في جنب غير المتناهي يصير فانيا فلا جرم
معاصي جميع الخلق تغرق في بحار رحمتي لاني انا الرحمن الرحيم **الفائدة السابعة** قالت القدرية كيف يكون
رحمانا رحيما من خلق الخلق للنار ولعذاب الابد وكيف يكون رحمانا رحيما من خلق الكفر في الكافر ويعذبه عليه وكيف
يكون رحمانا رحيما من امر بالايمان ثم صد ومنع عنه وقالت الجبرية اعظم انواع النعمة والرحمة هو الايمان فلو لم يكن
الايمان من الله تعالى بل كان من العبد لكان اسم الرحمن الرحيم بالعبد اولى منه بالله تعالى والله سبحانه وتعالى اعلم

الفصل الرابع في تفسير قوله تعالى مالك يوم الدين وفيه فوائد

الفائدة الاولى
قوله مالك يوم الدين اي مالك يوم البعث والجزاء وانه لا بد من الفرق بين المحسن والمسيء والمطيع والعاصي والموافق والمخالف
وذلك لا يظهر الا في يوم الجزاء كما قال تعالى ليجزي الذين اساؤوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقال تعالى
ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وقال ان الساعة اتية اكاد اخفيها
لتجزى كل نفس بما تسعى واعلم ان من سلط الظالم على المظلوم ثم انه لا ينتقم منه فذاك اما للعجز او للجهل او لكونه
راضيا بذلك الظلم وهذه الصفات الثلاث على الله تعالى محال فوجب ان ينتقم للمظلومين من الظالمين ولما لم
يحصل هذا الانتقام في دار الدنيا وجب ان يحصل في دار اخرى بعد دار الدنيا وهو المراد بقوله مالك يوم الدين
لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره **روي** انه يجاء برجل يوم القيامة فينظر في
احوال نفسه ولا يرى لنفسه حسنة البتة فياتيه النداء يا فلان ادخل الجنة بعملك فيقول يا الهي ماذا عملت
فيقول الله تعالى الست لما كنت نائما تقلبت من جنب الى جنب ليلة كذا فقلت في خلال ذلك الله ثم غلبك النوم
في الحال فنسيت ذلك اما انا فلا تاخذني سنة ولا نوم فما نسيت ذلك وايضا يؤتى برجل فتوزن حسناته وسيئاته
فتخف حسناته فتاتيه بطاقة فتثقل ميزانه فاذا فيها شهادة ان لا اله الا الله فلا يثقل مع ذكر الله غيره
واعلم ان الواجبات على قسمين حقوق الله تعالى وحقوق العباد وحقوق الله تعالى على العباد مبناها على المسامحة لانه تعالى
غني عن العالمين اما حقوق العباد فهي التي يجب الاحتراز فيها **وروي** ان ابا حنيفة كان له على بعض المجوس مال
فذهب الى داره ليطالبه به فلما وصل الى باب داره وقع على نعله نجاسة فنفض نعله فارتفعت النجاسة عن نعله
ووقعت على حائط دار ذلك المجوسي فتحير ابو حنيفة وقال ان تركتها كان ذلك سبب قبح جدار ذلك المجوسي وان حككتها
انحدر التراب من الحائط فدق الباب فخرجت الجارية فقال لها قولي لمولاك ان ابا حنيفة بالباب فخرج اليه وظنه يطالبه
بالمال فجعل يعتذر فقال ابو حنيفة دعني من هذا وذكر قصة الجدار وانه كيف السبيل الى تطهيره فقال المجوسي انا ابدا
بتطهير نفسي فاسلم في الحال والنكتة فيه ان ابا حنيفة لما احترز عن ظلم المجوسي في ذلك القدر القليل من الظلم فلاجل
تركه ذلك انتقل المجوسي من الكفر الى الايمان فمن احترز عن ذلك الظلم فكيف يكون حاله عند الله تعالى **الفائدة
الثانية** اختلف القراء في هذه الكلمة فمنهم من قرا مالك يوم الدين ومنهم من قرا ملك وحجة من قرا مالك وجوه
الاول — ان فيه حرفا زائدا فكانت قراءته اكثر ثوابا **والثاني** انه يحصل في الدنيا ملوك كثيرون اما
المالك الحق ليوم الدين فليس الا الله **الثالث** — قد يكون الملك مالكا وقد لا يكون كما ان المالك قد يكون ملكا
وقد لا يكون ملكا والمالكية قد ينفك كل واحد منهما عن الاخرى الا ان المالكية سبب لاطلاق التصرف والملكية
ليست كذلك فكان المالك اولى **الرابع** ان الملك يملك الرعية والمالك يملك العبد والعبد ادون حالا من
الرعية فوجب ان يكون القهر في المالكية اكثر منه في الملكية فوجب ان يكون المالك اعلى حالا من الملك
الخامس ان الرعية يمكنهم اخراج انفسهم عن كونهم رعية لذلك الملك باختيار انفسهم والمملوك لا يمكنه اخراج نفسه
عن كونه مملوكا لذلك المالك باختيار نفسه فثبت ان القهر في المالكية اكثر منه في الملكية **السادس** ان الملك
يجب عليه رعاية حال الرعية قال عليه الصلاة والسلام كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ولا يجب على الرعية

خدمة الملك اما المملوك فانه يجب عليه خدمة المالك وان لا يستقر في امر الا باذن مولاه حتى انه لا يصح منه القضاء
والامامة والشهادة وان نوى مولاه السفر يصير هو مسافرا وان نوى مولاه الاقامة صار هو مقيما فعلمنا ان الانقياد
والخضوع في المملوكية اتم منه فيما اذا كان رعية فهذه هي الوجوه الدالة على ان المالك اكمل من الملك وحجة من قال
ان الملك اولى من المالك وجوه الاول ـــ ان كل واحد من اهل البلد يكون مالكا اما الملك فلا يكون الا اعظم
الناس واعلاهم فكان الملك اشرف من المالك الثاني ان الامة اجمعت على ان قوله تعالى قل اعوذ برب الناس ملك
الناس لفظ الملك فيه متعين ولولا ان الملك اعلى من المالك والا لم يتعين الثالث ـــ الملك اولى لانه اقصر
فالظاهر انه يدرك من الزمان ما يدرك فيه هذه الكلمة بتمامها بخلاف المالك فانها اطول فاحتمل ان لا يجد من الزمان
ما يتم فيه هذه الكلمة هكذا نقل عن عمرو واجاب الكسائي عنه بان قال اذا شرع في ذكر هذه الكلمة فان لم يتمها
فقد بلغتها حيث عزمت عليها تطيق في الشرعيات ـــ من نوى صوم الغد قبل غروب الشمس من اليوم في ايام
رمضان لا يجزيه لانه في هذا اليوم مشتغل بصوم هذا اليوم فاذا نوى صوم الغد كان ذلك تطويلا للامل اما
اذا نوى بعد غروب الشمس يجزيه لانه وان كان ذلك تطويلا للامل الا انه خرج عن الصوم بغروب الشمس وجوز ان يموت
تلك الليلة فيقول ان لم اكن على الصوم فلا اقل من ان اكون على عزمة الصوم كذا اذا هاهنا لشرع في ذكر قوله
مالك فان تممها فذاك وان لم يقدر على اتمامها كان عازما على الاتمام وهو المراد ثم نقول ـــ يتفرع على كونه
ملكا احكام اخرى اما الاحكام المتفرعة على كونه مالكا فوجوه **الاول** ان السياسات على اربعة اقسام
سياسة الملاك وسياسة الملوك وسياسة الملائكة وسياسة ملك الملوك فسياسة الملوك اقوى من سياسة
الملاك لانه لو اجتمع عالم من المالكين فانهم لا يقاومون ملكا واحدا الا ترى ان السيد لا يملك اقامة الحد على
مملوكه عند ابي حنيفة واجمعوا على ان الملك يملك اقامة الحدود على الناس واما سياسة الملائكة فهي فوق
سياسة الملوك لان عالما من اكابر الملوك لا يمكنهم دفع سياسة ملك واحد واما سياسة ملك الملوك
فهي فوق سياسة الملائكة الا ترى الى قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له
الرحمن وقال صوابا وقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وقال في صفة الملائكة ولا يشفعون الا لمن
ارتضى فيا ايها الملوك لا تغتروا بما لكم من الملك والملك فانكم اسرى في قبضة قدرة مالك يوم الدين ويا ايها الرعية
اذا كنتم تخافون سياسة الملك افما تخافون سياسة مالك الملوك الذي هو مالك يوم الدين **الحكم الثاني**
من احكام كونه تعالى ملكا انه ملك لا يشبه سائر الملوك لانهم اذا تصدقوا انتقص ملكهم وقلت خزائنهم اما
الحق سبحانه فلا ينتقص ملكه بالعطاء والاحسان بل يزداد بيانه انه تعالى اذا اعطاك ولدا لم يتوجه حكمه الا
على ذلك الولد الواحد اما لو اعطاك عشرة من الاولاد كان حكمه وتكليفه لازما على الكل فثبت انه سبحانه
كلما كان اكثر عطاء كان اوسع ملكا **الحكم الثالث** من احكام كونه تعالى ملكا كمال الرحمة والدليل عليه
ايات احدها انه تعالى في هذه السورة لما ذكر كونه رحمانا رحيما وثانيها قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا
هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ثم قال بعده هو الله الذي لا اله الا هو الملك ثم ذكر بعده كونه قدوسا
عن الظلم والجور ثم ذكر بعده سلاما وهو الذي سلم عباده عن ظلمه وجوره ثم ذكر بعده مؤمنا وهو الذي يؤمن عبده
عن جوره وظلمه فثبت ان كونه ملكا لا يتم الا مع كمال الرحمة وثالثها قوله الملك يومئذ الحق للرحمن لما اثبت
الملك لنفسه اردفه بان وصف نفسه بكونه رحمانا يعني ان كان ثبوت الملك له في ذلك اليوم يدل على كمال القدرة
فكونه رحمانا يدل على زوال الخوف وحصول الرحمة ورابعها قوله قل اعوذ برب الناس فذكر كونه ربا للناس ثم
اردفه بكونه ملكا للناس وهذه الايات دالة على ان الملك لا يحسن ولا يكمل الا مع الاحسان والرحمة فيا ايها الملوك
اسمعوا هذه الايات وارحموا هؤلاء المساكين ولا تطلبوا مرتبة زائدة في الملك على ملك الله سبحانه **الحكم الرابع**
للملك انه يجب على الرعية طاعته فان خالفوه ولم يطيعوه وقع الهرج والمرج في العالم وحصل الاضطراب والتشويش ودعى
ذلك الى تخريب العالم وفناء الخلق فلما شاهدتم ان مخالفة الملك المجازي تفضي بكم الامر الى تخريب العالم وفناء الخلق
فانظروا الى مخالفة ملك الملوك كيف يكون تاثيرها في زوال المصالح وحصول المفاسد وتمام تقريره انه تعالى بين
ان الكفر سبب لخراب العالم قال تعالى تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وبين ان
طاعته سبب للمصالح قال تعالى وامر اهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للتقوى

فيا ايها الرعية كونوا مطيعين لملوككم ويا ايها الملوك كونوا مطيعين لملك الملوك حتى ينتظم مصالح العالم
الحكم الخامس انه لما وصف نفسه بكونه ملكا ليوم الدين اظهر للعالمين كمال عدله فقال وما ربك بظلام للعبيد
ثم بين كيفية العدل فقال ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا فظهر بهذا ان كونه ملكا ليوم الدين
انما ظهر بسبب العدل فان كان الملك المجازي عادلا كان ملكا حقا والا كان ملكا باطلا فان كان ملكا عادلا حصل من
بركة عدله الخير والراحة في العالم وان كان ملكا ظالما ارتفع الخير من العالم **يروى** ان انوشروان خرج
يوما الى الصيد فاوغل في الركض وانقطع عن عسكره واستولى عليه العطش ووصل الى بستان فلما دخل ذلك البستان
راى اشجار الرمان فقال لصبي حاضر في ذلك البستان اعطني رمانة واحدة فاعطاه رمانة فشقها واخرج حبها واعتصرها
فخرج منها ماء كثير فشربه واعجبه ذلك الرمان فعزم على ان ياخذ ذلك البستان من مالكه ثم قال لذلك الصبي اعطني
رمانة اخرى فاعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل فشربه فوجده عفصا موذيا فقال له ايها الصبي لم صار هذا الرمان
هكذا فقال الصبي لعل ملك البلد عزم على الظلم فلاجل شؤم ظلمه صار الرمان هكذا فتاب انوشروان في قلبه عن ذلك
الظلم وقال للصبي اعطني رمانة اخرى فاعطاه رمانة فعصرها فوجدها اطيب من الرمانة الاولى فقال للصبي لم بدلت
هذه الحالة فقال الصبي لعل ملك بلدنا رجع عن ظلمه فلما سمع انوشروان هذه القصة من ذلك الصبي وكانت مطابقة
لاحوال قلبه تاب بالكلية عن الظلم فلا جرم بقي اسمه مخلدا في الدنيا بالعدل حتى ان من الناس من يروي عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال ولدت في زمان الملك العادل اما الاحكام المفرعة على كونه تعالى مالكا فهي اربعة
الحكم الاول ـــ ان قراءة المالك اولى من قراءة الملك لان اقصى ما يرتجى من الملك العدل والانصاف وان ينجو الانسان
منه راسا براس اما المالك فالعبد يطلب منه الكسوة والطعام والرحمة والتربية فكانه تعالى يقول انا مالككم
فعلي طعامكم وثيابكم وثوابكم وجنتكم الحكم الثاني الملك وان كان اغنى من المالك غير ان الملك يطمع فيك
والمالك انت تطمع فيه وليست لنا طاعات ولا خيرات فلا نريد ان يطلب منا يوم القيامة انواع الطاعات والخيرات
بل نريد ان نطلب منه يوم القيامة الصفح والمغفرة واعطاء الجنة بمجرد الفضل فلهذا السبب قال الكسائي اقرا
مالك يوم الدين لان هذه القراءة هي الدالة على الفضل الكبير والرحمة الواسعة وايضا ان الملك اذا عرض عليه
العسكر لم يقبل الا من كان قوي البدن صحيح المزاج اما من كان مريضا فانه يرده ولا يعطيه شيئا من الواجب
اما المالك اذا كان له عبد اذا مرض عالجه فان ضعف اعانه وان وقع في بلاء خلصه فالقراءة بلفظ المالك
اوفق بالمذنبين والمساكين الحكم الثالث ـــ الملك له هيبة وسياسة والمالك له رافة ورحمة
واحتياجنا الى الرافة والرحمة اشد من احتياجنا الى الهيبة والسياسة **الفائدة الثالثة**
الملك عبارة عن القدرة فكونه مالكا ملكا عبارة عن القدرة وهاهنا بحث وهو انه تعالى اما ان يكون مالكا
للموجودات او للمعدومات والاول باطل لان ايجاد الموجود محال فلا قدرة له على الموجودات الا بالاعدام
وعلى هذا التقدير فلا ملك الا العدم والثاني باطل ايضا لانه يقتضي ان يكون قدرته وملكه على العدم
ويلزم ان يقال ليس لله تعالى في الموجودات مالكية ولا ملك وهذا بعيد والجواب ـــ ان الله تعالى
مالك الموجودات ومالكها بمعنى انه تعالى قادر على نقلها من الوجود الى العدم او بمعنى انه تعالى قادر على
نقلها من صفة الى صفة وهذه القدرة ليست الا لله سبحانه فالملك الحق هو الله سبحانه اذا عرفت
انه الملك الحق فنقول انه الملك ليوم الدين وذلك لان القدرة على احياء الخلق بعد موتهم ليست الا لله تعالى
والعلم بتلك الاجزاء المتفرقة من ابدان الناس ليس الا لله تعالى فاذا كان الحشر والنشر والبعث والقيامة
لا يتاتى الا بعلم متعلق بجميع المعلومات وقدرة متعلقة بكل الممكنات ثبت انه لا مالك ليوم الدين الا الله
تعالى وتمام الكلام في هذا الفصل متعلق بمسالة الحشر والنشر **فان قيل** ان المالك لا يكون مالكا للشيء
الا اذا كان المملوك موجودا والقيامة غير موجودة في الحال فلا يكون الله تعالى مالكا ليوم الدين بل الواجب ان يقال انه
مالك يوم الدين بدليل انه لو قال انا قاتل زيد فهذا اقرار ولو قال انا قاتل زيدا بالتنوين كان تهديدا او وعدا
قلنا الحق ما ذكرتموه الا ان قيام القيامة لما كان حقا لا يجوز الاخلال به في الحكمة جعل وجود القيامة
كالامر القائم في الحال الحاصل في الحال وايضا من مات فقد قامت قيامته فكانت القيامة حاصلة في الحال
فزال السؤال **الفائدة الرابعة** انه تعالى ذكر في هذه السورة من اسمائه لنفسه خمسة الله والرب

والرحمن والرحيم والملك والسبب فيه كانه يقول خلقتك اولا فانا اله ثم ربيتك بوجود النعمة فانا رب ثم عصيت فسترت عليك فانا رحمان ثم تبت فغفرت لك فانا رحيم ثم لا بد من ايصال الجزاء اليك فانا مالك يوم الدين فان قيل انه تعالى ذكر الرحمن الرحيم في التسمية مرة واحدة وفي السورة مرة ثانية فالتكرير فيهما حاصل وغير حاصل في الاسماء الثلاثة فما الحكمة قلنا التقدير كانه قيل اذكروني اله ورب مرة واحدة واذكروني رحمان رحيم مرتين ليعلموا ان العناية بالرحمة اكثر منها بسائر الامور ثم لما بين الرحمة المضاعفة فكانه قال لا تغتروا بذلك فاني مالك يوم الدين ونظيره قوله غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول **الفائدة الخامسة** قالت القدرية ان كان خالق اعمال العباد هو الله تعالى امتنع القول بالثواب والعقاب والجزاء لان الثواب للرجل على ما لم يعمل عبث وعقابه على ما لم يعمل ظلم وعلى هذا التقدير فيبطل كونه مالكا ليوم الدين وقالت الجبرية لو لم يكن اعمال العباد بتقدير الله تعالى وترجيحه والا لم يكن مالكا ولما اجمع المسلمون على كونه مالكا للعباد واعمالهم علمنا انه خالق لها ومقدر

الفصل الخامس في تفسير قوله اياك نعبد واياك نستعين وفيه فوائد **الفائدة الاولى** العبادة عبارة عن الفعل الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير وهو ماخوذ من قولهم طريق معبد اي مذلل واعلم ان قوله نعبد معناه لا نعبد احدا سواك والدليل على هذا الحصر وجوه **الاول** ان العبادة عبارة عن نهاية التعظيم فهي لا تليق الا بمن صدر عنه غاية الانعام واعظم وجوه الانعام الحياة التي تفيد المكنة من الانتفاع وخلق المنتفع به واليه الاشارة بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم فالمرتبة الاولى وهي الحياة التي تفيد المكنة من الانتفاع والاشارة اليه بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم واما المرتبة الثانية فاليها الاشارة بقوله هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ولما كانت المصالح الحاصلة في هذا العالم السفلي انما تنتظم بالحركات الفلكية على سبيل اجراء العادة لا جرم اتبعه بقوله ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم فثبت بما ذكرناه ان كل النعم حاصلة بايجاد الله تعالى فوجب ان لا تحسن العبادة الا لله سبحانه فلهذا المعنى قال اياك نعبد ولان قوله اياك نعبد تفيد الحصر **الوجه الثاني** في دلائل هذا الحصر والتعيين وذلك لانه تعالى سمى نفسه ههنا بخمسة اسماء الله والرب والرحمن والرحيم والمالك ليوم الدين وللعبد احوال ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل اما الماضي فقد كان معدوما محضا كما قال تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وكان ميتا فاحياه الله تعالى كما قال تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وكان جاهلا فعلمه كما قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون فالعبد انما انتقل من العدم الى الوجود ومن الموت الى الحياة ومن العجز الى القدرة ومن الجهل الى العلم لاجل ان الله سبحانه كان قديما ازليا فبقدرته الازلية وعلمه الازلي احدثه ونقله من العدم الى الوجود فهو الاله لهذا المعنى واما الحال الحاضر للعبد فحاجته شديدة لانه كلما كان معدوما ما كان محتاجا الى الرب الرحيم اما لما دخل في الوجود انفتحت عليه ابواب الحاجات وحصلت عنده اسباب الضرورات فقال الله تعالى انا الاله لاجل اني اخرجتك من العدم الى الوجود ان انفتحت عليه ابواب الحاجات وحصلت عنده اسباب الضرورات فقال الله تعالى اما العبد ان صرت موجودا فقد كثرت حاجاتك فانا رب رحمان رحيم واما الحال المستقبلة للعبد وهي حال ما بعد الموت والصفة المتعلقة بتلك الحالة هي قوله مالك يوم الدين فصارت هذه الصفات الخمسة من صفات الله تعالى متعلقة بهذه الاحوال الثلاثة للعبد فظهر ان جميع مصالح العبد في الماضي والحاضر والمستقبل لا تتم ولا تكمل الا بالله تعالى وفضله واحسانه فلما كان الامر كذلك وجب ان لا يشتغل العبد بعبادة شيء الا بعبادة الله تعالى فلا جرم قال العبد اياك نعبد واياك نستعين على سبيل الحصر **الوجه الثالث** في دليل هذا الحصر هو انه قد دل الدليل القاطع على وجوب كونه قادرا عالما محسنا جوادا حكيما كريما واما كون غيره كذلك فمشكوك فيه لانه لا اثر يضاف الى الطبع والفلك والكواكب والعقل والنفس الا ويحتمل اضافته الى قدرة الله تعالى ومع هذا الاحتمال صار ذلك الاثر مشكوكا فيه فثبت ان العلم بكونه تعالى معبودا للخلق علم يقيني واما كونه معبودا للخلق فهو امر مشكوك فيه والاخذ باليقين اولى من الاخذ بالشك فوجب طرح المشكوك فيه والاخذ بالمعلوم فعلى هذا لا معبود الا الله تعالى فلهذا المعنى قال اياك نعبد واياك نستعين **والوجه الرابع** وهو ان العبودية ذلة ومهانة الا انه كلما كان المولى اشرف واعلا كانت العبودية اهنا وامرا ولما كان الله تعالى اشرف الموجودات واعلاها كانت عبوديته اولى من عبودية غيره

وايضا قدرة الله تعالى اعلا من قدرة غيره وعلمه اكمل من علم غيره ووجوده افضل من وجود غيره فوجب القطع بان عبوديته اولى من عبودية غيره فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين **الوجه الخامس** ان كل ما سوى الواجب لذاته يكون ممكنا لذاته وكلما كان ممكنا لذاته كان محتاجا فقيرا والمحتاج مشغول بحاجة نفسه فلا يمكنه القيام بدفع الحاجة عن الغير فالشيء ما لم يكن غنيا في ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره والغني لذاته هو الله تعالى فدافع الحاجات هو الله تعالى فمستحق العبادات هو الله تعالى فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين **الوجه السادس** استحقاق العبادة يستدعي قدرة الله تعالى بان يمسك سماء بلا اعانة وارضا بلا دعامة ويسير الشمس والقمر ويسكن القطبين ويخرج من السحاب تارة النار وهو البرق وتارة الهواء وهو الريح وتارة الماء وهو المطر واما في الارض فتارة يخرج الماء من الحجر وهو ظاهر وتارة يخرج الحجر من الماء وهو الجمد ثم جعل في الارض اجساما مقيمة لا تسافر وهي الجبال واجساما مسافرة لا تقيم وهي الانهار وخسف بقارون فجعل الارض فوقه ورفع محمدا عليه الصلاة والسلام فجعل قاب قوسين تحته وجعل الماء نارا على قوم فرعون قال اغرقوا فادخلوا نارا وجعل النار بردا وسلاما على ابرهيم ورفع موسى فوق الطور فقوله اخلع نعليك ورفع الطور على موسى وقومه قال ورفعنا فوقكم الطور وغرق الدنيا من التنور اليابسة لقوله تعالى وفار التنور وجعل البحر يبسا لموسى عليه السلام فمن كانت قدرته هكذا كيف يسوي في العبادة بينه وبين غيره من الجمادات او النبات او الحيوان او الانسان او الملك او الفلك فان التسوية بين الناقص والكامل والنفيس والخسيس تدل على الجهل والسفه **الفائدة الثانية** قوله تعالى اياك نعبد يدل على انه لا معبود الا الله تعالى ومتى كان الامر كذلك ثبت انه لا اله الا الله فقوله اياك نعبد واياك نستعين يدل على التوحيد المحض واعلم ان المشركين طوائف وذلك لان كل من اثبت شريكا لله تعالى فذلك الشريك اما ان يكون جسما واما ان لا يكون اما الذين اثبتوا شريكا جسمانيا فذلك الشريك اما ان يكون من الاجسام السفلية او من الاجسام العلوية اما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام السفلية فذلك الجسم اما ان يكون مركبا او بسيطا اما المركب فاما ان يكون من المعادن او النبات او من الحيوان او من الانسان اما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام المعدنية فهم يتخذون الاصنام اما من الاحجار او من الذهب والفضة ويعبدونها واما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام النباتية فهم الذين اتخذوا شجرة معينة معبودا لانفسهم واما الذين اتخذوا الشركاء من الحيوان فهم الذين اتخذوا العجل الها واما الذين اتخذوا الشركاء من الناس فهم الذين قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله واما الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام البسيطة فهم الذين يعبدون النار وهم المجوس واما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام العلوية فهم الذين يعبدون الشمس والقمر وساير الكواكب ويضيفون السعادة والنحوسة اليها وهم اكثر المنجمين واما الذين اثبتوا الشركاء لله تعالى من غير الاجسام فهم ايضا طوائف **الطائفة الاولى** الذين قالوا مدبر العالم هو النور والظلمة وهؤلاء هم المانوية والثنوية **والطائفة الثانية** الذين قالوا الملائكة عبارة عن الارواح الفلكية ولكل اقليم روح معين من الارواح الفلكية يدبره ولكل نوع من انواع هذا العالم روح فلكي يدبره فيتخذون لتلك الارواح صورا وتماثيل ويعبدونها وهؤلاء هم عبدة الملائكة **والطائفة الثالثة** الذين قالوا للعالم الهان احدهما خير والاخر شرير وقالوا مدبر هذا العالم هو الله تعالى وابليس وهما اخوان فكل ما في العالم من الخيرات فهو من الله تعالى وكل ما فيه من الشرور فهو من ابليس اذا عرفت هذه التفاصيل فنقول كل من اثبت لله تعالى شريكا فانه لا بد وان يكون معتقدا على عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه اما طلب النفع او فرارا من ضرر واما الذين اصروا على التوحيد وابطلوا القول بالشركاء والاضداد ولم يعبدوا الا الله تعالى ولم يلتفتوا الى غير الله سبحانه فكان رجاؤهم بالله وخوفهم من الله ورغبتهم في الله ورهبتهم من الله فلا جرم لم يعبدوا الا الله تعالى ولم يستعينوا الا بالله سبحانه فلهذا قالوا اياك نعبد واياك نستعين فكان قوله اياك نعبد واياك نستعين قائما مقام قوله لا اله الا الله واعلم ان الذكر المشهور ان يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقد دللنا على ان قولنا الحمد لله يدخل فيه معنى قولنا سبحان الله لان قولنا سبحان الله يدل على كونه كاملا تاما في ذاته وقوله الحمد لله يدل على كونه مكملا متمما لغيره والشيء لا يكون مكملا متمما لغيره الا اذا كان قبل ذلك تاما كاملا في ذاته فثبت ان قولنا الحمد لله دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ولما قال الحمد لله اثبت جميع انواع الحمد لله سبحانه ذكر ما جرى

مجرى العلة لاثبات جميع انواع الحمد لله فوصفه بالصفات الخمس فهي التي لاجلها يتم مصالح العبد في الاوقات الثلاثة على ما بينا ولما بين ذلك ثبت صحة قولنا سبحان الله والحمد لله ثم ذكر بعده قوله واياك نستعين ومعناه ان الله اعلا واجل واكبر من ان يتم مقصود من المقاصد وغرض من الاغراض الا باعانة الله تعالى وتوفيقه واحسانه هذا هو المراد من قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فثبت ان سورة الفاتحة من اولها الى اخرها منطبقة على ذلك الذكر وان هذه السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل للمراتب الخمس المذكورة في تلك السورة **الفائدة الثالثة** قال اياك نعبد فقدم قوله اياك على قوله نعبد ولم يقل نعبدك وفيه وجوه **احدها** انه تعالى قدم ذكر نفسه لينبه العابد على ان المعبود هو الله الحق فلا يتكاسل في التعظيم ولا يلتفت يمينا وشمالا لا يحكى ان واحدا من المصارعين الاستاذين صارع رستاقيا جلفا فصرع الرستاقي ذلك الاستاذ مرارا فقيل للرستاقي انه فلان الاستاذ فانصرع في الحال منه وما ذاك الا لاحتشامه فكذا ههنا عرفه ذاته اولا حتى يحصل العبادة مع الحشمة فلا يمتزج بالغفلة **وثانيها** ان ثقلت عليك الطاعات وصعبت عليك العبادات من القيام والركوع والسجود فاذكر اولا قوله اياك لتذكرني وتحضر في قلبك معرفتي فاذا ذكرت جلالي وعظمتي وعزتي وعلمت اني مولاك وانك عبدي سهلت عليك تلك العبادة ومثاله ان من اراد حمل الجسم الثقيل تناول قبل ذلك ما يزيد قوة وشدة فالعبد لما اراد حمل التكاليف الشاقة الشديدة تناول اولا معجون معرفة الربوبية من مستوفة قوله اياك نعبد حتى يقوى على حمل ثقل العبودية ومثال اخر وهو ان العاشق الذي يضرب لاجل معشوقه في حضرة معشوقه يسهل عليه ذلك الضرب فكذا ههنا اذا شاهد جمال اياك سهل عليه تحمل ثقل العبودية **وثالثها** انه تعالى قال ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فالنفس اذا مسها طائف من الشيطان من الكسل والغفلة والبطالة تذكروا حضرة جلال الله تعالى من مشرق قوله اياك نعبد فيصيرون مبصرين مستعدين لاداء العبادة والطاعات **ورابعها** انك اذا قلت نعبدك فبدات اولا بذكر عبادة نفسك ولم تذكر ان تلك العبادة لمن فيحتمل ان ابليس يقول ان هذه العبادة للاجسام او للاصنام او للشمس والقمر اما اذا غيرت هذا الترتيب وقلت اولا اياك ثم قلت ثانيا نعبد كان قولك اولا صريحا بان المقصود والمعبود هو الله تعالى فكان هذا ابلغ في التوحيد وابعد عن احتمال الشرك **وخامسها** هو ان القديم الواجب لذاته متقدم في الوجود على المحدث الممكن لذاته فوجب ان يكون ذكره متقدما على جميع الاذكار فلهذا قدم قوله اياك على قوله نعبد ليكون ذكر الحق متقدما على ذكر الخلق **وسادسها** قال بعض المحققين من كان نظره في وقت النعمة على المنعم لا على النعمة كان نظره في وقت البلاء على المبلي لا على البلاء وحينئذ يكون غارقا في كل الاوقات في معرفة الحق سبحانه وكل من كان كذلك كان ابدا في اعلى مراتب السعادات اما من كان نظره في وقت النعمة الى النعمة لا الى المنعم كان نظره في وقت البلاء على البلاء لا الى المبلي فكان غارقا في كل الاوقات في الاشتغال بغير الله تعالى فكان ابدا في الشقاوة لانه في وقت وجدان النعمة يكون خائفا من زوالها فكان في العذاب وفي وقت فوات النعمة كان مبتلى بالخوف والنكال فكان في محض السلاسل والاغلال ولهذا التحقيق قال لامة موسى عليه السلام اذكروا نعمتي ثم قال لامة محمد عليه الصلاة والسلام اذكروني اذكركم اذا عرفت هذا فنقول انما قدم قوله اياك على قوله نعبد حتى يكون مستغرقا في مشاهدة نور جلال اياك ومتى كان الامر كذلك كان في وقت اداء العبادة مستقرا في عين الفردوس كما قال تعالى لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت له سمعا وبصرا **وسابعها** لو قيل نعبدك لم يفد نفي عبادتهم لغيره لانه لا امتناع في ان نعبد الله ونعبد غير الله كما هو دأب المشركين اما لما قال اياك نعبد افاد انهم يعبدونه ولا يعبدون غير الله تعالى **وثامنها** ان هذه النون نون العظمة فكانه قيل له متى كنت خارج الصلاة فلا تقل نحن ولو كنت في الف الف من العبيد اما لما اشتغلت بالصلاة واظهرت العبودية لنا فقل نعبد ليظهر للكل ان كل من كان عبدا لنا كان ملك الدنيا والاخرة **وتاسعها** لو قال اياك اعبد لكان ذلك تكبرا ومعناه اني انا العابد اما لما قال اياك نعبد كان معناه اني واحد من عبيدك فالاول تكبر والثاني تواضع ومن تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله فان قال قائل جميع ما ذكرتم قائم مقام قوله الحمد لله مع انه قدم فيه ذكر الحمد على ذكر الله والجواب ان قولنا الحمد يحتمل ان يكون لله ولغيره فاذا قلت الحمد لله فقد تقيد الحمد بان يكون لله تعالى اما لو قدم نعبد احتمل ان يكون لله واحتمل ان يكون لغير الله وذلك كفر والنكتة ان الحمد لما جاز لغير الله في ظاهر الامر كما جاز لله لا جرم حسن تقديم الحمد اما ههنا فالعبادة لما لم تجز لغير الله لا جرم قدم قوله اياك نعبد واياك نستعين فتعين الصرف للعبادة فلا يبقى في الكلام احتمال ان تقع العبادة لغير الله تعالى **الفائدة الرابعة**

لقائل ان يقول النون في قوله نعبد اما ان يكون نون الجمع او نون التعظيم والاول باطل لان الشخص الواحد لا يكون جمعا والثاني باطل لان عند اداء العبودية اللائق بالانسان ان يذكر نفسه بالعجز والذلة لا بالعظمة والرفعة واعلم انه يمكن الجواب عنه من وجوه كل واحد من تلك الوجوه يدل على حكمة بالغة فالوجه الاول ان المراد من هذا النون نون الجمع وهو تنبيه على ان الاولى بالانسان ان يؤدي الصلاة بالجماعة واعلم ان فائدة الصلاة بالجماعة معلومة في موضعها ويدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام التكبيرة الاولى في صلاة الجماعة خير من الدنيا وما فيها فنقول لو اكل الانسان الثوم او البصل فليس له ان يحضر الجماعة لئلا يتأذى منه انسان فكانه تعالى يقول هذه الطاعة التي لها هذا الثواب العظيم لا يفي ثوابها بان يتأذى احد من المسلمين برائحة الثوم والبصل فاذا كان هذا الثواب لا يفي بذلك فكيف يفي بايذاء المسلم وكيف يفي بالغيبة والنميمة والسعاية الوجه الثاني ان الرجل ان كان يصلي بالجماعة فيقول نعبد والمراد منه ذلك الجمع وان كان يصلي وحده كان المراد اني اعبدك والملائكة معي في العبادة وكان المراد بقوله نعبد هو وجميع الملائكة الذين يعبدون الله تعالى والوجه الثالث ان المؤمنين اخوة فلو قال اياك اعبد لكان قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة غيره اما اذا قال اياك نعبد كان قد ذكر عبادة نفسه وعبادة جميع المؤمنين شرقا وغربا فكانه سعى في اصلاح مهمات سائر المؤمنين واذا فعل ذلك قضى الله تعالى مهماته لقوله عليه الصلاة والسلام من قضى لمسلم حاجة قضى الله له جميع حاجاته الوجه الرابع كانه تعالى قال للعبد لما اثنيت علينا بقولك الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وفوضت الينا جميع محامد الدنيا والاخرة فقد عظم عندنا قدرك وتمكنت منزلتك في حضرتنا فلا تقتصر على اصلاح مهماتك وحدك ولكن اصلح حوائج المسلمين فقل اياك نعبد واياك نستعين الوجه الخامس كان العبد يقول الهي ما بلغت عبادتي الى حيث استحق ان اذكرها وحدها لانها ممزوجة بجهات التقصير ولكني اخلطها بعبادة جميع العابدين واذكر الكل بعبارة واحدة واقول اياك نعبد وههنا مسألة شرعية وهو ان الرجل اذا باع من غيره عشرة من العبيد فالمشتري اما ان يقبل الكل او لا يقبل واحدا منها اما انه ليس له ان يقبل البعض دون البعض في تلك الصفقة كذا ههنا اذا قال العبد اياك نعبد فقد عرض على حضرة الله تعالى جميع عبادة العابدين فلا يليق بكرمه ان يميز البعض على البعض ويقبل البعض دون البعض اما ان يرد الكل وهو غير جائز لان قوله اياك نعبد دخل فيه عبادات الملائكة والانبياء والاولياء واما ان يقبل الكل وحينئذ تصير عبادة هذا القائل مقبولة بقبول عبادة غيره والله تعالى اعلم والتقدير كان العبد يقول الهي ان لم تكن عبادتي مقبولة لا تردني لاني لست بوحيد في هذه العبادة بل نحن كثيرون فان لم استحق الاجابة والقبول فانا اتشفع اليك بعبادات سائر المتعبدين فاجبني **الفائدة الخامسة** اعلم ان من عرف فوائد العبادة طاب له الاشتغال بها وثقل عليه الاشتغال بغيرها وبيانه من وجوه **الاول** ان الكمال محبوب بالذات واكمل احوال الانسان واقواها في كونها سعادة اشتغاله بعبادة الله تعالى فانه يستنير قلبه بنور الله ويتشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة ويتجمل اعضاؤه بجمال خدمة الله تعالى وهذه الاحوال اشرف المراتب الانسانية والدرجات البشرية واذا كان حصول هذه الاحوال اعظم السعادات الانسانية في الحال وهي موجبة ايضا لاكمل السعادات في الزمان المستقبل فمن وقف على هذه الاحوال زال عنه ثقل العبادات وعظمت حلاوتها في قلبه **الثاني** ان العبادة امانة بدليل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان واداء الامانة واجب عقلا وشرعا بدليل قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واداء الامانة صفة من صفات الكمال وهي محبوبة بالذات ولان اداء الامانة من احد الجانبين سبب لاداء الامانة من الجانب الثاني قال بعض الصحابة رايت اعرابيا اتى باب المسجد فنزل عن ناقته وتركها ودخل المسجد فصلى بالسكينة والوقار ودعا بما شاء فتعجبنا فلما خرج لم يجد الناقة فقال الهي اديت امانتك فاين امانتي قال الراوي فزدنا تعجبا فلم يمكث حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده فسلم الناقة اليه والنكتة انه لما حفظ امانة الله تعالى حفظ الله سبحانه امانته وهو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام لابن عباس يا غلام احفظ الله في الخلوات تحفظ في الفلوات **الثالث** ان الاشتغال بالعبادة انتقال من عالم الغرور الى عالم السرور ومن الاشتغال بالخلق الى حضرة الحق وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة **يحكى** عن ابي حنيفة ان حية سقطت من السقف فتفرق الناس وكان ابو حنيفة في الصلاة فلم يشعر بها ووقعت الاكلة في بعض اعضاء عبد الله بن الزبير فاحتاجوا الى قطع ذلك العضو فلما شرع في الصلاة قطعوا منه ذلك العضو ولم يشعر به وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يشرع في الصلاة وكانوا يسمعون من صدره ازيزا كازيز المرجل

ومن استبعد هذا فليقرأ قوله تعالى فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن فإن النسوة لما غلب على قلوبهن جمال يوسف عليه السلام وصلن بتلك الغلبة إلى حيث قطعن أيديهن وما شعرن بذلك فإذا جاز هذا في حق البشر فلأن يجوز عند استيلاء عظمة الله تعالى على القلب أولى ولأن من دخل على ملك مهيب فربما مر به أبوه وأخوه وهو ينظر إليهم ولا يعرفهم لأجل أن استيلاء هيبة ذلك الملك يمنع القلب عن الشعور بهم فإذا جاز هذا في حق ملك مخلوق مجازي فلأن يجوز في حق خالق العالم كان أولى ثم قال أهل التحقيق العبادة لها ثلاث درجات **الدرجة الأولى** أن يعبد الله تعالى طمعاً في الثواب أو هرباً من العقاب وهذا هو المسمى بالعبادة وهذه الدرجة نازلة جداً لأن معبوده في الحقيقة هو ذلك الثواب وقد جعل الحق وسيلة إلى نيل ذلك المطلوب فمن جعل المطلوب بالذات شيئاً من أحوال الخلق وجعل الحق وسيلة إليه فهو خسيس جداً **والدرجة الثانية** أن يعبد الله لأجل أن يتشرف بعبادته أو يتشرف بقبول تكاليفه أو يتشرف بالانتساب إليه وهذه الدرجة أعلا من الأولى إلا أنها أيضاً ليست كاملة لأن المقصود بالذات غير الله تعالى **والدرجة الثالثة** أن يعبد الله تعالى لكونه إلهاً وخالقاً ولكونه عبداً له والإلهية توجب الهيبة والعزة والعبودية توجب الخضوع والذلة وهذا أعلا المقامات وأشرف الدرجات وهذا هو المسمى بالعبودية وإليه الإشارة بقول المصلي في أول الصلاة أصلي لله فإنه لو قال أصلي لثواب الله أو للهرب من عقابه فسدت صلاته واعلم أن العبادة والعبودية مقام عال شريف ويدل عليه وجوه **الأول** قوله تعالى في آخر سورة الحجر ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين والاستدلال بها من وجوه الأول أنه قال واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فأمر محمداً صلى الله عليه وسلم بالمواظبة على العبادة إلى أن يأتيه الموت ومعناه أنه لا يجوز له الإخلال بالعبادة في شيء من الأوقات وذلك يدل على غاية جلالة أمر العبادة وثانيها أنه قال ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون ثم إنه أمره بأربعة أشياء التسبيح وهو قوله فسبح والتحميد وهو قوله بحمد ربك والسجود وهو قوله وكن من الساجدين والعبادة وهي قوله واعبد ربك حتى يأتيك اليقين وهذا يدل على أن العبادة تزيل ضيق القلب وتفيد انشراح الصدر وما ذاك إلا لأن العبادة توجب الرجوع من الخلق إلى الخالق وذلك يوجب زوال ضيق القلب **الآية الثانية** في شرف العبودية قوله تعالى سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى فلولا أن العبودية أشرف المقامات وإلا لما وصفه الله تعالى بهذه الصفة في أعلا مقامات المعارج ومنهم من قال العبودية أشرف من الرسالة لأن بالعبودية ينصرف من الخلق إلى الحق وبالرسالة ينصرف من الحق إلى الخلق وأيضاً بسبب العبودية ينعزل عن التصرفات وبسبب الرسالة يقبل على التصرفات واللائق بالعبد الانعزال عن التصرفات وأيضاً فإن العبد يتكفل المولى بإصلاح مهماته والرسول هو المتكفل بإصلاح مهمات الأمة وشتان ما بينهما **الآية الثالثة** في شرف العبودية أن عيسى أول ما نطق قال إني عبد الله فصار ذكره لهذه الكلمة سبباً لطهارة أمه وبراءتها ولبراءة وجوده عن الطعن وصار مفتاحاً لكل الخيرات ودافعاً لكل الآفات وأيضاً فلما كان أول كلام عيسى ذكر العبودية كان عاقبته الرفعة كما قال تعالى إني متوفيك ورافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا **والنكتة** أن الذي ادعى العبودية بالقول دفع إلى الجنة فالذي يدعيها بالعمل ستين سنة كيف يبقى محروماً عن الجنة **الآية الرابعة** قوله تعالى لموسى عليه السلام إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني أمره بعد التوحيد بالعبودية لأن التوحيد أصل والعبودية فرع والتوحيد شجرة والعبودية ثمرة ولا قوام لأحدهما إلا بالآخر فهذه الآيات دالة على شرف العبودية وأما المعقول فظاهر وذلك لأن العبد محدث ممكن الوجود لذاته فلولا تأثير قدرة الحق فيه لبقي في ظلمة العدم وفي فناء الفناء ولم يحصل له الوجود فضلاً عن كمالات الوجود فلما تعلقت قدرة الحق به وفاضت عليه آثار جوده وإيجاده حصل له الوجود وكمالات الوجود ولا معنى لكونه مقدوراً لقدرة الحق ولكونه متعلق إيجاد الحق إلا العبودية فكل شرف وكمال وبهجة وفضيلة ومسرة ومنقبة حصلت للعبد فإنما حصل بسبب العبودية فثبت أن العبودية مفتاح الخيرات وعنوان السعادات وهو مطالع الدرجات وينبوع الكرامات فلهذا السبب قال إياك نعبد وإياك نستعين وكان علي رضي الله تعالى عنه يقول كفى بي عزاً أن أكون لك عبداً وكفى بي شرفاً أن تكون لي رباً اللهم إني وجدتك إلهاً كما أردت فاجعلني عبداً كما أردت **الفائدة السادسة** اعلم أن المقامات محصورة في مقامين معرفة الربوبية ومعرفة العبودية وعند اجتماعهما يحصل العهد المذكور في قوله وأوفوا

بعهدي أوف بعهدكم أما معرفة الربوبية فكمالها مذكور في قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فكون العبد منتقلاً من العدم السابق إلى الوجود يدل على كونه إلهاً وحصول الخيرات والسعادات للعبد حال وجوده يدل على كونه رحماناً رحيماً وأحوال معاد العبد تدل على كونه مالك يوم الدين وعند الإحاطة بهذه الصفة حصلت معرفة الربوبية على أقصى الغايات وبعدها جاءت معرفة العبودية ولها مبدأ وكمال وأول وآخر أما مبدؤها وأولها فهو الاشتغال بالعبودية وهو المراد بقوله إياك نعبد وأما كمالها فهو أن يعرف العبد أنه لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله فعند ذلك يستعين بالله في تحصيل كل المطالب وذلك هو المراد من قوله وإياك نستعين ولما تم الوفاء بعهد الربوبية وبعهد العبودية ترتب عليه طلب الفائدة والثمرة وهو قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وهذا ترتيب شريف رفيع عال يمتنع في المعقول حصول ترتيب آخر أشرف منه **الفائدة السابعة** لقائل أن يقول قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله مذكور على لفظ الغيبة وقوله إياك نعبد وإياك نستعين انتقال من لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب فما الفائدة فيه قلنا فيه وجوه **الأول** أن المصلي كان أجنبياً عند الشروع في الصلاة فلا جرم أثنى على الله تعالى بألفاظ الغيبة إلى قوله يوم الدين ثم إنه تعالى كأنه قال له حمدتني وأقررت بكوني إلهاً رباً رحماناً رحيماً مالكاً ليوم الدين فنعم العبد أنت فرفعنا الحجاب وأبدلنا البعد بالقرب فتكلم بالمخاطبة وقل إياك نعبد **الوجه الثاني** أن أحسن السؤال ما وقع على سبيل المشافهة ألا ترى أن الأنبياء عليهم السلام لما سألوا ربهم شافهوا بالسؤال فقالوا ربنا ظلمنا أنفسنا وربنا اغفر لنا ورب هب لي ورب أرني والسبب فيه أن الرد من الكريم على سبيل المشافهة والمخاطبة بعيد وأيضاً فالعبادة خدمة والخدمة في الحضور أولى **الوجه الثالث** أن من أول السورة إلى قوله إياك نعبد ثناء والثناء في الغيبة أولى ومن قوله إياك نعبد إلى آخر السورة دعاء والدعاء في الحضور أولى **الوجه الرابع** العبد لما شرع في الصلاة وقال نويت أن أصلي تقرباً إلى الله تعالى فنوى حصول القربة ثم إنه ذكر بعد هذه النية أنواعاً من الثناء على الله تعالى واقتضى كرم الله إجابته في تحصيل تلك القربة فنقله من مقام الغيبة إلى مقام الحضور فقال إياك نعبد وإياك نستعين واعلم أنه ثبت بالدلائل العقلية أنه لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله ولا قدرة على طاعة الله إلا بتوفيق الله ويدل عليه وجوه من العقل والنقل أما العقل فمن وجوه **الأول** أن القادر متمكن من الفعل والترك على السوية فما لم يحصل المرجح لم يحصل الرجحان وذلك المرجح ليس من العبد وإلا لعاد الطلب فهو من الله تعالى فثبت أن العبد لا يمكنه الإقدام على الفعل إلا بإعانة الله تعالى **الثاني** أن جميع الخلائق يطلبون الدين الحق والاعتقاد الصدق مع استوائهم في القدرة والعقل والجد والطلب ففوز البعض بدرك الحق لا يكون إلا بإعانة معين وما ذاك المعين إلا الله سبحانه لأن ذلك المعين لو كان بشراً أو ملكاً لعاد الطلب فيه **والثالث** أن الإنسان قد يطلب الشيء مدة مديدة ولا يأتي به في أثناء حال أو وقت يأتي به ويقدم عليه ولا يتفق له تلك الحالة إلا إذا وقعت في قلبه داعية جازمة تدعوه إلى ذلك الفعل فإلقاء تلك الداعية في القلب وإزالة الدواعي المعارضة لها ليست إلا من الله تعالى ولا معنى للإعانة إلا ذلك وأما النقل فيدل عليه آيات أولها قوله وإياك نستعين وثانيها قوله استعينوا بالله وقد اضطربت الجبرية والقدرية في الآية أما الجبرية فقالوا لو كان العبد مستقلاً بالفعل لما كان في الاستعانة في الفعل فائدة وأما القدرية فقالوا الاستعانة إنما تحسن لو كان العبد متمكناً من أصل الفعل فطلب الإعانة من الغير أما إذا لم يقدر على الفعل لم يكن للاستعانة فائدة وعندي أن القدرة لا تؤثر في الفعل إلا مع الداعية الجازمة فالإعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية وإزالة الداعية الصارفة ولنذكر ما في هذه الكلمة من اللطائف والفوائد الفائدة الأولى لقائل أن يقول الاستعانة على العمل إنما تحسن قبل الشروع في العمل وههنا ذكر قوله إياك نعبد ثم ذكر عقيبه وإياك نستعين فما الحكمة فيه والجواب من وجوه **الأول** كأنه يقول شرعت في العبادة فأستعين بك على إتمامها فلا تمنعني من إتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغيرها **الثاني** كأن الإنسان يقول يا إلهي إني أتيت بنفسي إلا أن لي قلباً يفر مني فأستعين بك في إحضاره وكيف وقد قال عليه الصلاة والسلام قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن فدل ذلك على أن الإنسان لا يمكنه إحضار القلب إلا بإعانة الله تعالى **الثالث** لا أريد في الإعانة غيرك لا جبريل ولا ميكائيل بل أريدك وحدك واقتدي في هذا المذهب بالخليل عليه السلام لأنه لما قيد النمرود يديه ورجليه ورماه في النار جاءه جبريل وقال له هل لك من حاجة فقال أما إليك فلا فقال سله فقال حسبي من سؤالي علمه بحالي بل ربما أزيد على الخليل عليه السلام

في هذا الباب وذلك لانه قيد يداه ورجلاه لا عين واما انا مقيد الرجلين ولا احركهما وعيني فلا انظر بهما واذني فلا اسمع بهما ولساني فلا اتكلم به وكان الخليل مشرفا على نار نمرود وانا مشرف على نار جهنم فكما لم يرض الخليل عليه السلام ان يرى معينا فكذلك لا اريد عونا غيرك فاياك نعبد واياك نستعين فكانه يقول انت بفعل الخليل وزدت عليه فنحن نزيد ايضا في الجزاء لانه ثمة قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على ابرهيم واما انت فقد نجيناك من النار واوصلناك الى الجنة وزدناك سماع الكلام القديم ورؤية الموجود القديم وكما انا قلنا لنار النمرود يا نار كوني بردا وسلاما على ابرهيم فكذلك نقول لنار جهنم جز يا مومن فقد اطفا نورك لهبي **الرابع** اياك نستعين اي لا استعين بغيرك وذلك لان ذلك الغير لا يمكنه اعانتي الا اذا اعنته على تلك الاعانة فاذا كانت اعانة الغير لا تتم الا باعانتك فلنقطع هذه الواسطة ولنقتصر على اعانتك **الوجه الخامس** قوله اياك نعبد يقتضي حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله تعالى وذلك يورث العجب فاردف بقوله واياك نستعين ليدل على ان الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد بل انما حصلت باعانة الله تعالى فالمقصود من ذكر قوله واياك نستعين ازالة العجب وافناء تلك النخوة والكبر

الفصل السادس في قوله اهدنا الصراط المستقيم وفيه فوايد

الفايدة الاولى لقايل ان يقول المصلي لا بد وان يكون مومنا وكل مومن مهتد والمصلي مهتد فاذا قال اهدنا كان جاريا مجرى ان من حصلت الهداية له وهو يطلب الهداية فكان هذا طلبا لتحصيل الحاصل وانه محال والعلماء اجابوا عنه من وجوه **الاول** المراد منه صراط الاولين في تحمل المشاق العظيمة لاجل مرضاة الله تعالى يحكى ان نوحا عليه السلام كان يضرب في كل يوم كذا مرات بحيث يغشى عليه وكان يقول في كل مرة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فان قيل ان رسولنا صلى الله عليه وسلم ما قال ذلك الا مرة واحدة وهو كان يقول كل يوم مرات فلزم ان يقال ان نوحا كان افضل منه عليهما الصلاة والسلام والجواب لما كان المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب تلك الفضيلة من الله تعالى والرسول عليه الصلاة والسلام كان يقرا فاتحة الكتاب في كل يوم كذا مرة كان تكلم الرسول عليه الصلاة والسلام في هذه الكلمة اكثر من تكلم نوح عليه السلام بها **والوجه الثاني** في الجواب ان كل العلماء بينوا ان في كل خلق من الاخلاق طرفي افراط وتفريط وهما مذمومان والحق هو الوسط ويتاكد ذلك بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وذلك الوسط هو العدل والصواب فالمومن بعد ان عرف الله تعالى بالدليل صار مومنا مهتديا اما بعد حصول هذه الحالة فلا بد من معرفة العدل الذي هو الخط الوسط بين طرفي الافراط والتفريط في الاعمال الشهوية وفي كيفية انفاق المال فالمومن يطلب من الله تعالى ان يهديه الى الصراط المستقيم الذي هو الوسط بين طرفي الافراط والتفريط في كل الاخلاق وفي كل الاعمال فعلى هذا التفسير فالسوال زايل **الوجه الثالث** ان المومن اذا عرف الله تعالى بدليل واحد فلا موجود من اقسام الممكنات الا وفيه دلالة على وجود الله تعالى وعلمه وقدرته وجوده ورحمته وحكمته وربما يصح دين الانسان بالدليل الواحد وبقي غافلا عن ساير الدلايل فقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم معناه عرفنا يا الهنا ما في كل شيء من كيفية دلالته على ذاتك وصفاتك وقدرتك وعلمك وعلى هذا التقدير فالسوال زايل **الوجه الرابع** انه تعالى قال وانك لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض وقال ايضا لمحمد عليه الصلاة والسلام وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه وذلك الصراط المستقيم هو ان يكون الانسان معرضا عما سوى الله تعالى مقبلا بكلية قلبه وفكره وذكره على الله تعالى فقوله اهدنا الصراط المستقيم المراد ان يهديه الله تعالى الى الصراط المستقيم الموصوف بالصفة المذكورة **مثاله** ان يصير بحيث لو امر بذبح ولده لاطاع كما فعل ابرهيم عليه السلام • ولو امر بان ينقاد ليذبحه غيره لاطاع كما فعله اسماعيل عليه السلام • ولو امر بان يلقي نفسه في البحر لاطاع كما فعله يونس عليه السلام • ولو امر بان يتلمذ لمن هو اعلم منه بعد بلوغه في المنصب الى اعلى الغايات لاطاع كما فعله موسى عليه السلام مع الخضر عليه السلام • ولو امر بان يصبر على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على القتل والتفريق نصفين لاطاع كما فعله يحيى بن زكريا عليه السلام • فالمراد بقوله اهدنا الصراط المستقيم هو الاقتداء بانبياء الله تعالى في الصبر على الشدايد والثبات عند نزول البلاء ولا شك ان هذا مقام شديد بل لا اذكر الخلق لا طاقة لهم به الا انا نقول ايها الناس لا تخافوا ولا تحزنوا فلا يضيق امر دين الله تعالى الا اتسع لان في هذه الاية ما يدل على اليسر والسهولة لانه تعالى لم يقل صراط الذين ضربوا وقتلوا بل قال انعمت عليهم فلتكن نيتك عند قراءة هذه الاية يا الهي ان والدي رايته ارتكب الكباير كما ارتكبها واقدم على المعاصي

كما اقدمت عليها ثم رايته لما قرب موته تاب واناب فحكمت له بالنجاة من النار والفوز بالجنة فهو ممن انعمت عليه بان وفقته للتوبة ثم انعمت عليه بان قبلت توبته فانا اقول اهدنا الى مثل ذلك الصراط المستقيم طلبا منه لمرتبة التايبين فاذا وجدتها فاطلب الاقتداء بدرجات الانبياء عليهم السلام فهذا تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم **الوجه الخامس** كان الانسان يقول في الطرق كثرة الاحباب يدعونني الى طريق والاعداء الى طريق ثان والشيطان الى طريق ثالث وكذا القول في الشهوة والغضب والحقد والحمية وكذا القول في التعطيل والتشبيه والجبر والقدر والارجاء والوعيد والرفض والخروج والعقل ضعيف والعمر قصير والصناعة طويلة والتجربة خطر والقضاء عسير وقد تحيرت في الكل فاهدني الى طريق اخرج منه الى الجنة والمستقيم السوي الذي لا غلط فيه **يحكى** عن ابرهيم بن ادهم انه كان يسير الى بيت الله فاذا اعرابي على ناقة له فقال يا شيخ الى اين فقال ابرهيم الى بيت الله تعالى قال كانك مجنون لا ارى لك مركبا ولا زادا والسفر طويل فقال ابرهيم ان لي مراكب كثيرة ولكنك لا تراها قال وما هي قال اذا نزلت علي بلية ركبت مركب الصبر واذا نزلت علي نعمة ركبت مركب الشكر واذا نزل بي قضاء ركبت مركب الرضا واذا دعتني النفس الى شيء علمت ان ما بقي من العمر اقل مما مضى فقال الاعرابي سر باذن الله فانت الراكب وانا الراجل **الوجه السادس** قال بعضهم الصراط المستقيم الاسلام وقال بعضهم القران وقال بعضهم لا يصح لان قوله صراط الذين انعمت عليهم بدل على الصراط المستقيم واذا كان كذلك كان التقدير اهدنا صراط من انعمت عليهم من المتقدمين ومن تقدمنا من الامم ما كان لهم القران والاسلام واذا بطل ذلك ثبت ان المراد اهدنا صراط المحقين المستحقين للجنة وانما قال الصراط ولم يقل السبيل ولا الطريق وان كان الكل واحدا ليكون لفظ الصراط مذكرا لصراط جهنم فيكون الانسان على مزيد خوف وخشية **القول الثاني** في تفسير اهدنا اي ثبتنا على الهداية التي وهبتها منا ونظيره قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا فكم من عالم وقعت شبهة ضعيفة في خاطره فزاغ وذل وانحرف عن الدين القويم والمنهج المستقيم والله تعالى اعلم **الفايدة الثانية** لقايل ان يقول لم قال اهدنا ولم يقل اهدني والجواب عنه من وجهين احدهما ان الدعاء مهما كان اعم كان الى الاجابة اقرب كان بعض العلماء يقول لتلامذته اذا قرأتم في خطبة السبق فقولوا ورضي الله تعالى عنك وعن جماعة المسلمين ان ذكرتني في قولك عنك والا فلا حرج ولكن اياك ان تنساني في قولك وعن جماعة المسلمين لان قوله رضي الله عنك تخصيص بالدعاء فيجوز ان لا يقبل اما قوله وعن جماعة المسلمين فلا بد وان يكون في المسلمين من يستحق الاجابة فاذا اجاب الله تعالى الدعاء في البعض فهو اكرم من ان يرده في الباقي ولهذا السبب قالوا السنة اذا اراد ان يذكر دعاء ان يصلي اولا على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يذكر ذلك الدعاء ثم يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثانيا لان الله تعالى يجيب الداعي في صلاته على النبي صلى الله عليه وسلم ثم اذا اجيب في طرفي دعايه امتنع ان يرده في وسطه والثاني قال النبي صلى الله عليه وسلم ادعوا الله بالسنة ما عصيتموه بها قالوا يا رسول الله من لنا بتلك الالسنة قال يدعو بعضكم لبعض لانك ما عصيت بلسانه وهو ما عصى بلسانك والثالث كانه تعالى يقول ايها العبد الست قلت في اول السورة الحمد لله وما قلت احمد الله فذكرت اولا حمد جميع الحامدين فكذلك في وقت الدعاء اشركهم فقل اهدنا الرابع كان العبد يقول سمعت رسولك يقول الجماعة رحمة والفرقة عذاب فلما اردت تحميدك ذكرت حمد الجميع فقلت الحمد لله ولما ذكرت العبادة ذكرت عبادة الجميع فقلت اياك نعبد ولما ذكرت الاستعانة ذكرت استعانة الجميع فقلت واياك نستعين فلا جرم لما طلبت الهداية طلبتها للجميع فقلت اهدنا الصراط المستقيم ولما طلبت الاقتداء طلبت الاقتداء بالصالحين فقلت صراط الذين انعمت عليهم ولما طلبت الفرار من المردودين فررت عن الكل فقلت غير المغضوب عليهم ولا الضالين فلما لم افارق الانبياء والصالحين في الدنيا فارجو ان لا افارقهم في القيامة كما قال تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا **الفايدة الثالثة** اعلم ان اهل الهندسة قالوا الخط المستقيم اقصر خط بين نقطتين والحاصل ان الخط المستقيم اقصر من جميع الخطوط المعوجة فكان العبد يقول اهدنا الصراط المستقيم لوجوه الاول انه اقرب الخطوط واقصرها وانا عاجز فلا يليق بضعفي الا الطريق المستقيم والثاني ان المستقيم واحد وما عداه معوجة وبعضها يشبه بعضا في الاعوجاج فيشتبه الطريق اما المستقيم فلا يشابهه غيره فكان ابعد عن الخوف واقرب الى الامان والثالث الطريق المستقيم يوصل الى المقصود والمعوج لا يوصل اليه والرابع المستقيم لا يتغير والمعوج يتغير فلهذه الاسباب سال الصراط المستقيم والله سبحانه وتعالى اعلم

الفصل السابع في قوله صراط الذين انعمت عليهم وفيه فوائد **الفائدة الاولى** في حد النعمة وقد اختلف فيه فمنهم من قال انها عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من قال المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان قالوا وانما زدنا هذا القيد لان النعمة يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لا يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه يجوز ان يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذنب والعقاب فاي امتناع في اجتماعهما الا ترى ان الفاسق يستحق بانعامه الشكر والذم بمعصية الله تعالى فلا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك ولنرجع الى تفسير الحد المذكور فنقول اما قولنا المنفعة فلان المضرة المحضة لا تكون نعمة وقولنا المفعول على جهة الاحسان لانه لو كان نفعا وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به فلا يكون نعمة وكذلك لو احسن الى جاريته ليربح عليها اذا عرفت حد النعمة فيتفرع عليه فروع **الفرع الاول** اعلم ان كل ما يصل الى الخلق من النفع ومن دفع الضر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة اقسام احدها نعمة تفرد الله سبحانه بايجادها نحو ان خلق ورزق وثانيها نعمة وصلت الينا من جهة غير الله تعالى في ظاهر الامر وفي الحقيقة فهي ايضا انما وصلت من الله تعالى وذلك لانه تعالى هو الخالق لتلك النعمة والخالق لذلك المنعم والخالق لداعية الانعام بتلك النعمة في قلب ذلك المنعم الا انه تعالى لما اجرى تلك النعمة على يد ذلك العبد كان ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكر لي ولوالديك الي المصير فبدا بنفسه تنبيها على ان انعام الخلق لا يتم الا بانعام الله تعالى وثالثها نعم وصلت من الله تعالى الينا وهي طاعاتنا لانه لولا ان الله سبحانه وفقنا للطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعذار عنا والا لما وصلنا الى شيء منها فظهر بهذا التقرير ان جميع النعم في الحقيقة من الله تعالى **الفرع الثاني** ان اول نعم الله تعالى على العباد هو ان خلقهم احياء ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فهو ان الشيء لا يكون نعمة الا اذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ولا يمكن الانتفاع به الا عند حصول الحياة فان الجماد والميت لا يمكنه ان ينتفع بشيء فثبت ان اصل جميع النعم هي الحياة واما النقل فهو انه تعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم قال عقيبه هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا فبدا بذكر الحياة وثنى بذكر الاشياء التي ينتفع بها وذلك يدل على ان اصل جميع النعم هو الحياة **الفرع الثالث** اختلفوا في انه هل لله تعالى نعمة على الكافر ام لا فقال بعض اصحابنا ليس لله تعالى على الكافر نعمة وقالت المعتزلة لله تعالى على الكافر نعمة دينية ونعمة دنيوية واحتج الاصحاب على صحة قولهم بالقران والمعقول اما القران فايات احداها صراط الذين انعمت عليهم وذلك لانه لو كان لله تعالى على الكافر نعمة لكانوا داخلين تحت قوله انعمت عليهم ولو كان كذلك لكان قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم طلبا لصراط الكفار وذلك باطل فثبت بهذه الاية انه ليس لله تعالى على الكافر نعمة فان قالوا ان قوله الصراط المستقيم يدفع ذلك قلنا ان قوله صراط الذين انعمت عليهم بدل من قوله الصراط المستقيم فكان التقدير اهدنا صراط الذين انعمت عليهم وحينئذ يعود المحذور المذكور والاية الثانية قوله ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين واما المعقول فهو ان نعم الدنيا في مقابلة عذاب الاخرة على الدوام قليلة كالقطرة في البحر ومثل هذا لا يكون نعمة بدليل ان من جعل السم في الحلواء لم يعد النفع الحاصل منه نعمة لاجل ان ذلك النفع حقير في مقابلة ذلك الضرر الكثير فكذا هاهنا واما الذين قالوا ان لله تعالى على الكافر نعما كثيرة فقد احتجوا بايات الله تعالى احداها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء فنبه انه يجب على الكل طاعة الله تعالى لمكان هذه النعم العظيمة وثانيها قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم وثالثها قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ورابعها قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور وقول ابليس لعنه الله تعالى ولا تجد اكثرهم شاكرين ولو لم يحصل النعمة لم يلزم من الشكر ولم يلزم من عدم اقدامهم على الشكر محذور لان الشكر لا يمكن الا عند حصول النعمة **الفائدة الثانية** قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم يدل على امامة ابي بكر رضي الله تعالى عنه لانا ذكرنا ان تقدير الاية اهدنا صراط الذين انعمت عليهم والله تعالى قد بين في الاية الاخرى ان الذين انعم الله عليهم من هم وهو قوله اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا ولا شك ان راس الصديقين ورئيسهم ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه فكان معنى الاية ان الله تعالى امرنا ان نطلب الهداية التي كان عليها ابو بكر وسائر الصديقين ولو كان ابو بكر رضي الله

ظالما لما جاز الاقتداء به فثبت بما ذكرناه دلالة هذه الاية على امامة ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه **الفائدة الثالثة** قوله انعمت عليهم يتناول كل من كان لله تعالى عليه نعمة وهذه النعمة اما ان يكون المراد منها نعمة الدنيا او نعمة الدين ولما بطل هذا ثبت ان المراد منه نعمة الدين فنقول كل نعمة دينية سوى الايمان فهي مشروطة بحصول الايمان واما النعمة التي هي الايمان فيمكن حصولها خاليا عن سائر النعم الدينية وهذا يدل على ان المراد من قوله انعمت عليهم هو نعمة الايمان فرجع حاصل القول في قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم انه طلب لنعمة الايمان واذا ثبت هذا الاصل فنقول يتفرع عليه احكام **الاول** انه لما ثبت ان المراد من هذه النعمة نعمة الايمان ولفظ الاية صريح في ان الله تعالى هو المنعم بهذه النعمة ثبت ان الخالق للايمان والمعطي للايمان هو الله تعالى وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ولان الايمان اعظم النعم فلو كان الفاعل هو العبد لكان انعام العبد اشرف واعلى من انعام الله تعالى ولو كان كذلك لما حسن من الله تعالى ان يذكر انعامه في معرض التعظيم **الحكم الثاني** يجب ان لا يبقى المومن مخلدا في النار لان قوله انعمت عليهم مذكور في معرض التعظيم لهذا الانعام ولو لم يكن له اثر في دفع العقاب المؤبد لكان قليل الفائدة فما كان يحسن من الله تعالى ذكره في معرض التعظيم **الحكم الثالث** دلت الاية على انه لا يجب على الله تعالى رعاية المصالح والاصلح في الدين لانه لو كان الارشاد واجبا على الله تعالى لم يكن ذلك انعاما لان اداء الواجب لا يكون انعاما وحيث سماه الله تعالى انعاما علمنا انه غير واجب **الحكم الرابع** لا يجوز ان يكون المراد بالانعام الاقدار على الايمان لان الله تعالى اقدر المكلف عليه فارشده اليه وازاح اعذاره وعلله عنه لان كل ذلك حاصل في حق الكفار فلما خص الله تعالى بعض المكلفين بهذا الانعام مع ان الاقدار وازاحة العلل حاصل في حق الكل علمنا ان المراد من الانعام ليس هو الاقدار عليه وازاحة الموانع عنه **الفصل الثامن في قوله** غير المغضوب عليهم ولا الضالين وفيه فوائد **الفائدة الاولى** المشهور ان المغضوب عليهم هم اليهود لقوله تعالى من لعنه الله وغضب عليه والضالون هم النصارى لقوله تعالى قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل وقيل هذا ضعيف لان منكري الصانع والمشركين اخبث دينا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز منهم اولى بل الاولى ان يحمل المغضوب عليهم على كل من اخطا في الاعمال الظاهرة وهم الفساق ويحمل الضالون على كل من اخطا في الاعتقاد لان اللفظ عام والتقييد خلاف الاصل ويحتمل ان يقال المغضوب عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وذلك لانه تعالى بدا بذكر المومنين والثناء عليهم في خمس ايات من اول البقرة ثم اتبعه بذكر الكفار وهو المراد من قوله ان الذين كفروا ثم اتبعهم بذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يقول امنا فكذا هاهنا بدا بذكر المومنين وهو قوله انعمت عليهم ثم اتبعهم بذكر الكفار وهو قوله غير المغضوب عليهم ثم اتبعه بذكر المنافقين وهو قوله ولا الضالين **الفائدة الثانية** لما حكم الله تعالى عليهم بكونهم ضالين امتنع كونهم مومنين والا لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا وذلك محال والمفضي الى المحال محال والله تعالى اعلم **الفائدة الثالثة** قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل على ان احدا من الملائكة والانبياء عليهم السلام ما اقدم على عمل يخالف قول الذين انعم الله عليهم ولا على اعتقاد يخالف اعتقاد الذين انعم الله عليهم لانه لو صدر عنه ذلك لكان قد ضل عن الحق لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولو كانوا ضالين لما جاز الاقتداء بهم والاهتداء بطريقهم ولكانوا خارجين عن قوله انعمت عليهم ولما كان ذلك باطلا علمنا بهذه الاية عصمة الانبياء والملائكة عليهم السلام **الفائدة الرابعة** الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام واعلم ان هذا على الله تعالى محال لكن هاهنا قاعدة كلية وهي ان جميع الاعراض النفسانية اعني الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والغيرة والتكبر والاستهزاء لها اوائل ولها غايات ومثاله الغضب فان اوله غليان دم القلب وغايته ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب في حق الله تعالى لا يحمل على اوله الذي هو غليان دم القلب بل على غايته الذي هو ارادة الاضرار وايضا الحياء له اول وهو انكسار يحصل في النفس وله غرض وهو ترك الفعل فلفظ الحياء في حق الله تعالى يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب **الفائدة الخامسة** قالت المعتزلة غضب الله تعالى عليهم يدل على كونهم فاعلين للقبائح باختيارهم والا كان غضب الله عليهم ظلما من الله عليهم وقال اصحابنا لما ذكر غضب الله عليهم واتبعه بذكر كونهم ضالين دل ذلك على ان غضب الله تعالى عليهم علة لكونهم ضالين وحينئذ يكون صفة الله تعالى مؤثرة في صفة العبد اما لو قلنا ان كونهم ضالين يوجب غضب الله تعالى عليهم لزم ان تكون صفة العبد مؤثرة في صفة الله تعالى وذلك محال **الفائدة السادسة** ان السورة مشتملة على الحمد لله والثناء عليه والمدح له واخرها مشتمل على الذم

للمعرضين عن الايمان به والاقرار بطاعته وذلك يدل على ان مطلع الخيرات وعنوان السعادات هو الاقبال على الله تعالى ومطلع الافات وراس المخافات هو الاعراض عن الله تعالى والبعد عن طاعته والاجتناب عن خدمته **الفائدة السابعة** دلت هذه الاية على ان المكلفين ثلاث فرق اهل الطاعة واليهم الاشارة بقوله انعمت عليهم واهل البغي والعدوان وهو المراد بقوله غير المغضوب عليهم واهل الجهل في دين الله واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين فان قيل لم قدم ذكر العصاة على ذكر الكفرة قلنا لان كل احد يحترز عن الكفر اما قد لا يحترز عن الفسق فكان اهم فقدم لهذا السبب **الفائدة الثامنة** في الاية سؤال وهو ان غضب الله انما تولد عن علمه بصدور القبيح والجناية عنه فهذا العلم اما ان يقال انه قديم او محدث فان كان هذا العلم قديما فلم خلقه ولم اخرجه من العدم الى الوجود مع علمه بانه لا يستفيد من دخوله في الوجود الا العذاب الدائم ولان من كان غضبانا على الشيء كيف يعقل اقدامه على ايجاده وعلى تكوينه واما ان كان ذلك العلم حادثا كان الباري محلا للحوادث ولانه يلزم ان يفتقر احداث ذلك العلم الى سبق علم اخر ويتسلسل وهو محال وجوابه يفعل الله ما يشا ويحكم ما يريد **الفائدة التاسعة** وفي الاية سؤال اخر وهو ان من انعم الله تعالى عليه امتنع ان يكون مغضوبا عليه وان يكون من الضالين فلما ذكر قوله انعمت عليهم فما الفائدة في ان ذكر عقيبه غير المغضوب عليهم ولا الضالين والجواب ان الايمان انما يكمل بالرجا والخوف كما قال عليه الصلاة والسلام لو وزن خوف المومن ورجاوه لاعتدلا فقوله صراط الذين انعمت عليهم يوجب الرجا الكامل وقوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين يوجب الخوف الكامل وحينئذ يقوى الايمان بركنيه وطرفيه وينتهي الى حد الكمال **الفائدة العاشرة** في الاية سؤال اخر ما الحكمة في انه تعالى جعل المقبولين طائفة واحدة وهم الذين انعم الله عليهم والمردودين فريقين المغضوب عليهم والضالين والجواب ان الذين كملت نعم الله تعالى عليهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فهولاء هم المرادون بقوله انعمت عليهم وان اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه الاية وان اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وهذا اخر كلامنا في تفسير كل واحد من ايات هذه السورة على التفصيل والله تعالى الهادي

القسم الثاني في تفسير مجموع هذه السورة

وفيه فصول **الفصل الاول** اعلم ان عالم الدنيا عالم الكدورة وعالم الاخرة عالم الصفا فالاخرة بالنسبة الى الدنيا كالاصل بالنسبة الى الفرع وكالجسم بالنسبة الى الظل وكل ما في الدنيا فلا بد له في الاخرة من اصل والا كان كالسراب الباطل والخيال العاطل وكل ما في الاخرة فلا بد له في الدنيا من مثال والا كان كالشجرة بلا ثمرة ومدلول بلا دليل فعالم الروحانيات عالم الاضواء والانوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ولا شك ان الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد ان يكون منها واحد هو اشرفها واعلاها واكملها وابهاها ويكون ما سواه في طاعته وتحت امره ونهيه كما قال تعالى ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وايضا فلا بد في الدنيا من شخص واحد هو اشرف اشخاص هذا العالم واكملها واعلاها وابهاها ويكون كل ما سوى هذا العالم في طاعته وامره ونهيه فالمطاع الاول مطاع في عالم الروحانيات والمطاع الثاني مطاع في عالم الجسمانيات فذلك مطاع العالم الاعلا وهذا مطاع العالم الاسفل ولما ذكرنا ان عالم الجسمانيات كالفرع لعالم الروحانيات وكالاثر وجب ان يكون بين هذين المطاعين ملاقاة ومقارنة ومجانسة فالمطاع في عالم الروحانيات هو المصدر والمطاع في عالم الاجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكي والمظهر هو الرسول البشري وبهما يتم امر السعادات في الاخرة والدنيا اذا عرفت هذا فنقول كمال حال الرسول البشري انما يظهر في الدعوة الى الله وهذه الدعوة انما تتم بامور سبعة ذكرها الله تعالى في خاتمة سورة البقرة وهي قوله والمومنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله ويندرج في احكام الرسل قوله لا نفرق بين احد من رسله فهذه الاربعة متعلقة بمعرفة المبدا وهي معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها ما يتعلق بمعرفة العبودية وهو مبني على امرين احدهما المبدا والثاني الكمال والمبدا هو قوله تعالى وقالوا سمعنا واطعنا لان هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب الى الله تعالى واما الكمال فهو التوكل على الله تعالى والالتجاء بالكلية الى الله وهو قوله تعالى غفرانك ربنا وهو قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية والالتجاء بالكلية الى الله تعالى وطلب الرحمة والمغفرة منه ثم اذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الاصلين المذكورين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى حضرة الملك والاستعداد للذهاب الى المعاد

وهو المراد من قوله واليك المصير وظهر من هذا ان المراتب ثلاثة المبدا والوسط والمعاد اما المبدا فانه يكمل معرفته بمعرفة امور اربعة وهي معرفة الله تعالى والملائكة والكتب والرسل واما الوسط فانما يكمل معرفته بمعرفة امرين احدهما سمعنا واطعنا نصيب عالم الاحسان وغفرانك نصيب عالم الارواح واما النهاية فهي انما تتم بامر واحد وهو قوله واليك المصير فابتدا الامر باربعة في الوسط صار باثنين وفي النهاية صار واحدا ولما تمت هذه المراتب السبعة في المعرفة تفرع عليها سبع مراتب في الدعا والتضرع **فاولها** قوله ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا وضد النسيان هو الذكر كما قال تعالى يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وقوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت وقوله تذكروا فاذا هم مبصرون وقوله تعالى واذكر اسم ربك وهذا الذكر انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم **وثانيها** قوله ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ورفع الاصر والاصرار والثقل يوجب الحمد وذلك انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين **وثالثها** قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وذلك اشارة الى كمال رحمته وهو قوله الرحمن الرحيم **ورابعها** قوله واعف عنا لانك انت المالك للقضا والحكومة في يوم الدين وهو قوله مالك يوم الدين **وخامسها** قوله تعالى واغفر لنا لانا في الدنيا عبدناك واستعنا بك في كل المهمات وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين **وسادسها** قوله وارحمنا لانا طلبنا الهداية منك في قولنا اهدنا الصراط المستقيم **وسابعها** قوله تعالى انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع المذكورة في اخر سورة البقرة ذكرها محمد صلى الله عليه وسلم في عالم الروحانيات عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج فاض اثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة فمن قراها في صلاته صعدت هذه الانوار من المظهر الى المصدر كما نزلت هذه الانوار في عهد محمد عليه الصلاة والسلام من المصدر الى المظهر فلهذا السبب قال عليه الصلاة والسلام الصلاة معراج المومن

الفصل الثاني في مداخل الشيطان

اعلم ان المداخل التي ياتي الشيطان من قبلها في الاصل ثلاثة الشهوة والهوى والغضب فالشهوة بهيمية والغضب سبعية والهوى شيطانية فالشهوة افة لكن الغضب اعظم منها والغضب افة لكن الهوى اعظم منه وقوله تعالى ينهى عن الفحشا المراد اثار الشهوة وقوله المنكر المراد منه اثار الغضب وقوله والبغي المراد منه اثار الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظالما لنفسه وبالغضب يصير ظالما لغيره وبالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة جلال الله ولهذا قال الظلم ثلاثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم عسى الله تعالى ان يتركه فالظلم الذي لا يغفر هو الشرك بالله سبحانه والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا والظلم الذي عسى الله تعالى ان يتركه هو ظلم الانسان نفسه فمنشا الظلم الذي لا يغفر هو الهوى ومنشا الظلم الذي لا يترك هو الغضب ومنشا الظلم الذي عسى الله تعالى ان يتركه هو الشهوة ثم لها نتائج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة والعجب والكبر نتيجة الغضب والكفر والبدعة نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه الستة في بني ادم تولد منها سابع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما ان الشيطان هو النهاية في الاشخاص المذمومة فلهذا السبب ختم الله تعالى مجامع الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله تعالى ومن شر حاسد اذا حسد كما ختم مجامع خبائث الشيطانية بالوسوسة وهو قوله تعالى يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس فليس في بني ادم اشر من الحسد كما انه ليس في الشياطين اشر من الوسواس بل قيل الحاسد اشر من ابليس لان ابليس **روي** انه اتى باب فرعون فقرع الباب فقال فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت الها لما جهلتني فلما دخل قال له فرعون اتعرف في الارض اشر مني ومنك قال نعم الحاسد وبالحسد وقعت في هذه المحنة اذا عرفت هذا فنقول اصول الاخلاق القبيحة هي تلك الثلاثة والاولاد والنتائج هي هذه السبعة المذكورة فانزل الله تعالى سورة الفاتحة وهي سبع ايات لحسم هذه الافات السبع ايضا اصل سورة الفاتحة هي التسمية وفيها الاسما الثلاثة وهي في مقابلة تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسما الثلاثة الاصلية والايات السبع التي هي الفاتحة في مقابلة الاخلاق السبعة ثم ان جملة القران كالنتائج والشعب من الفاتحة وكذا جميع الاخلاق الذميمة كالنتائج والشعب من تلك السبعة فلا جرم القران كله كالعلاج لجميع الاخلاق الذميمة اما بيان الامهات الثلاثة في مقابلة الامهات الثلاثة فنقول ان من عرف الله تعالى وعرف انه لا اله الا هو تباعد عنه شيطان الهوى لان الهوى اله سوى الله تعالى يعبد بدليل قوله تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى لموسى عليه السلام يا موسى خالف هواك فاني ما خلقت

خلقنا انا دعني في ملكي الا الهوى ومن عرف انه رحمن لم يغضب لان منشا الغضب طلب الولاية والولاية للرحمن
لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن ومن عرف انه رحيم وجب ان يتشبه به في كونه رحيما فاذا صار رحيما لم يظلم
نفسه ولم يلطخها بالافعال البهيمية واما الالاء السبعة فهي مقابلة الايات السبعة وقبل ان نخوض في
بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة اخرى وهي انه تعالى ذكر تلك الاسما الثلاثة المذكورة في التسمية في نفس السورة
وذكر معها اسمين اخرين وهما الرب والمالك والرب قريب من الرحيم والمالك قريب من الرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ
الحق للرحمن فذكر هذه الاسما الثلاثة الملك الرب الاله فلهذا السبب ختم الله تعالى اخر سورة القران عليها والتقدير
كانه قيل ان اتاك الشيطان من قبل الشهوة فقل اعوذ برب الناس وان اتاك من قبل الغضب فقل ملك الناس
وان اتاك من قبل الهوى فقل اله الناس ولنرجع الى بيان معارضة تلك السبعة فنقول من قال الحمد لله فقد
شكر الله واكتفى بالحاصل فزالت شهوته ومن عرف انه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبخله فيما وجد فاندفعت
عنه افة الشهوة بولديها بهذه الاية ومن عرف انه مالك يوم الدين بعد ان عرف انه الرحمن الرحيم زال
غضبه ومن قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول وعجبه بالثاني فاندفعت عنه افة الغضب
بولديها واذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه سلطان الهوى واذا قال صراط الذين انعمت عليهم
زال عنه كفره وشبهته واذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت
ان هذه الايات السبعة دافعة لتلك الاخلاق القبيحة السبعة **الفصل الثالث**
في تقرير ان سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه من معرفة المبدا
والوسط والمعاد اعلم ان قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقرير ان المعتمد في اثبات الصانع في
القران هو الاستدلال بخلقة الانسان على ذلك الا ترى ان ابراهيم عليه السلام قال ربي الذي يحيي ويميت وقال
في موضع اخر الذي خلقني فهو يهدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذي اعطى كل شي خلقه ثم هدى وقال في موضع اخر
ربكم ورب ابائكم الاولين وقال تعالى في اول سورة البقرة يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم
لعلكم تتقون وقال في اول ما انزله على محمد عليه الصلاة والسلام اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق
فهذه الايات الست تدل على انه تعالى استدل بخلقة الانسان على وجود الصانع واذا تاملته في القران وجدت
هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا واعلم ان هذا الدليل كما هو في نفسه دليل فكذلك هو في نفسه انعام عظيم
فهذه الحالة من حيث انها تعرف العبد وجود الاله دليل ومن حيث انه نفع عظيم وصل من الله تعالى الى العبد
انعام فلاجرم انه دليل من وجه وانعام من وجه والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى ايقاعه انعاما فهو يستحق الحمد
وحدوث بدن الانسان كذلك وذلك لان تولد الاعضا المختلفة الطبايع والصور والاشكال من النطفة
المتشابهة الاجزا لا يمكن الا اذا قصد الخالق ايجاد تلك الاعضا على تلك الصور والطبايع فحدوث هذه الاعضا يدل
على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على المقدورات قصد بحكم رحمته واحسانه خلق هذه الاعضا على الوجه المطابق
لمصالحنا الموافق لمنافعنا ومتى كان الامر كذلك كان الامر مستحقا للحمد والثنا فقوله الحمد لله يدل على وجود الصانع
وعلمه وعلى قدرته ورحمته وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثنا والتعظيم فكان قولنا الحمد لله دالا على جملة هذه
المعاني واما قوله رب العالمين فهو يدل على ان ذلك الاله واحد وان كل العالمين ملكه وملكه وليس في العالم
اله سواه ولا معبود غيره واما قوله الرحمن الرحيم فيدل على ان الاله الواحد الذي لا اله سواه هو موصوف
بكمال الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وعند الموت وبعد الموت واما قوله مالك يوم الدين فيدل
على ان من لوازم حكمته ورحمته ان يحصل بعد هذا اليوم يوم اخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسي ويظهر فيه الانتصاف
للمظلومين من الظالمين ولو لم يحصل هذا البعث والحشر لقدح ذلك في كونه رحمانا رحيما اذا عرفت هذا ظهر ان
قوله تعالى الحمد لله يدل على وجود الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل على
رحمته في الدنيا وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته بسبب خلق الدار الاخرة والى ها هنا تم ما يحتاج
اليه من معرفة الربوبية اما قوله اياك نعبد الى اخر السورة فهو اشارة الى الامور التي لا بد من معرفتها في
تقرير العبودية وهي محصورة في نوعين الاعمال التي ياتي بها العبد والاثار المتفرعة على تلك الاعمال اما الاعمال
التي ياتي بها العبد فلها ركنان احدهما اتيانه بالعبادة واليه الاشارة بقوله اياك نعبد والثاني علمه بانه

لا يمكنه الاتيان بها الا باعانة الله تعالى واليه الاشارة بقوله واياك نستعين وها هنا ينفتح البحر الواسع في الجبر
والقدر واما الاثار المتفرعة على تلك الاعمال فهي حصول الهداية والانكشاف واليه الاشارة بقوله اهدنا
الصراط المستقيم ثم ان اهل العالم ثلاث طوايف **الطايفة الاولى** الكاملون المحققون المخلصون وهم الذين
جمعوا بين معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير لاجل العمل واليهم الاشارة بقوله انعمت عليهم **والطايفة
الثانية** الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة واليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم
والطايفة الثالثة هم الذين اخلوا بالاعتقادات الصحيحة وهم اهل البدع والكفر واليهم الاشارة
بقوله ولا الضالين اذا عرفت هذا فنقول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين احدهما ان يحاول
تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال والثاني ان يصل اليه محصول المتقدمين فيستكمل نفسه فقوله
اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله صراط الذين انعمت عليهم اشارة الى القسم الثاني ثم في
هذا القسم طلب ان يكون اهتداؤه بانوار عقول الطايفة المحقة الذين جمعوا بين العقايد الصحيحة والاعمال
الصائبة وتبرا من ان يكون اقتداؤه بالطايفة الذين اخلوا بالاعمال الصحيحة وهم المغضوب عليهم او بالطايفة
الذين اخلوا بالعقايد الصحيحة وهم الضالون وهذا اخر السورة وعند الوقوف على ما لخصناه يظهر ان هذه
السورة جامعة لجميع المقامات المعتبرة في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية **الفصل
الرابع** قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد
بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي واذا
قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمني عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدني عبدي وفي رواية
اخرى فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد يقول الله تعالى عبدني عبدي واذا قال واياك نستعين يقول الله عز وجل
توكل علي عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله عز وجل هذا لعبدي ولعبدي ما سال
فوايد هذا الحديث **الفايدة الاولى** قوله تعالى قسمت الصلاة بيني
وبين عبدي نصفين يدل على ان مدار الشرايع على رعاية مصالح الخلق كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم
وان اساتم فلها وذلك لان اهم المهمات للعبد ان يستنير قلبه بمعرفة الربوبية ثم بمعرفة العبودية لانه انما
خلق لرعاية هذا العهد كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج
نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا وقال يا بني اسرايل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم
ولما كان الامر كذلك لاجرم انزل الله تعالى هذه السورة على محمد صلى الله عليه وسلم وجعل النصف الاول منها
معرفة الربوبية والنصف الثاني منها معرفة العبودية حتى تكون هذه السورة جامعة لكل ما يحتاج اليه في
الوفا بذلك العهد **والفايدة الثانية** انه تعالى سمى الفاتحة باسم الصلاة وهذا يدل
على احكام الحكم الاول ان عند عدم الفاتحة وجب ان لا تحصل الصلاة وذلك يدل على ان قراءة الفاتحة ركن من اركان
الصلاة كما يقول اصحابنا ويتاكد هذا الدليل بدلايل اخرى **احدها** انه عليه الصلاة والسلام واظب على قراءتها
فوجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه ولقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي **وثانيها**
ان الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي **وثالثها** ان جميع المسلمين شرقا وغربا لا يصلون الا بقراءة الفاتحة
فوجب ان يكون متابعتهم واجبة في ذلك لقوله ومن يتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
ورابعها قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب **وخامسها** قوله تعالى فاقروا ما تيسر
من القران وقوله فاقروا امر ظاهره للوجوب فكانت قراءة ما تيسر من القران واجبة وقراءة غير الفاتحة ليست واجبة
فوجب ان تكون قراءة الفاتحة واجبة عملا بظاهر الامر **وسادسها** ان قراءة الفاتحة احوط فوجب المصير اليها
لقوله عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك **وسابعها** ان الرسول عليه الصلاة والسلام
واظب على قراءتها فوجب ان يكون العدول عنها محرما لقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة **وثامنها**
انه لا نزاع بين المسلمين ان قراءة سورة الفاتحة في الصلاة افضل واكمل من قراءة غيرها اذا ثبت هذا فنقول
التكليف كان متوجها على العبد باقامة الصلاة والاصل في الثابت البقا حكمنا بالخروج عن العهدة عند الاتيان بصلاة

مؤداة بقراءة الفاتحة على ان هذه الصلاة افضل من الصلاة المؤداة بقراءة غير الفاتحة ولا يلزم من الخروج عن العهدة بالعمل الكامل الخروج عن العهدة بالعمل الناقص بعد اقامة الصلاة المشتملة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء في العهدة **وتاسعها** ان المقصود من الصلاة حصول ذكر القلب لقوله تعالى اقم الصلاة لذكري وهذه السورة مع كونها مختصرة جامعة لمقامات العبودية والربوبية والمقصود من جميع التكاليف حصول هذه المعارف ولهذا السبب جعل الله تعالى هذه السورة معادلة لكل القران في قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقران العظيم فوجب ان لا يقوم غيرها مقامها البتة **وعاشرها** ان هذا الخبر الذي رويناه يدل على ان عند قراءة الفاتحة لا تحصل الصلاة

الفائدة الثالثة

انه اذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي وفيه احكام **احدها** انه تعالى قال فاذكروني اذكركم فههنا لما اقدم العبد على ذكر الله تعالى لا جرم ذكره الله تعالى في ملإ خير من ملائه **وثانيها** ان هذا يدل على ان مقام الذكر مقام عال شريف في العبودية لانه وقع الابتداء به وهذا يدل على كمال رتبة الذكر فانه تعالى امرنا بالذكر فقال اذكروني اذكركم ثم قال يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ثم قال ان الذين اتقوا اذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فلم يبالغ في تقرير شيء من مقامات العبودية مثل ما بالغ في تقرير مقام هذا الذكر **وثالثها** ان قوله تعالى ذكرني عبدي يدل على ان ذاته المخصوصة المعينة صارت مذكورة بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على ان قولنا الله اسم علم لذاته المخصوصة اذ لو كان اسما مشتقا لكانت مفهومة فهما كليا ولو كانت كذلك لما صارت ذاته المخصوصة المعينة مذكورة بهذا اللفظ والظاهر ان لفظي الرحمن الرحيم لفظتان كليتان فثبت ان قوله ذكرني عبدي يدل على ان قولنا الله اسم علم اما قوله اذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي فهذا يدل على ان مقام الحمد اعلى من مقام الذكر ويدل عليه ان اول كلام ذكر في اول خلق العالم هو الحمد بدليل قول الملائكة قبل خلق العالم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك واخر كلام يذكر بعد فناء العالم هو الحمد ايضا بدليل قوله في صفة اهل الجنة واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين والعقل ايضا يدل عليه لان الفكر في ذات الله غير ممكن لقوله عليه الصلاة والسلام تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق لان الفكر في الشيء مسبوق بسبق تصوره وتصور كنه حقيقة الحق غير ممكن فالفكر فيه غير ممكن فعلى هذا التقدير لا يمكن الفكر الا في افعاله ومخلوقاته ثم ثبت بالدليل ان الخير مطلوب بالذات والشر بالعرض فكل من تفكر في مخلوقاته ومصنوعاته كان وقوفه على فضله واحسانه ورحمته اكثر فلا جرم كان اشتغاله بالحمد والشكر اكثر فلهذا قال الحمد لله رب العالمين وعند هذا يقول الله عز وجل حمدني عبدي فشهد الحق سبحانه بوقوف العبد بعقله وفكره على وجود فضله واحسانه في ترتيب العالم الاعلى والعالم الاسفل وعلى ان لسانه صار موافقا لعقله ومطابقا له وانه غرق في الايمان به والاقرار بكرمه بقلبه ولسانه وعقله وبيانه فما اجل هذه الحالة واما قوله اذا قال الرحمن الرحيم يقول الله تعالى عظمني عبدي ولقائل ان يقول انه لما قال بسم الله الرحمن الرحيم فقد ذكر الرحمن الرحيم وهناك لم يقل الله عظمني عبدي وههنا لما قال الرحمن الرحيم قال تعالى عظمني عبدي فما الفرق وجوابه ان قوله الحمد لله رب العالمين دل على اقرار العبد بكماله في ذاته وبكونه مكملا لغيره ثم قال بعده رب العالمين وهذا يدل على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره واحد ليس له شريك فلما قال العبد بعده الرحمن الرحيم دل ذلك على ان الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره المنزه عن الشريك والنظير والمثل والضد والند في غاية الرحمة والفضل والكرم مع عباده ولا شك ان غاية ما يصل العقل والوهم والفهم اليه من تصور معنى الكمال والجلال ليس الا هذا المقام فلهذا السبب قال تعالى ههنا عظمني عبدي واما قوله واذا قال العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي اي نزهني وقدسني عما لا ينبغي وتقريره انا نرى في دار الدنيا كون الظالمين مستولين على المظلومين وكون الاقويا مستولين على الضعفا ونرى العالم الزاهد الكامل في اضيق العيش والفاسق في اعظم انواع الراحة والغبطة وهذا العمل لا يليق برحمة ارحم الراحمين واحكم الحاكمين فلو لم يحصل المعاد والبعث والحشر حتى ينتصف الله تعالى فيه للمظلومين من الظالمين ويوصل الى اهل الطاعة الثواب والى اهل الكفر العقاب لكان هذا الاهمال والاهمال ظلما من الله تعالى على العباد اما لما حصل يوم الدين ويوم الجزا اندفع وهم الظلم ولهذا السبب قال تعالى ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى

وهذا هو المراد من قوله تعالى مجدني عبدي اي نزهني عن الظلم وعن شبهة الظلم واما قوله واذا قال العبد اياك نعبد واياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي فهذا هو الاشارة الى سر مسئلة الجبر والقدر فان قوله واذا قال العبد اياك نعبد معناه اخبار العبد عن اقدامه على عمل الطاعات والعبادات ثم جاء بحث الجبر والقدر وهو انه مستقل بالاتيان بذلك العمل وغير مستقل به والحق انه غير مستقل به وذلك لان قدرة العبد اما ان تكون صالحة للفعل او للترك واما ان لا تكون كذلك فان كان الحق من الاول امتنع ان تصير تلك القدرة مصدرا للفعل دون الترك الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد صار البحث فيه وان لم يكن من العبد فهو من الله تعالى فخلق تلك الداعية الخالصة عن المعارض هو الاعانة وهو المراد من قوله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تخلق في قلوبنا داعية تدعونا الى العقائد الباطلة والاعمال الفاسدة وهب لنا من لدنك رحمة وهذه الرحمة خلق الداعية التي تدعونا الى الاعمال الصالحة والعقائد الحقة فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة وكل من لم يقل بهذا القول لم يفهم البتة معنى قوله اياك نعبد واياك نستعين واذا ثبت هذا ظهر صحة قوله هذا بيني وبين عبدي اما الذي منه فهو خلق الداعية الجازمة واما الذي من العبد فهو ان عند حصول مجموع القدرة والداعية تصدر الاثر عنه وهذا الكلام دقيق لا بد من التامل فيه واما قوله اذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله هذا لعبدي ولعبدي ما سال فقد ترى ان ترى اهل العالم مختلفين في النفي والاثبات في جميع المسائل الالهية وجميع مسائل النبوات وجميع مسائل المعاد والشبهات غالبة والظلمات مستولية ولم يصل الى كنه الحق الا القليل من الكثير الكثير وقد حصلت هذه الحالة مع استواء الكل في العقول والافكار الكثيرة والبحث الكثير والتامل الشديد ولولا هداية الله تعالى واعانته وانه يزين الحق في عين عقل الطالب ويقبح الباطل في عينه كما قال الله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان والا امتنع وصول احد الى الحق فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى هذه الحالة ويدل عليه ايضا ان المبطل لا يرضى بالباطل وانما طلب الاعتقاد الحق والدين المتين والقول الصحيح فلو كان الامر باختياره لوجب ان لا يقع في الخطا احد ولما راينا الاكثرين غرقوا في بحر الضلالات علمنا ان الوصول الى الحق ليس الا بهداية الله تعالى ومما يقوي ذلك ان كل الملائكة والانبيا اطبقوا على ذلك اما الملائكة فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم وقال ادم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وقال ابرهيم عليه السلام لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين وقال يوسف عليه السلام انت وليي في الدنيا والاخرة توفني مسلما والحقني بالصالحين وقال موسى عليه السلام رب اشرح لي صدري ويسر لي امري وقال نبينا صلى الله عليه وسلم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب فهذا الكلام من فوايد هذا الخبر والذي تركناه اكثر مما ذكرناه

الفائدة الرابعة

من فوائد هذا الخبر ان ايات الفاتحة سبع ايات والاعمال المحسوسة في الصلاة ايضا سبعة ايات وهي القيام والركوع والانتصاب والسجود الاول والانتصاب فيه والسجود الثاني والقعدة فصار عدد ايات الفاتحة مساويا لعدد هذه الاعمال فصارت هذه الاعمال كالشخص والفاتحة لها كالروح والكمال انما يحصل عند اتصال الروح بالجسد فقوله بسم الله الرحمن الرحيم بازاء القيام الا ترى ان الباء في بسم الله لما اتصلت باسم الله بقيت قائمة مرتفعة وايضا فالتسمية لبداية الامور قال عليه الصلاة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر وقال تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى وايضا فالقيام لبداية الاعمال فحصلت المناسبة بين التسمية وبين القيام من هذه الوجوه وقوله تعالى الحمد لله رب العالمين بازاء الركوع وذلك لان العبد في مقام التحميد ناظر الى الحق والى الخلق لان التحميد عبارة عن الثناء عليه بسبب الانعام الصادر منه فالعبد في هذا المقام ناظر الى المنعم والى النعمة فهي حالة متوسطة بين الاعراض وبين الاستغراق والركوع حالة متوسطة بين القيام وبين السجود وايضا الحمد يدل على النعم الكثيرة والنعم الكثيرة مما يثقل ظهره فينحني ظهره للركوع وقوله الرحمن الرحيم مناسب للانتصاب لان العبد لما تضرع الى الله تعالى في الركوع يليق برحمته ان يرده الى الانتصاب ولذلك قال عليه الصلاة والسلام انه اذا قال العبد سمع الله لمن حمده نظر الله اليه بالرحمة وقوله تعالى

مالك يوم الدين مناسب للسجدة الاولى لان قوله تعالى مالك يوم الدين يدل على كمال القهر والجلال والكبرياء وذلك يوجب الخوف الشديد فيليق به الاتيان بما هو في غاية الخضوع والخشوع وهو السجدة وقوله اياك نعبد واياك نستعين مناسب للقعدة بين السجدتين لان قوله اياك نعبد اخبار عن السجدة التي تقدمت وقوله واياك نستعين استعانة بالله تعالى في ان يوفقه للسجدة الثانية واما قوله اهدنا الصراط المستقيم فهو سؤال لاهم الاشياء فيليق به السجدة الثانية الدالة على نهاية الخضوع واما قوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهو مناسب للقعدة وذلك لان العبد لما اتى بغاية التواضع قبل الله تعالى تواضعه بالاكرام وهو ان امره بالقعود بين يديه وذلك انعام عظيم من الله تعالى على العبد فهو شديد المناسبة لقوله انعمت عليهم وايضا ان محمدا صلى الله عليه وسلم لما انعم الله تعالى عليه بان رفعه الى قاب قوسين قال عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله والصلاة معراج المؤمن فلما وصل المؤمن في معراجه الى غاية الاكرام وهي ان جلس بين يدي الله تعالى وجب ان يقرأ الكلمات التي ذكرها محمد عليه الصلاة والسلام فهو ايضا يقرأ التحيات المباركات ويصير هذا كالتنبيه على ان هذا المعراج الذي حصل له شعلة شمس من معراج محمد عليه الصلاة والسلام وقطرة من بحر وذلك تحقيق قوله فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين واعلم ان ايات الفاتحة هي سبع فصارت كالروح لهذه الاعمال السبعة وهذه الاعمال السبعة صارت كالروح للمراتب السبعة المذكورة في خلقة الانسان وهي قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى قوله فتبارك الله احسن الخالقين وعند هذا ينكشف ان مراتب الاجساد كثيرة ومراتب الارواح كثيرة وروح الارواح ونور الانوار هو الله سبحانه كما قال الله تعالى وان الى ربك المنتهى

الفصل الخامس في ان الصلاة معراج العارفين

اعلم انه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم معراجان احدهما من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والاخر من الاقصى الى عالم ملكوت الله تعالى فهذا ما يتعلق بالظاهر فاما ما يتعلق بعالم الارواح فله معراجان احدهما من عالم الشهادة الى عالم الغيب والثاني من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب فهما كقاب قوسين متلاصقين فخطاهما محمد عليه الصلاة والسلام وهو المراد من قوله فكان قاب قوسين او ادنى وقوله او ادنى اشارة الى فنائه في نفسه اما الانتقال من عالم الشهادة الى عالم الغيب فاعلم ان كل ما يتعلق بالجسم والجسمانيات فهو من عالم الشهادة لانك تشاهد هذه الاشياء ببصرك فانتقال الروح من عالم الاجساد الى عالم الارواح هو السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب واما عالم الارواح فعالم لا نهاية له وذلك لان اخر مراتب الارواح هو الارواح البشرية ثم انها ترقى في معارج الكمالات ومصاعد السموات حتى تصل الى الارواح المتعلقة بسماء الدنيا ثم تصير اعلا وهي ارواح السماء الثانية وهكذا حتى تصل الى الارواح الذين هم سكان درجات الكرسي وهي ايضا متفاوتة في الاستعلاء ثم تصير اعلا وهم الملائكة المشار اليهم بقوله وترى الملائكة حافين من حول العرش ثم تصير اعلا واعظم وهم المشار اليهم بقوله سبحانه وتعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وفي عدد الثمانية اسرار لا يجوز ذكرها هاهنا ثم يرتقي فينتهي الى الارواح المقدسة عن التعلقات بالاجسام وهم الذين طعامهم ذكر الله وشرابهم محبة الله وانسهم بالثناء على الله ولذتهم في خدمة الله تعالى واليهم الاشارة بقوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم انهم ايضا لهم درجات متفاوتة ومراتب متباعدة والعقول البشرية قاصرة عن الاحاطة باحوالها والوقوف على شرح صفاتها ولا يزال هذا الترقي والتصاعد حاصلا كما قال تعالى وفوق كل ذي علم عليم الى ان ينتهي الامر الى نور الانوار ومسبب الاسباب ومبدأ الكل وينبوع الرحمة ومبدأ الخير وهو الله سبحانه فثبت ان عالم الارواح هو عالم الغيب وحضرة جلال الربوبية هي غيب الغيب قال عليه الصلاة والسلام ان لله سبعين حجابا من النور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما ادرك البصر وتقدير عدد تلك الحجب السبعين مما لا يعرف الا بنور النبوة فقد ظهر بما ذكرنا ان المعراج على قسمين اولهما المعراج من عالم الشهادة الى عالم الغيب والثاني المعراج من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب وهذه كلمات برهانية يقينية حقيقية واذا عرفت ذلك فلنرجع الى المقصود فنقول ان محمدا عليه الصلاة والسلام لما وصل الى المعراج واراد ان يرجع قال يا رب العزة ان المسافر اذا اراد ان يعود الى وطنه احتاج الى محمولات يتحف بها اصحابه واحبابه فقيل له ان تحفة امتك الصلاة وذلك لانها جامعة بين المعراج الجسماني وبين المعراج الروحاني اما الجسماني فالافعال واما الروحاني فالاذكار

فاذا اردت ايها العبد ان تشرع في هذا المعراج فطهر اولا لان المقام مقام مقدس فليكن ثوبك طاهرا وبدنك طاهرا لانك بالواد المقدس طوى وايضا فعندك ملك وشيطان فانظر ايهما تصاحب ودنيا ودين فانظر ايهما تصاحب وعقل وهوى فانظر ايهما تصاحب وخير وشر وصدق وكذب وحق وباطل وحلم وطيش وقناعة وحرص وكذا القول في كل الاخلاق المتضادة والصفات المتنافية فانظر انك تصاحب اي الطرفين وتوافق اي الجانبين فانه اذا استحكمت المرافقة تعذرت المفارقة الا ترى ان الصديق لما اختار صحبة محمد عليه الصلاة والسلام لزمه في الدنيا وفي القبر وفي القيامة وفي الجنة وان كلبا صحب اهل الكهف فلزمهم في الدنيا وفي الاخرة ولهذا السر قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ثم اذا تطهرت فارفع يديك وذلك الرفع اشارة الى توديع عالم الدنيا وعالم الاخرة فاقطع نظرك عنهما بالكلية ووجه قلبك وروحك وسرك وعقلك وفهمك وذكرك وفكرك الى الله تعالى ثم قل الله اكبر والمعنى انه اكبر من كل الموجودات واعلا واعظم من كل المعلومات بل هو اكبر من ان يقاس اليه بانه اكبر ثم قل سبحانك اللهم وبحمدك وفي هذا المقام تجلى لك نور سبحات الجلال ثم ترقى من التسبيح الى التحميد ثم قل تبارك اسمك وفي هذا المقام انكشف لك نور الازل والابد لان قوله تبارك اشارة الى الدوام المنزه عن الفناء والاعدام وذلك يتعلق بمطالعة حقيقة الازل في القدم ومطالعة حقيقة الابد في البقاء ثم قل وتعالى جدك وهو اشارة الى انه اعلا واعظم من ان تكون صفات جلاله ونعوت كماله محصورة في القدر المذكور ثم قل ولا اله غيرك وهو اشارة الى ان صفات الجلال وسمات الكمال له لا لغيره فهو الكامل الذي لا كامل الا هو والمقدس الذي لا مقدس الا هو وفي الحقيقة لا هو الا هو والعقل هاهنا ينقطع واللسان يعتقل والفهم يتبلد والخيال يتحير والعقل يصير كالزمن ثم عد الى نفسك وحالك وقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فقولك سبحانك اللهم وبحمدك معراج الملائكة المقربين وهو المذكور في قوله تعالى ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو ايضا معراج محمد عليه الصلاة والسلام لان معراجه مفتتح بقوله سبحانك اللهم وبحمدك واما قوله وجهت وجهي فهو معراج الخليل ابرهيم عليه السلام وقوله ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين هو معراج محمد الحبيب عليه الصلاة والسلام فاذا قرأت هذين الذكرين فقد جمعت بين معراج اكابر الملائكة المقربين وبين معراج عظماء الانبياء والمرسلين صلوات الله عليهم اجمعين ثم اذا فرغت من هذه الحالة فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لتدفع ضرر العجب عن نفسك واعلم ان للجنة ثمانية ابواب ففي هذا المقام انفتح لك باب واحد من ابواب الجنة وهو باب المعرفة والثاني وهو باب الذكر وهو قوله بسم الله الرحمن الرحيم والباب الثالث وهو باب الشكر وهو قوله الحمد لله رب العالمين والباب الرابع باب الرجا وهو قوله الرحمن الرحيم والباب الخامس وهو باب الخوف وهو قوله مالك يوم الدين والباب السادس وهو باب الاخلاص المتولد من معرفة العبودية ومعرفة الربوبية وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين والباب السابع وهو باب الدعاء والتضرع كما قال تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه وقال ادعوني استجب لكم وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم والباب الثامن باب الاقتداء بالارواح الطيبة الطاهرة والاهتداء بانوارهم وهو قوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وبهذا الطريق اذا قرأت هذه السورة ووقفت على اسرارها فتحت لك ثمانية ابواب الجنة وهو المراد من قوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب فجنات المعارف الربانية انفتحت ابوابها بهذه المقاليد الروحانية فهذا هو الاشارة الى ما حصل في الصلاة من المعراج الروحاني واما المعراج الجسماني فالمرتبة الاولى ان تقوم بين يدي الله عز وجل مثل قيام اصحاب الكهف وهو قوله اذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والارض ثم قم مثل قيام اهل القيمة وهو قوله يوم يقوم الناس لرب العالمين ثم اقرأ سبحانك اللهم وتلو وجهت وجهي وبعده الفاتحة وبعدها ما تيسر لك من القران واجتهد في ان تنظر من الله الى عبادتك حتى تستحقرها واياك ان تنظر من عبادتك الى الله تعالى فانك ان فعلت ذلك صرت من الهالكين وهذا سر قوله اياك نعبد واياك نستعين واعلم ان نفسك الى الان جارية مجرى خشبة عرضتها على نار خوف الجلال فلانت فاجعلها منحنية بالركوع ثم اتركها لتستقيم مرة اخرى فان هذا الدين متين فاوغل فيه برفق ولا تبغض طاعة الله الى نفسك فان المنبت لا ارضا قطع ولا ظهرا ابقى فاذا عادت الى استقامتها فانحدر الى الارض بنهاية التواضع واذكر ربك بغاية العلو

واستحضر في نفسك جميع مخلوقات الله تعالى من عالم الاجسام والارواح وذلك بان تبتدي في نفسك وتستحضر في قلبك جملة اعضائك البسيطة والمركبة وجميع قواك الطبيعية والحيوانية والانسانية ثم استحضر في عقلك جملة ما في هذا العالم من انواع المعادن والنبات والحيوان من الانسان وغيره ثم ضم اليه البحار والجبال والتلال والمفاوز وجملة ما فيها من عجايب النبات والحيوان ثم ترق الى عالم الجو وطبقات الهوي واستحضر كل ما فيها من الحيوانات وذوات الهيات ثم ترق منها الى سما الدنيا على عظمتها واتساعها ثم لا تزال ترتقي من سما الى سما حتى تصل الى سدرة المنتهى والرفرف واللوح والقلم والجنة والنار والكرسي والعرش العظيم ثم انتقل من عالم الاجسام الى عالم الارواح واستحضر في عقلك جميع الارواح الارضية والسفلية البشرية وغير البشرية واستحضر جميع الارواح المتعلقة بالجبال والبحار مثل ما قاله الرسول عليه الصلاة والسلام عن ملك الجبال وملك البحار ثم استحضر ملايكة سما الدنيا وملايكة جميع السموات السبع كما قال عليه الصلاة والسلام ما في السما موضع شبر الا وفيه ملك قايم او قاعد واستحضر جميع الملايكة الحافين حول العرش وجميع حملة العرش والكرسي ثم انتقل منها الى ما هو خارج عن هذا العالم كما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو فاذا استحضرت جميع هذه الاقسام من الروحانيات والجسمانيات فقل الله اكبر وتريد بقولك الله الذات التي حصل بايجاده وجود هذه الاشيا وحصلت لها كمالاتها في صفاتها وافعالها وتريد بقولك اكبر انه منزه عن مشابهتها ومشاكلتها بل هو ممتنع عن ان يحكم العقل بجواز مقايسته ومناسبته اليها فهذا هو المراد من قوله في اول الصلاة الله اكبر الوجه الثاني في تفسير هذا التكبير انه عليه الصلاة والسلام قال الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فيقول الله اكبر من ان لا يراني ومن ان لا يسمع كلامي والوجه الثالث ان يكون المعنى الله اكبر من ان يصل اليه عقول الخلق واوهامهم وافهامهم قال علي بن ابي طالب كرم الله تعالى وجهه التوحيد ان لا يتوهم والوجه الرابع ان يكون المعنى الله اكبر من ان يقدر الخلق على قضا حق عبوديته فطاعاتهم قاصرة عن خدمته وثناؤهم قاصر عن كبريايه وعلومهم قاصرة عن كنه صمديته واعلم ايها العبد انك لو بلغت الى ان تحيط عقلك بجميع عجايب عالم الاجسام والارواح فاياك انك تحدث نفسك انك بلغت مبادي جلال الله سبحانه فضلا عن ان تبلغ مبادين العلو والمنتهى ۝

۝ ولنعم ما قال الشاعر

۝ اشا ما فيها لم تزده معرفة وانما لذة ذكرناها ۝

ومن دعوات رسول الله صلى الله عليه وسلم وثنايه على الله عز وجل لا ثنا الك عوض القطن ولا ينتهي اليك نظر ناظر ارتفعت عن صفة المخلوقين صفات قدرتك وعلا عن ذلك كبريا عظمتك فاذا قلت الله اكبر فاجل عن عقلك في افاق جلال الله وقل سبحانك اللهم وبحمدك ثم قل وجهت وجهي ثم انتقل منها الى عالم الامر والتكليف واجعل سورة الفاتحة مراة لك تبصر منها عجايب عالم الدنيا والاخرة وتطلع فيها انوار اسما الله الحسنى وصفاته العليا والاديان السالفة والمذاهب الماضية واسرار الكتب الالهية والشرايع النبوية وتصل الى الشريعة ومنها الى الطريقة ومنها الى الحقيقة وتطالع درجات الانبيا والمرسلين ودركات الملعونين والمردودين والضالين فاذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فابصر به الدنيا اذ به قامت السموات والارضون واذا قلت الحمد لله رب العالمين ابصرت به الاخرة اذ بكلمة الحمد قامت الاخرة كما قال تعالى واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين واذا قلت الرحمن الرحيم فابصر به عالم الجلال وهو الفضل والكرم والاحسان واذا قلت مالك يوم الدين فابصر به عالم الجلال وما يحصل منه من الاحوال والاهوال واذا قلت اياك نعبد فابصر به عالم الشريعة فاذا قلت واياك نستعين فابصر به الطريقة واذا قلت اهدنا الصراط المستقيم ابصر به الحقيقة واذا قلت صراط الذين انعمت عليهم فابصر به درجات ارباب السعادات واصحاب الكرامات من النبيين والصديقين والشهدا والصالحين واذا قلت غير المغضوب عليهم فابصر به مراتب اهل النفاق واذا قلت ولا الضالين فابصر به دركات اهل الكفر والفساق والخزي والنفاق على كثرة دركاتها وتباين اطرافها واكنافها ثم اذا انكشفت هذه الاحوال العالية والمراتب السامية فلا تظن انك بلغت الغور والغاية بل ارجع الى الاقرار للحق بالكبريا ولنفسك بالذلة والمسكنة وقل الله اكبر ثم انزل عن صفة الكبريا الى صفة العظمة وقل سبحان ربي العظيم وان اردت ان تعرف ذرة من صفة العظمة فاعلم انا بينا ان العظمة صفة العرش ولا يبلغ مخلوق بعقله كنه عظمة العرش وان بقي الى اخر ايام العالم ثم اعلم ان عظمة العرش في مقابلة عظمة الله تعالى كالقطرة في البحر فكيف يمكنك ان تصل الى كنه عظمة الله تعالى ثم ههنا امر عجيب وهو انه ما جا سبحان ربي العظيم الاعظم وانما جا سبحان

وقل سبحان ربي الاعلى فاذا اتيت بالسجدة الثانية فقد حصل لك ثلاثة انواع من الطاعة الركوع الواحد والسجودان وبها تنجو من العقبات الثلاث المهلكة فبالركوع تنجو عن عقبة الشهوات وبالسجود الاول تنجو عن عقبة الغضب الذي هو رئيس المؤذيات وبالسجود الثاني تنجو عن عقبة الهوي الذي هو الداعي الى كل المهلكات والمضلات فاذا تجاوزت عن الاعقبا وتخلصت عن هذه الدركات فقد وصلت الى الدرجات العاليات وملكت الباقيات الصالحات وانتهيت الى عتبة جلال مدبر الارض والسموات فقل عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله فالتحيات المباركات باللسان والصلوات بالاركان والطيبات بالجنان وقوة الايمان ثم في هذا المقام تصعد نور روحك وينزل نور محمد فيتلاقي الروحان ويحصل هناك الروح والراحة والريحان فلابد لروح محمد عليه الصلاة والسلام من محمدة وتحية فقل السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته فعند ذلك يقول محمد صلى الله عليه وسلم السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فكانه قيل لك فهذه الخيرات والبركات باي وسيلة وجدتها وباي طريق وصلت اليها فقل نقول اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله فقيل لك ان محمدا الذي هداك اليه اي شي هديتك اليه فقل اللهم صل على محمد وعلى ال محمد فقيل لك ان ابرهيم هو الذي طلب من الله تعالى ان يرسل اليك مثل هذا الرسول فقال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم فما جزاوك له فقل كما صليت على ابرهيم وعلى ال ابرهيم فيقال لك وهل هذه الخيرات من محمد او من ابرهيم او من الله تعالى فقال بل من الحميد المجيد انك حميد مجيد ثم ان العبد اذا ذكر الله تعالى بهذه الاثنية والمدايح ذكره في محافل الملايكة بدليل قوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله تعالى اذا ذكرني العبد في ملا ذكرته في ملا خير من ملايه فاذا سمع الملايكة ذلك اشتاقوا الى هذا العبد فقال الله تعالى ان ملايكة السموات اشتاقوا الى روياك واحبوا القرب منك وقد جاوك فابدا بالسلام عليهم ليحصل لك فيه مرتبة السابقين فيقول العبد عن يمينه وعن شماله السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فلا جرم انه اذا دخل الجنة يدخلون عليه الملايكة من كل باب يقولون سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار

الفصل السادس في الكبريا والعظمة

اعظم المخلوقات جلالة ونهاية المكان والزمان اما المكان هو الفضا الذي لا نهاية له والخلا الذي لا غاية له واما الزمان فهو الامتداد المتوهم الخارج من قعر ظلمات عالم الازل الى ظلمات عالم الابد كانه نهر خرج من قعر جبل الازل وامتد ودخل في قعر جبل الابد فلا تعرف للانفجار مبدا ولا لاستقراره منزلا فالاول والاخر صفة الزمان والظاهر والباطن صفة المكان وكمال هذه الاربعة الرحمن الرحيم فالحق سبحانه وسع المكان ظاهرا وباطنا ووسع الزمان اولا واخرا واذا كان مدبر الزمان والمكان هو الحق سبحانه كان هو منزها عن الزمان والمكان اذا عرفت هذا فنقول الحق سبحانه له عرش وكرسي وراه فعقد المكان بالكرسي فقال وسع كرسيه السموات والارض وعقد الزمان بالعرش فقال وكان عرشه على الماء لان جري الزمان سبب جري المكان ولا مكان ورا الكرسي ولا زمان ورا العرش فالعلو صفة الكرسي وهو قوله وسع كرسيه السموات والارض والعظمة صفة العرش وهو قوله تعالى فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم وكمال العلو والعظمة لله تعالى كما قال ولا يوده حفظهما وهو العلي العظيم واعلم ان العلو والعظمة درجتان من درجات الكمال الا ان درجة العظمة اكمل واقوى من درجة العلو وفوقها درجة الكبريا وقال تعالى الكبريا ردائي والعظمة ازاري ولا شك ان الردا اعظم من الازار وفوق جميع هذه الصفات بالرتبة والشرف صفة الجلال وهو تقدسه في حقيقته المخصوصة وهويته المعينة عن مناسبة شي من الممكنات وهو لتلك الهوية المخصوصة استحق صفة الالهية فلهذا المعنى قال عليه الصلاة والسلام الظوا بيا ذا الجلال والاكرام وقال تعالى ويبقى وجه ربك ذي الجلال والاكرام وقال تعالى تبارك اسم ربك ذو الجلال والاكرام فاذا عرفت هذا الاصل فاعلم ان المصلي اذا قصد الجلال صار من جملة من قال الله تعالى في صفتهم يريدون وجه الله ومن اراد الدخول على السلطان العظيم وجب عليه ان يطهر نفسه من الادناس والانجاس ولهذا التطهير مراتب المرتبة الاولى التطهير من دنس الذنوب بالتوبة كما قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ومن كان في مقام الزهد كانت طهارته من الدنيا حلالها وحرامها ومن كان في مقام المعرفة كانت طهارته من الكونين الدنيا والاخرة ومن كان في مقام الاخلاص كانت طهارته ترك الالتفات الى اعماله ومن كان في مقام المحسنين كانت طهارته من الالتفات الى حسناته ومن كان في مقام الصديقين كانت طهارته من كل ما سوى الله وبالجملة فالمقامات كثيرة والدرجات متفاوتة وكلها غير متناهية كما قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله فاذا اردت ان تكون من جملة من قال الله تعالى في حقهم يريدون وجه الله فثم فاينما

ربي الاعلى وما جاء سبحان ربي العالي وانما جاء سبحان ربي الاعلى ولهذا التفاوت اسرار عجيبة لا يجوز ذكرها فاذا ركعت وقلت سبحان ربي العظيم فعد الى القيام ثانيا وادع لمن وقف موقفك وقل سمع الله لمن حمده فانك اذا سألتها لغيرك وجدتها لنفسك وهو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام لا يزال الله في عون الرجل ما دام الرجل في عون اخيه المسلم **فان قيل** ما السبب في انه لم يحصل في هذا المقام التكبير **قلنا** لان التكبير ماخوذ من الكبرياء وهو مقام الهيبة والخوف وهذا المقام مقام الشفاعة وهما متباينان ثم اذا فرغت من هذه الشفاعة فعد الى التكبير وانحدر به الى صفة العلو وقل سبحان ربي الاعلى وذلك لان السجود اكثر تواضعا من الركوع لا جرم الذكر المذكور في السجود هو نهاية المبالغة وهو الاعلى والذكر المذكور في الركوع هو لفظ العظيم من غير لفظة تشعر بالمبالغة **روي** ان لله عز وجل ملكا تحت العرش اسمه حزقيل فاوحى الله تعالى اليه ايها الملك طر فطار مقدار ثلاثين الف سنة ثم ثلاثين ثم ثلاثين فلم يبلغ من احد طرفي العرش الى الثاني فاوحى الله تعالى اليه لو طرت الى نفخ الصور لم تبلغ الى الطرف الثاني من العرش فقال الملك عند ذلك سبحان ربي الاعلى **فان قيل** ما الحكمة في السجود مرتين **قلنا** فيه وجوه **الاول** ان السجدة الاولى للازل والثانية للابد والارتفاع اشارة الى وجود الدنيا فيما بين الازل والابد وذلك لانك تعرف بازليته انه هو الاول لا اول قبله فتسجد له وتعرف بابديته انه الاخر لا اخر بعده فتسجد له ثانيا **الثاني** قيل اعلم بالسجدة الاولى فنا الدنيا في الاخرة وبالسجدة الثانية فنا عالم الاخرة عند ظهور نور جلال الله **والثالث** السجدة الاولى فنا الكل في نفسها والسجدة الثانية بقا الكل ببقاء الله كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه **والرابع** السجدة الاولى تدل على انقياد عالم الشهادة لقدرة الله والسجدة الثانية تدل على انقياد عالم الارواح لله تعالى كما قال الا له الخلق والامر **والخامس** السجدة الاولى سجدة الشكر بمقدار ما اعطانا من معرفة ذاته وصفاته والسجدة الثانية للعجز والخوف وفيما لم نصل اليه من اداء حقوق جلاله وكبريائه واعلم ان الناس يفهمون من العظمة كبر الجثة ويفهمون من العلو علو الجهة ويفهمون من الكبير طول المدة وجل الحق سبحانه عن هذه الاوهام فهو عظيم لا بالجثة عال لا بالجهة كبير لا بالمدة وكيف يقال ذلك وهو فرد احد فكيف يكون عظيما بالجثة وهو منزه عن الجسمية وكيف يكون عاليا بالجهة وهو منزه عن الجهة وكيف يكون كبيرا بالمدة والمدة متغيرة من ساعة الى ساعة فهي محدثة ومحدثها موجود قبلها فهو تعالى عال على المكان لا بالمكان وسابق على الزمان لا بالزمان فكبرياؤه كبرياء عظمة وعظمته عظمة علو وعلوه علو جلال فهو اجل من ان تشابهه المحسوسات وتناسبه المتخيلات وهو اكبر مما يتوهمه المتوهمون واعظم مما يصفه الواصفون واعلى مما يمجده الماجدون فاذا صورت ذلك حسبك منا ان تقول الله اكبر واذا عينت لك خيالك صورة فقل سبحانك اللهم وبحمدك واذا زلت رجل طلبك في هوة التعطيل فقل وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض واذا جالت روحك في ميادين العز والجلال ثم ترقى الى الصفات العلى والاسما الحسنى وطالع من مرقومات القلم على سطح اللوح نقشا وسكن عند سماع تسبيحات المقربين وتنزيهات الملائكة الروحانيين المصونة فاقرا عند كل هذه الاحوال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

الفصل السابع في لطايف قوله الحمد لله وفوايد الاسما الخمسة المذكورة في هذه السورة

اما لطايف قوله الحمد لله فاربعة **النكتة الاولى** روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ابرهيم عليه السلام سال ربه وقال يا رب ما جزا من حمدك فقال تعالى الحمد فاتحة الشكر وخاتمته قال اهل التحقيق لما كانت هذه الكلمة فاتحة الشكر جعلها الله تعالى فاتحة كلامه ولما كانت خاتمته جعلها الله تعالى خاتمة كلام اهل الجنة فقال واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين وروي عن علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه انه قال خلق الله العقل من نور مكنون مخزون من سابق علمه فجعل العلم نفسه والفهم روحه والزهد راسه والحيا عينه والحكمة لسانه والخير سمعه والرافة قلبه والرحمة صدره والصبر بطنه ثم قيل له تكلم فقال الحمد لله الذي ليس له ضد ولا ند ولا مثل ولا عدل الذي ذل كل شيء لعزته فقال الرب وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا اعز علي منك وايضا نقل ان ادم عليه السلام لما عطس قال الحمد لله فكان اول كلامه ذلك اذا عرفت هذا فنقول اول مراتب المخلوقات هو العقل واخر مراتبها ادم وقد نقلنا ان اول كلام العقل هو قوله الحمد لله واول كلام ادم هو قوله الحمد لله فثبت ان اول كلام فاتحة المحدثات هو هذه الكلمة واخر كلام خاتمة المحدثات هو هذه الكلمة فلا جرم جعله الله تعالى فاتحة كتابه فقال الحمد لله رب العالمين

وايضا ثبت ان اول كلام الله قوله الحمد لله واخر انبيا الله محمد رسول الله وبين الاول والاخر مناسبة فلا جرم جعل الله قوله الحمد لله اول اية من كتاب محمد رسوله ولما كان كذلك وضع لمحمد من كلمة الحمد اسمان احمد ومحمد وعند هذا قال عليه الصلاة والسلام انا في السما احمد وفي الارض محمد واهل السما في تحميد الله ورسول الله احمدهم والله تعالى في تحميد اهل الارض كما قال فاولئك كان سعيهم مشكورا ورسول الله محمدهم **النكتة الثانية** ان الحمد لا يحصل الا عند الفوز بالنعمة والرحمة فلما كان الحمد اول الكلمات وجب ان تكون النعمة والرحمة اول الافعال والاحكام فلهذا السبب قال سبقت رحمتي غضبي **النكتة الثالثة** ان الرسول اسمه احمد ومعناه احمد الحامدين اي اكثرهم حمدا فوجب ان يكون نعم الله عليه اكثر لما بينا ان كثرة الحمد توجب كثرة النعمة والرحمة فاذا كان كذلك لزم ان يكون رحمته في حق محمد عليه الصلاة والسلام اكثر منها في حق جميع العالمين فلهذا السبب قال وما ارسلناك الا رحمة للعالمين **النكتة الرابعة** ان المرسل له اسمان مشتقان من الرحمة وهما الرحمن الرحيم وهما يفيدان المبالغة والرسول له ايضا اسمان مشتقان من الرحمة وهما محمد واحمد لانا بينا ان حصول الحمد مشروط بحصول الرحمة وقولنا محمد واحمد جار مجرى قولنا مرحوم وارحم وجاء في بعض الروايات من اسما الرسول الحمد والحامد والمحمود فهذه خمسة اسما للرسول دالة على الرحمة واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى قال نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم فقوله نبئ اشارة الى محمد صلى الله عليه وسلم وهو مذكور قبل العباد والياء في قوله عبادي ضمير عايد الى الله سبحانه وقوله اني عايد الى الله وقوله انا عايد الى الله وقوله الغفور الرحيم صفتان لله فهي خمسة الفاظ دالة على الله الكريم الرحيم فالعبد يمشي يوم القيمة وقدامه الرسول عليه الصلاة والسلام مع خمسة اسما تدل على الرحمة وخلفه خمسة الفاظ من اسما الله تعالى تدل على الرحمة ورحمة الرسول كثيرة كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ورحمة الله تعالى غير متناهية كما قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فكيف يعقل ان يضيع المذنب مع هذه البحار الزاخرة الكبيرة المملوة من الرحمة **واما فوايد الاسما الخمسة المذكورة في هذه السورة فاشيا** **النكتة الاولى** ان سورة الفاتحة فيها عشرة اشيا منها خمسة من صفات الربوبية وهي الله • والرب • والرحمن • والرحيم • والملك • وخمسة اشيا من صفات العبد • وهي العبودية • والاستعانة • وطلب الهداية • وطلب الاستقامة • وطلب النعمة • كما قال تعالى صراط الذين انعمت عليهم فانطبقت تلك الاسما الخمسة على هذه الاحوال الخمسة فكانه قيل اياك نعبد لانك انت الله واياك نستعين لانك انت الرب اهدنا الصراط المستقيم لانك انت الرحمن وارزقنا الاستقامة لانك انت الرحيم وافض علينا سجال نعمك وكرمك لانك مالك يوم الدين **النكتة الثانية** الانسان مركب من خمسة اشيا بدنه • ونفسه الشيطانية • ونفسه الغضبية • ونفسه الشهوانية • وجوهره الملكي العقلي • فتجلى الحق سبحانه باسمائه الخمسة لهذه المراتب الخمسة • فتجلى اسم الله للروح الملكية والعقلية القدسية فخضع واطاع كما قال تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب • وتجلى للنفس الشيطانية بالبر والاحسان فهو اسم الرب فترك العصيان وانقاد لطاعة الله الديان • وتجلى للنفس الغضبية السبعية باسم الرحمن وهذا الاسم مركب من القهر واللطف كما قال الملك يومئذ الحق للرحمن فترك الخصومة • وتجلى للنفس الشهوانية البهيمية باسم الرحيم وهو انه اطلق المباحات والطيبات كما قال تعالى احل لكم الطيبات فلان ترك العصيان • وتجلى للاجساد بقهر مالك يوم الدين • فان البدن غليظ كثيف لا بد من قهر شديد وهو القهر الحاصل من خوف يوم القيامة فلما تجلى الحق سبحانه باسمائه الخمسة لهذه المراتب انغلقت ابواب النيران وانفتحت ابواب الجنان ثم هذه المراتب ابتدات بالرجوع كما جاءت فطاعات الابدان وقال اياك نعبد وطاعات النفوس الشهوانية فقال اياك نستعين على ترك اللذات والاعراض عن الشهوات وطاعات النفوس الغضبية فقال اهدنا وارشدنا الى دينك فثبتنا وطاعات النفس الشيطانية فطلبت من الله الاستقامة والصون عن الانحراف فقال اهدنا الصراط المستقيم وتواضعت الارواح القدسية والملكية فطلبت من الله ان يوصلها بالارواح القدسية العالية المطهرة المعظمة فقال صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين **النكتة الثالثة** قال صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتا الزكاة وصوم رمضان وحج البيت وشهادة ان لا اله الا الله حاصلة من تجلي نور اسم الله واقام الصلاة من تجلي اسم الرب لان الرب مشتق من التربية والعبد يتربى بايمانه واقام الصلاة وايتا الزكاة من تجلي اسم الرحمن لان الرحمن مبالغة في الرحمة وايتا الزكاة لاجل الرحمة على الفقرا ووجوب صوم رمضان من تجلي اسم الرحيم لان الصايم اذا جاع تذكر جوع الفقرا فاعطاهم ما يحتاجون اليه وايضا اذا جاع حصل له فطام عن الالتذاذ بالمحسوسات فعند الموت يسهل عليه مفارقتها ووجوب الحج من تجلي اسم مالك

يوم الدين لان عند الحج يجب هجر الوطن ومفارقة الاهل والولد وذلك يشبه سفر يوم القيامة وايضا الحاج يصير عاريا حافيا
حاسرا وهو يشبه حال اهل القيامة وبالجملة فالنسبة بين الحج وبين احوال يوم القيمة كثيرة جدا والله تعالى اعلم

النكتة الرابعة انواع القبلة خمس بيت المقدس والكعبة والبيت المعمور والعرش وحضرة جلال الله
فوزع هذه الاسماء الخمسة على الانواع من القبلة **النكتة الخامسة** الحواس خمس ادفع البصر
لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والسمع لقوله الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه والذوق لقوله تعالى
يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا والشم لقوله اني لاجد ريح يوسف لولا ان تفندون واللمس لقوله
والذين هم لفروجهم حافظون فاستعن بانوار هذه الاسماء الخمسة على دفع هذه المضار الخمسة

النكتة السادسة اعلم ان السطر الاول من الفاتحة مشتمل على الاسماء الخمسة فتفيض الانوار على الاسرار والسطر الثاني منها
مشتمل على الصفات الخمسة للعبد فتصعد منها اسرار الى مصاعد تلك الانوار وبسبب هذين الحالين يحصل للعبد معراج
في صلاته فالاول هو النزول والثاني هو الصعود والحد المشترك بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله مالك يوم الدين
وبين قوله اياك نعبد وتقرير هذا الكلام ان حاجة العبد اما في طلب الدنيا وهو قسمان احدهما دفع الضرر والثاني
طلب الخير واما في طلب الاخرة وهو ايضا قسمان دفع الضرر وهو الهرب من النار وطلب الخير وهو طلب الجنة فالمجموع
اربعة والقسم الخامس وهو الاشرف طلب خدمة الله وطاعته وعبوديته لما هو هو لا لاجل رغبة ولا لاجل رهبة
فان شاهدت نور اسم الله لم تطلب من الله شيئا سوى الله وان طالعت نور الرب طلبت منه خيرات الجنة وان طالعت منه
نور الرحمن طلبت منه خيرات هذه الدنيا وان طالعت نور الرحيم طلبت منه ان يعصمك عن مضرات الاخرة وان طالعت
نور مالك يوم الدين طلبت منه ان يصونك عن آفات هذه الدنيا وقبائح الاعمال فيها لئلا تقع في عذاب الاخرة

النكتة السابعة يمكن ايضا تنزيل هذه الاسماء الخمسة على المراتب الخمسة المذكورة في الذكر المشهور وهو قوله سبحان الله
والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم اما قولنا سبحان الله فهو فاتحة سورة واحدة
وهو قوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا واما قولنا الحمد لله فهو فاتحة خمس سور واما قوله لا اله الا الله فهو فاتحة
سورة واحدة وهي الم الله لا اله الا هو واما قولنا الله اكبر فهو مذكور في القرآن لا بالصريح في موضعين مضافين الى
الذكر تارة والى الرضوان اخرى قال الله تعالى ولذكر الله اكبر وقال ورضوان من الله اكبر واما قولنا لا حول ولا قوة الا
بالله العلي العظيم فهو غير مذكور في القرآن صريحا لانها من كنوز الجنة والكنز يكون مخفيا ولا يكون ظاهرا والاسماء
الخمسة المذكورة في سورة الفاتحة مبادي لهذه الاذكار الخمسة فقولنا الله مبدا لقولنا سبحان الله وقولنا الرب
مبدا لقولنا الحمد لله وقولنا الرحمن الرحيم مبدا لقولنا لا اله الا الله فان قولنا لا اله الا الله لا يليق الا بمن يحصل له كمال
القدرة وكمال الرحمة وذلك هو الرحمن وقولنا الرحيم مبدا لقولنا الله اكبر ومعناه الله اكبر من ان لا يرحم عباده الضعفاء
وقولنا مالك يوم الدين مبدا لقولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لان الملك والمالك هو الذي لا يقدر عبيده
على ان يعملوا شيئا على خلاف ارادته والله تعالى اعلم

الفصل الثامن في السبب المقتضي لاستعمال بسم الله الرحمن الرحيم على الاسماء الثلاثة وفيه وجوه الاول

لا شك انه سبحانه يتجلى لعقول الخلق الا ان لذلك التجلي ثلاث مرات فانه في اول الامر يتجلى بافعاله واياته وفي
وسط الامر يتجلى بصفاته وفي اخر الامر يتجلى بذاته قيل انه تعالى يتجلى لعامة عباده بافعاله واياته فقال
ومن اياته خلق السموات والارض وقال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات ثم يتجلى لاوليائه
بصفاته فقال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا ويتجلى للاكابر الانبياء ورؤساء الملائكة
بذاته قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون اذا عرفت هذا فنقول اسم الله عز وجل اقوى الاسماء في تجلي ذاته لانه
اظهر الاسماء في اللفظ وابعدها معنى عن العقول فهو ظاهر باطن يفسر انكاره ولا يدرك اسراره

قال الحسين بن منصور الحلاج

اسم مع الخلق قد تاهوا به ولها ... ليعلموا منه معنى من معانيه
والله لا وصلوا منه الى سبب ... حتى يكون الذي ابداه مبديه

وقال ايضا

يا سر سر يدق حتى يخفى ... على وهم كل حي
وظاهر باطن تجلى ... لكل شي بكل شي

واما اسمه الرحمن فهو يفيد تجلي الحق بصفاته العالية ولذلك قال قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء
الحسنى واما اسمه الرحيم فهو يفيد تجلي الحق بافعاله واياته ولهذا السبب قال ربنا وسعت كل شي رحمة وعلما ٥

الفصل التاسع في سبب اشتمال الفاتحة على الاسماء الخمسة

السبب فيه ان مراتب احوال الخلق خمسة **اولها** الخلق **وثانيها** التربية في مصالح الدنيا **وثالثها** التربية
في تعريف المعاد **ورابعها وخامسها** نقل الارواح من عالم الاجساد الى دار المعاد فاسم الله ينبئ الخلق والايجاد
والتكوين والابداع واسم الرب يدل على التربية بوجوه الفضل والاحسان واسم الرحمن يدل على التربية في معرفة المبدا
واسم الرحيم في معرفة المعاد حتى يحترز عما لا ينبغي ويقدم على ما ينبغي واسم الملك يدل على انه ينقلهم من دار الدنيا
الى دار الجزاء ثم عند وصول العبد الى هذه المقامات انتقل الكلام من الغيبة الى الحضور فقال اياك نعبد كانه يقول
انك اذا انتفعت بهذه الاسماء الخمسة في هذه المراتب الخمس وانتقلت الى دار الجزاء صرت بحيث ترى الله فحينئذ تتكلم
معه على سبيل المشاهدة لا على سبيل المغايبة ثم قال اياك نعبد واياك نستعين كانه قال اياك نعبد لانك الله الخالق
واياك نستعين لانك الرب الرازق اياك نعبد لانك الرحمن واياك نستعين لانك الرحيم اياك نعبد لانك الملك واياك
نستعين لانك المالك واعلم ان قوله مالك يوم الدين دليل على ان العبد منتقل من دار الدنيا الى دار الاخرة ومن دار
الشرور الى دار السرور فقال لا بد لذلك اليوم من زاد واستعداد وذلك هو العبادة فلا جرم قال اياك
نعبد ثم قال العبد الذي اكتسبته بقوتي وقدرتي قليل لا يكفيني في ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال
ما معي قليل فاعطني من خزائن رحمتك ما يكفيني في ذلك اليوم الطويل فقال واياك نستعين ثم لما حصل الزاد
ليوم المعاد فقال هذا سفر طويل شاق والطرق كثيرة والخلق قد تاهوا في هذه البادية فلا طريق الا ان اطلب
الطريق ممن هو بارشاد المسالكين حقيق فقال اهدنا الصراط المستقيم ثم انه لا بد لسالك الطريق من رفيق ومن بدرقة
ودليل فقال صراط الذين انعمت عليهم والذين انعم عليهم هم النبيون والصديقون والشهداء والصالحون فالانبياء
هم الادلاء والصديقون هم البدرقة والشهداء والصالحون هم الرفقاء ثم قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين
وذلك لان الحجب عن الله تعالى قسمان الحجب النارية وهي عالم الدنيا ثم الحجب النورية وهي عالم الارواح فاعتصم
بالله تعالى من هذين الامرين فينبغي ان لا يبقى مشغول السر لا بالحجب النارية ولا بالحجب النورية والله الهادي

الفصل العاشر في هذه السورة

كلمتان مضافتان الى اسم الله تعالى واسمان مضافان
الى غير الله تعالى اما الكلمتان المضافتان الى اسم الله تعالى فهما قوله تعالى بسم الله وقوله الحمد لله فقوله بسم الله لبداية
الامور وقوله الحمد لله لخواتيم الامور فبسم الله ذكر والحمد لله شكر فاذا قال بسم الله استحق الرحمة واذا قال الحمد لله
استحق رحمة اخرى فبقوله بسم الله استحق الرحمة من اسم الرحمن وبقوله الحمد لله يستحق الرحمة من الرحيم ولهذا المعنى
قيل رحمن الدنيا ورحيم الاخرة واما قوله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فالربوبية لبداية حالهم بدليل
قوله الست بربكم قالوا بلى وصفة الرحمن لوسط حالهم وصفة الملك لنهاية حالهم بدليل قوله تعالى لمن الملك
اليوم لله الواحد القهار والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وهو الهادي الى الرشاد ثم تفسير سورة الفاتحة

بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى الم

وفيه مسئلتان **المسألة الاولى**
اعلم ان الالفاظ التي يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة لان الصاد مثلا لفظة مفردة دالة بالتواطؤ على معنى
مستقل بنفسه من غير دلالة على الزمان المعين لذلك المعنى وذلك المعنى هو الحرف الاول من صرب فثبت انها اسماء
ولانها متصرف فيها بالامالة والتفخيم والتعريف والتنكير والجمع والتصغير والوصف والاسناد والاضافة فكانت
لا محالة اسماء **فان قيل** روى ابو عيسى الترمذي عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من قرا حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف الالف حرف واللام حرف والميم حرف
الحديث والاستدلال به اذ هذا يناقض ما ذكرتم **قلنا** سماه حرفا مجازا لكونه اسم الحرف واطلاق اسم احد المتلازمين
على الاخر مجاز مشهور **فروع الاول** انهم راعوا في هذه التسمية لطيفة وهي ان المسميات لما كانت
الفاظا كاسمائها وهي حروف مفردة والاسامي تزيد عدد حروفها الى الثلاثة اتجه لهم طريق الى ان يدلوا في الاسم
على المسمى فجعلوا المسمى صدر كل اسم منها الا الالف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لانه لا يكون الا ساكنا **الثاني**
حكمها ما لم تلها العوامل ان تكون ساكنة الاعجاز كاسماء الاعداد فيقال الف لام ميم كما تقول واحد اثنان ثلاثة

فاذا وليتها العوامل ادركها الاعراب كقولك هذه الف وكتبت الفا ونظرت الى الف وهكذا كل اسم عمدت الى
تادية مسماه فحسب لان جوهر اللفظ موضوع لجوهر المعنى وحركات اللفظ دالة على احوال المعنى فاذا اريد افادة جوهر
المعنى وجب اخلاء اللفظ عن الحركات **الثالث** هذه الاسماء معربة وانما سكنت سكون سائر الاسماء حيث لا يمسها
اعراب لفقد موجبه والدليل على ان سكونها وقف لا بناء انها لو بنيت لحذي بها حذو كيف واين وهولاء ولم يقل
صاد قاف نون مجموعا فيها بين الساكنين **المسالة الثانية** للناس في قوله الم وما يجري مجراه من الفواتح
قولان احدهما ان هذا علم مستور وسر محجوب استاثر الله تعالى به قال ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه لله عز وجل
في كل كتاب سر وسره في القرآن اوايل السور وقال علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه ان في كل كتاب صفوة وصفوة هذا
الكتاب حروف التهجي وقال بعض العارفين العلم بمنزلة البحر فاجري منه واد ثم اجري من الوادي نهر ثم اجري من النهر جدول
ثم اجري من الجدول ساقية فلو اجري الى الجدول ذلك الوادي لغرقه وافسده ولو مال البحر الى الوادي لافسده وهو
المراد من قوله تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فبحور العلم عند الله تعالى فاعطى الرسل منها اودية
ثم اعطت الرسل من اوديتهم انهارا الى العلماء ثم اعطت العلماء الى العامة جداول صغارا على قدر طاقتهم ثم اجرت
العامة سواقي الى اهاليهم بقدر طاقتهم وعلى هذا ما روي في الخبر للعلماء سر وللخلفاء سر وللانبياء سر
وللملائكة سر ولله سر بعد ذلك كله فلو اطلع الجهال على سر العلماء لابادوهم ولو اطلع العلماء على سر الخلفاء لنابذوهم
ولو اطلع الخلفاء على سر الانبياء لخالفوهم ولو اطلع الانبياء على سر الملائكة لاتهموهم ولو اطلع الملائكة على سر الله
تعالى لطاحوا حائرين وبادوا بائرين والسبب في ذلك ان العقول الضعيفة لا تحتمل الاسرار القوية كما لا يحتمل
نور الشمس ابصار الخفافيش فلما زيدت الانبياء في عقولهم قدروا على احتمال اسرار النبوة ولما زيدت العلماء في عقولهم
قدروا على احتمال ما عجز عنه وكذلك علماء الباطن وهم الحكماء زيدت في عقولهم فقدروا على احتمال ما عجزت عنه العامة
علماء الظاهر وسيل الشعبي عن هذه الحروف فقال سر الله فلا تطلبوه وروى ابو ظبيان عن ابن عباس قال عجزت
العلماء عن ادراكها وقال الحسين بن الفضل هو من المتشابه واعلم ان المتكلمين انكروا هذا القول وقالوا لا يجوز ان
يرد في كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوما للخلق واحتجوا عليه بالايات والاخبار والمعقول اما الايات فاربعة عشر
احدها قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها امرهم بالتدبر في القرآن ولو كان غير مفهوم فكيف
يامر بالتدبر فيه **وثانيها** افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فكيف
يامر بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف مع انه غير مفهوم للخلق **وثالثها** قوله تعالى وانه لتنزيل
رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين وانه لفي زبر الاولين فلو لم يكن
مفهوما بطل كون الرسول منذرا به وايضا قوله بلسان عربي مبين يدل على انه نازل بلغة العرب واذا كان كذلك
وجب ان يكون مفهوما **ورابعها** قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط منه لا يمكن الا بعد
الاحاطة بمعناه **وخامسها** قوله تعالى تبيانا لكل شيء وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء **وسادسها**
قوله تعالى هدى للناس وهدى للمتقين وغير المعلوم لا يكون هدى **وسابعها** قوله تعالى حكمة بالغة وقوله
وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمومنين وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم **وثامنها** قوله تعالى
قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين **وتاسعها** قوله تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك
لرحمة وذكرى لقوم يومنون فكيف يكون الكتاب كافيا وكيف يكون ذكرى مع انه غير مفهوم **وعاشرها** قوله تعالى
هذا بلاغ للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغا وكيف يقع الانذار به مع انه غير معلوم وقال في اخر الاية
وليذكر اولوا الالباب وانما يكون كذلك لو كان معلوما **الحادي عشر** قوله تعالى قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا
اليكم نورا مبينا فكيف يصفه بذلك مع انه غير معلوم **الثاني عشر** قوله تعالى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا
يشقى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا فكيف يمكن اتباعه والاعراض عنه مع انه غير معلوم **الثالث عشر**
قوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم فكيف يكون هاديا مع انه غير معلوم **الرابع عشر** قوله تعالى
امن الرسول الى قوله سمعنا واطعنا والطاعة لا تمكن الا بعد الفهم فوجب ان يكون القرآن مفهوما **واما الاخبار**
فقوله عليه الصلاة والسلام اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي فكيف يمكن التمسك به وهو
غير معلوم وعن علي رضي الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام قال عليكم بكتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم

وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى الهدى في غيره اضله الله وهو حبل الله المتين
وهو الذكر الحكيم والصراط المستقيم هو الذي لا تزيغ به الاهواء ولا تشبع منه العلماء ولا يخلق على كثرة الرد ولا
تنقضي عجايبه من قال به صدق ومن حكم به عدل ومن خاصم به فلج ومن دعي به هدي الى صراط مستقيم **اما
المعقول** فمن وجوه احدها انه لو ورد شيء لا سبيل الى العلم به لكانت المخاطبة به مثل مخاطبة
العربي باللغة الزنجية ولما لم يجز ذلك فكذا هذا وثانيها ان المقصود من الكلام الافهام فلو لم يكن مفهوما لكانت
المخاطبة به عبثا وسفها وانه لا يليق بالحكيم وثالثها ان التحدي وقع بالقرآن وما لا يكون معلوما لا يجوز وقوع
التحدي به فهذا مجموع كلام المتكلمين واحتج مخالفوهم بالاية والخبر والمعقول **اما الاية** فهو ان المتشابه
من القرآن غير معلوم لقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به والوقف على قوله لوجوه
احدها ان قوله والراسخون في العلم لو كان معطوفا على قوله الا الله لبقي يقولون امنا به منقطعا عنه وانه غير
جايز لانه وحده لا يفيد لا يقال انه حال لانا نقول فحينئذ يرجع الى كل ما تقدم فيلزم ان يكون الله تعالى قائلا امنا
به كل من عند ربنا وهذا كفر وثانيها ان الراسخين في العلم لو كانوا عالمين بتاويله لما كان لتخصيصهم
بالايمان به وجه لانهم لما عرفوه بالدلالة لم يكن الايمان به الا مثل الايمان بالمحكم فلا يكون في الايمان به مزيد
مدح وثالثها ان تاويلها لو كان مما يجب ان يعلم لما كان طلب ذلك التاويل ذما لكن قد جعله الله تعالى
ذما حيث قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله **واما
الخبر** فقد روينا في اول هذه المسالة خبرا يدل على قولنا وروي انه عليه الصلاة والسلام قال ان من العلم كهيئة
المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله فاذا نطقوا به انكره اهل الغرة بالله ولان القول بان هذه الفواتح غير معلومة مروي
عن اكابر الصحابة فوجب ان يكون حقا لقوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم **واما
المعقول** فهو ان الافعال التي كلفنا بها قسمان منها ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بعقولنا كالصلاة
والزكاة والصوم فان الصلاة تواضع محض وتضرع للخالق والزكاة سعي في دفع حاجة الفقير والصوم سعي في كسر
الشهوة ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه كافعال الحج فانا لا نعرف وجه الحكمة في رمي الجمرات والسعي بين الصفا
والمروة والرمل والاضطباع ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من الله تعالى ان يامر عباده بالنوع الاول فكذا يحسن
الامر منه بالنوع الثاني لان الطاعة في النوع الاول لا تدل على كمال الانقياد لاحتمال ان المامور انما اتى به لما عرف
بعقله من وجه المصلحة فيه اما الطاعة في النوع الثاني فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم لانه لما لم يعرف
فيه وجه مصلحة البتة لم يكن اتيانه به الا لمحض الانقياد والتسليم فاذا كان الامر كذلك في الافعال فلم لا يجوز
ايضا ان يكون الامر كذلك في الاقوال وهو ان يامرنا الله سبحانه تارة ان نتكلم بما نقف على معناه وتارة بما لا نقف
على معناه ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المامور للامر بل فيه فايدة اخرى وهو ان الانسان
اذا وقف على المعنى واحاط به سقط وقعه عن القلب واذا لم يقف على المقصود مع قطعه بان المتكلم بذلك
احكم الحاكمين فانه يبقى قلبه متلفتا اليه ابدا ومتفكرا فيه ابدا ولباب التكليف اشتغال السر بذكر الله تعالى والتفكر
فيه وفي كلامه فلا يبعد ان يعلم الله تعالى ان في بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر بذلك ابدا مصلحة عظيمة
فيتعبده بذلك تحصيلا لهذه المصلحة فهذا ملخص كلام الفريقين في هذا الباب القول الثاني قول من زعم ان المراد
من هذه الفواتح معلوم ثم اختلفوا فيه وذكروا وجوها **الاول** انها اسماء السور وهو قول اكثر المتكلمين
واختيار الخليل وسيبويه قال القفال وقد سمت العرب بهذه الحروف اشياء فسموا بلام والد حارثة بن لام
الطائي وكقولهم للنحاس صاد وللنقد عين وللسحاب غين وقالوا جبل قاف وسموا الحوت نونا **الثاني** انها
اسماء الله تعالى روي عن علي انه كان يقول يا كهيعص يا حمعسق **الثالث** انها ابعاض اسماء الله تعالى
قال سعيد بن جبير قوله الر حم ن مجموعها هو اسم الرحمن ولكنا لا نقدر على كيفية تركيبها في البواقي **الرابع**
انها اسماء القرآن وهو قول الكلبي والسدي وقتادة **الخامس** ان كل واحد منها دال على اسم من اسماء الله تعالى وصفة
من صفاته قال ابن عباس في الم الالف اشارة الى انه احد اول اخر ازلي ابدي واللام اشارة الى انه لطيف والميم
اشارة الى انه ملك مجيد منان وقال في كهيعص انه ثناء من الله تعالى على نفسه والكاف يدل على كونه كافيا والهاء على
كونه هاديا والعين على العالم والصاد على الصادق وذكر ابن جرير عن ابن عباس انه حمل الكاف على الكبير والكريم

والباقي انه مجيد والعين على العزيز والعدل والعالم والفرق بين هذين الوجهين انه في الاول تخصص كل واحد من هذه
الحروف باسم معين وفي الثاني ليس كذلك **السادس** بعضها يدل على اسماء الذات وبعضها على اسماء الصفات قال ابن عباس
في الم انا الله اعلم وفي المص انا الله افصل وفي المر انا الله ارى وهذا رواية ابي صالح وسعيد بن جبير عنه **السابع**
كل واحد منها يدل على صفات الافعال فالالف الاؤه واللام لطفه والميم مجده قاله محمد بن كعب القرظي وقال الربيع
ابن انس ما منها حرف الا في ذكر الائه ونعمائه **الثامن** بعضها يدل على اسماء الله تعالى وبعضها على اسماء غير الله فقال
الضحاك الالف من الله سبحانه واللام من جبريل والميم من محمد عليه الصلاة والسلام اي انزل الله تعالى الكل على لسان جبريل
على محمد عليه الصلاة والسلام **التاسع** كل واحد من هذه الحروف يدل على فعل من الافعال فالالف معناه الف الله
تعالى محمدا فبعثه نبيا واللام اي لامه الجاحدون والميم اي ميم الكافرون غيظوا وكبتوا بظهور الحق وقال
بعض الصوفية الالف معناه انا واللام معناه لي والميم معناه مني **العاشر** ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم
من المحققين ان الله تعالى انما ذكرها احتجاجا على الكفار وذلك ان الرسول عليه الصلاة والسلام لما تحداهم بمثل القران
او بعشر سور او بسورة واحدة فعجزوا عنه انزلت هذه الاحرف تنبيها على ان القران ليس الا من هذه الاحرف
وانتم قادرون عليها وعارفون بقوانينها في الفصاحة فكان يجب ان تاتوا بمثل هذا القران فلما عجزتم عنه دل ذلك على انه
من عند الله تعالى لا من البشر **الحادي عشر** قال عبد العزيز بن يحيى ان الله تعالى انما ذكرها لان في التقدير كانه تعالى
قال اسمعوها مقطعة حتى اذا وردت عليكم مؤلفة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك كما ان الصبيان يتعلمون هذه الحروف
اولا مفردة ثم يتعلمونها مركبة **الثاني عشر** قول ابي روق وقطرب ان الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه
وتواصوا بالاعراض عنه فلما اراد الله تعالى صلاحهم ونفعهم اراد ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم
واستماعهم لما يرد عليهم من القران فانزل الله تعالى عليهم هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين اسمعوا الى
ما يجيء به محمد عليه الصلاة والسلام فاذا اصغوا هجم عليهم القران فكان ذلك سببا لاستماعهم وطريقا الى انتفاعهم
الثالث عشر قول ابي العالية ان كل حرف منها في مدة اقوام واجال اخرين قال ابن عباس مر ابو ياسر بن اخطب
برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة الم ذلك الكتاب ثم اتى اخوه حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف
فسالوه عن الم وقالوا ننشدك الله الذي لا اله الا هو احق انها اتتك من السماء فقال النبي صلى الله عليه وسلم نعم كذلك
نزلت فقال حيي ان كنت صادقا اني لاعلم اجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف ندخل في دين رجل دلت هذه الحروف
بحساب الجمل على ان منتهى اجل مدته احدى وسبعون سنة فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حيي فهل غير هذا
فقال نعم المص فقال حيي هذا اكثر من الاول هذا مائة واحدى وستون سنة فهل غير هذا قال نعم الر قال هذا اكثر من الاول
والثانية ونحن نشهد ان كنت صادقا ما ملكت امتك الا مائتين واحدى وثلاثين سنة فهل غير هذا قال نعم المر قال
فنحن نشهد انا من الذين لا يؤمنون ولا ندري باي اقوالك ناخذ فقال ابو ياسر اما انا فاشهد على ان انبياءنا قد اخبرونا
عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انها كم تكون فان كان محمد صادقا فيما يقول اني لاراه يستجمع له هذا كله فقام اليهود وقالوا
اشتبه علينا امرك فلا ندري ابالقليل ناخذ ام بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب **الرابع عشر**
هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستئناف كلام اخر قال احمد بن يحيى بن ثعلب ان العرب اذا استانفت
كلاما فمن شانهم ان ياتوا بشيء غير الكلام الذي يريدون استئنافه فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الاول
واستئناف الكلام الجديد **الخامس عشر** قال ابو الجوزاء عن ابن عباس ان هذه الحروف ثناء اثنى الله تعالى به
على نفسه **السادس عشر** قال الاخفش ان الله تعالى اقسم بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها ولانها مبادي كتبه
المنزلة بالالسنة المختلفة ومبادي اسماء الله الحسنى وصفاته العليا واصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون
الله تعالى ويوحدونه ثم انه تعالى اقتصر على ذكر البعض وان كان المراد هو الكل كما تقول قرات الحمد وتريد السورة بالكلية
فكانه تعالى قال اقسم بهذه الحروف ان هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ **السابع عشر**
ان التكلم بهذه الحروف وان كان معتادا لكل احد الا ان كونها مسماة بهذه الاسماء لا يعرفه الا من اشتغل بالتعلم والاستفادة
فلما اخبر الرسول عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخبارا عن الغيب فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكرها ليكون
اول ما يسمع من هذه السورة معجزة دالة على صدقه **الثامن عشر** قال ابو بكر الزبيري ان الله تعالى علم ان طائفة
من هذه الامة تقول بقدم القران فذكر هذه الحروف تنبيها على ان كلام الله تعالى مؤلف من هذه الحروف فيجب ان لا يكون

قديما **التاسع عشر** قال القاضي الماوردي المراد من الم انه الرحيم ذلك الكتاب اي نزل عليكم والالمام الزيارة وانما
قال تعالى ذلك لان جبريل عليه السلام نزل به نزول الزائر **العشرون** الالف اشارة الى ما لا بد منه من الاستقامة
في اول الامر وهو رعاية الشريعة قال الله تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا واللام اشارة الى [illegible] الحاصل عند
المجاهدات وهو رعاية الطريقة قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والميم اشارة الى ان يصير العبد في مقام
المحبة كالدائرة التي يكون نهايتها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها وذلك انما يكون بالفناء في الله تعالى بالكلية وهو مقام
الحقيقة قال الله تعالى قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون **الحادي والعشرون** الالف من اقصى الحلق وهو اول
مخارج الحروف واللام من طرف اللسان وهو وسط المخارج والميم من الشفة وهو اخر المخارج فهذه اشارة الى انه لا بد
ان يكون اول ذكر العبد ووسطه واخره ليس الا الله تعالى على ما قال تعالى ففروا الى الله والمختار عند اكثر المحققين من هذه
الاقوال انها اسماء السور والدليل عليه ان هذه الالفاظ اما ان لا تكون مفهومة او تكون مفهومة والاول باطل اما
اولا فلانه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج واما ثانيا فلانه تعالى وصف القران اجمع بانه هدى وبيان
وذلك ينافي كونه غير معلوم واما القسم الثاني فنقول اما ان يكون مراد الله تعالى منها جعلها اسماء الالقاب
او اسماء المعاني والثاني باطل لان هذه الالفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني التي ذكرها المفسرون فيمتنع
حملها عليها لان القران نزل بلغة العرب فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلا في لغة العرب ولان المفسرين ذكروا وجوها
مختلفة وليست دلالة هذه الالفاظ على بعض ما ذكروه اولى من دلالتها على الباقي فاما ان تحمل على الكل وهو متعذر
بالاجماع لان كل واحد من المفسرين انما حمل هذه الالفاظ على معنى واحد من المعاني المذكورة وليس فيهم من حملها على الكل
او لا تحمل على شيء منها وهو الثاني ولما بطل هذا القسم وجب الحكم بانها من اسماء الالقاب **فان قيل** لم لا يجوز ان يقال
هذه الالفاظ غير معلومة قوله لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج **قلنا** لم لا يجوز ذلك بيانه ان الله تعالى
تكلم بالمشكاة وهو بلسان الحبشة والسجيل والاستبرق وهما فارسيان قوله وصف القران اجمع بانه هدى وبيان
قلنا لا نزاع في اشتمال القران على المجملات والمتشابهات واذا لم يقدح ذلك في كونه هدى وبيانا فكذا ههنا سلمنا انها
مفهومة لكن قولك انها اما ان تكون من اسماء الالقاب او من اسماء المعاني انما يصح لو ثبت كونها موضوعة لافادة امر ما
وذلك ممنوع فلعل الله تعالى تكلم بها لحكمة اخرى مثل ما قال قطرب من انهم لما تواصوا في الابتداء على انهم لا يستمعوا الى
القران امر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم ان يتكلم بالقران بهذه الحروف في الابتداء حتى يتعجبوا عند سماعها فيسكتوا
فحينئذ يهجم القران على اسماعهم سلمنا انها موضوعة لامر ما فلم لا يجوز ان يقال انها من اسماء المعاني قوله انها في اللغة غير
موضوعة لشيء البتة قلنا لا نزاع انها وحدها غير موضوعة لشيء لكن لم لا يجوز ان يقال انها مع القرينة المخصوصة تفيد معنى
معينا وبيانه من وجوه **احدها** انه صلى الله عليه وسلم كان يتحدى لهم بالقران مرة بعد اخرى فلما ذكر هذه الحروف
دلت قرينة الحال على ان مراده تعالى من ذكرها ان يقول لهم ان هذا القران انما تركب من هذه الحروف التي انتم قادرون عليها فلو كان
هذا من فعل البشر لوجب ان تقدروا على الاتيان بمثله **وثانيها** ان نحمل هذه الحروف على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس
وثالثها ان هذه الحروف لما كانت اصول الكلام كانت عزيزة شريفة فالله تعالى اقسم بها كما اقسم بسائر الاشياء **ورابعها**
ان الاقتصار من الاسم الواحد على حرف واحد عادة معلومة عند العرب فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيها على اسمائه تعالى
سلمنا دليلكم لكنه معارض بوجوه **احدها** انا وجدنا السور الكثيرة اتفقت في الم وحم والاشتباه حاصل فيها
والمقصود من اسم العلم ازالة الاشتباه **فان قيل** يشكل هذا بجماعة كثيرة يسمون بمحمد فان الاشتراك فيه
لا ينافي العلمية **قلنا** قوله الم لا يفيد معنى البتة فلو جعلناه علما لم يكن فيه فائدة سوى التعيين وازالة الاشتباه
فاذا لم يحصل هذا الغرض امتنع جعله علما بخلاف التسمية بمحمد فان في التسمية به مقاصد اخرى سوى التعيين وهو التبرك
به لكونه اسما للرسول صلى الله عليه وسلم ولكونه دالا على صفة من صفات الشرف فجاز ان تقصد التسمية به لغرض اخر
من هذه الاغراض سوى التعيين بخلاف قولنا الم فانه لا فائدة فيه سوى التعيين فاذا لم تفد هذه الفائدة كانت التسمية
به عبثا محضا **وثانيها** لو كانت هذه الالفاظ اسماء للسور لوجب ان تعلم ذلك بالتواتر لان هذه الاسماء ليست على
قوانين اسماء العرب والامور العجيبة تتوفر الدواعي على نقلها لا سيما ما لا يتعلق باخفائه رغبة او رهبة ولو
توفرت الدواعي على نقلها لصار ذلك معلوما بالتواتر ولارتفع الخلاف فيه فلما لم يكن الامر كذلك علمنا انها ليست
اسماء للسور **وثالثها** ان القران نزل بلسان العرب وهم ما تجاوزوا ما سموا به مجموع اسمين نحو معدي كرب

وبعلبك ولم يقل احد منهم مجموع ثلاثة اسما واربعة وخمسة فالقول بانها اسماء السور خروج عن لغة العرب وانه غير
جائز **ورابعها** انها لو كانت اسماء هذه السور لوجب اشتهار هذه السور بها لا بسائر الاسماء لكنها اشتهرت بسائر
الاسماء كقولهم سورة البقرة وسورة آل عمران **وخامسها** هذه الالفاظ داخلة في السورة وجزء منها وجزء الشيء مقدم
على الشيء بالرتبة واسم الشيء متاخر عن الشيء بالرتبة ولو جعلناها اسما للسورة لزم التقدم والتاخر معا وهو محال
فان قيل مجموع قولنا صاد اسم للحرف الاول منه فاذا جاز ان يكون المركب اسما لبعض مفرداته فلم لا يجوز ان يكون
بعض مفردات ذلك المركب اسما لذلك المركب **قلنا** الفرق ظاهر لان المركب متاخر عن المفرد والاسم متاخر عن المسمى فلو
جعلنا المركب اسما للمفرد لم يلزم الا تاخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين وذلك غير مستحيل اما لو جعلنا المفرد
اسما للمركب لزم من حيث انه مفرد كونه متقدما ومن حيث انه اسم كونه متاخرا وذلك محال **وسادسها** لو كان كذلك
لوجب ان لا تخلو سورة من سور القرآن من اسم على هذا الوجه ومعلوم انه غير حاصل **والجواب** قوله المشكاة
والسجيل ليسا من لغة العرب قلنا عنه جوابان احدهما ان كل ذلك عربي لكنه موافق لسائر اللغات وقد يتفق مثل
ذلك في اللغتين الثاني ان المسمى بهذه الاسماء لم يوجد اولا في بلاد العرب فلما عرفوها عرفوا منها اسماءها فتكلموا
بتلك الاسماء فصارت تلك الالفاظ عربية ايضا قوله وجدان المهمل في كتاب الله لا يقدح في كونه بيانا قلنا كل مجمل
وجد في كتاب الله فقد وجد في العقل او في السنة بيانه وحينئذ يخرج عن كونه غير مفيد انما الشأن فيما لا يمكن معرفة
مراد الله منه قوله لم لا يجوز ان يكون المقصود من ذكر هذه الالفاظ اسكاتهم عن الشغب قلنا لو جاز ذكر هذه الالفاظ
لهذا الغرض فليجز ذكر سائر الهذيانات لمثل هذا الغرض وهو بالاجماع باطل واما سائر الوجوه التي ذكروها فقد بينا
ان قولنا الم غير موضوع في لغة العرب لافادة تلك المعاني ولا يجوز استعمالها فيه لان القرآن انما نزل بلغة العرب
ولانها متعارضة فليس حمل اللفظ على بعضها اولى من البعض ولانا لو فتحنا هذا الباب لانفتح ابواب تاويلات الباطنية
وسائر الهذيانات وذلك مما لا سبيل اليه **اما الجواب** عن المعارضة الاولى فهو انه لا يبعد ان يكون في تسمية
السور الكثيرة باسم واحد ثم يميز كل واحد منها عن الآخر بعلامة اخرى حكمة خفية وعن الثاني ان التسمية السورة بلفظة
مفيدة ليست من الامور العظام فجاز ان لا يبلغ في الشهرة الى حد التواتر وعن الثالث ان التسمية بثلاثة اسماء خروج
عن كلام العرب اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة بل منثورة نثر اسماء الاعداد فذلك جائز فان
سيبويه نص على جواز التسمية بالجملة والبيت من الشعر والتسمية بطائفة من اسماء حروف المعجم وعن الرابع لا يبعد
ان يصير اللقب اكثر شهرة من الاسم الاصلي فكذا ههنا وعن الخامس ان الاسم لفظ دال على امر مستقل بنفسه من غير
دلالة على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك فيكون الاسم اسما لنفسه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون جزء الشيء اسما له
وعن السادس ان وضع الاسم انما يكون بحسب الحكمة ولا يبعد ان تقتضي الحكمة وضع الاسم لبعض السور دون البعض
على ان القول الحق انه تعالى يفعل ما يشاء فهذا منتهى الكلام في نصرة هذه الطريقة واعلم ان بعد هذا المذهب الذي نصرناه
فاقوى الاقوال التي حكيناها قول قطرب ان المشركين قال بعضهم لبعض لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه فكان اذا تكلم
رسول الله صلى الله عليه وسلم في اول السورة بهذه الالفاظ ما فهموا منها شيئا والانسان حريص على ما منع فكانوا يصغون
الى القرآن ويتفكرون فيه ويتدبرون في مقاطعه ومطالعه رجاء انه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم ويوضح ذلك
المشكل فصار ذلك وسيلة الى ان يصيروا مستمعين للقرآن ومتدبرين في مطالعه ومقاطعه والذي يؤكد هذا
المذهب امران احدهما ان هذه الحروف ما جاءت الا في اوائل السور وذلك يوهم ان الغرض ما ذكرناه والثاني ان العلماء
قالوا الحكمة في انزال المتشابهات هي ان المقلد لما علم اشتمال القرآن على المتشابهات فانه يتامل القرآن ويجتهد في التفكر
فيه على رجاء انه ربما وجد شيئا يقوي قوله وينصر مذهبه فيصير ذلك سببا لوقوفه على المحكمات المخلصة له عن الضلالات
فاذا جاز انزال المتشابهات التي توهم الضلالات لمثل هذا الغرض فلان يجوز انزال هذه الحروف التي لا توهم شيئا من الخطا
والضلالات لمثل هذا الغرض كان اولى اقصى ما في هذا الباب ان يقال لو جاز ذلك فليجز ان يتكلم بالزنجية مع العربي هدى
وبيانا لكنا نقول لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى اذا تكلم بالزنجية مع العربي وكان ذلك متضمنا لهذه المصلحة فان ذلك
يكون جائزا وتحقيقه ان الكلام فعل من الافعال والداعي اليه قد يكون هو الافادة وقد يكون غيرها قوله انه يكون هذيانا
قلنا ان عنيت بالهذيان الفعل الخالي عن المصلحة الكلية فليس الامر كذلك وان عنيت به الالفاظ الخالية عن الافادة
فلم قلتم ان ذلك يقدح في الحكمة اذا كان فيها وجوه اخر من المصلحة سوى هذا الوجه واما وصف القرآن بكونه هدى وبيانا

فذلك لا ينافي ما قلناه لانه اذا كان الغرض ما ذكرناه كان استماعها من اعظم وجوه البيان والهدى والله تعالى اعلم
فروع على القول بانها اسماء السور الاول هذه الاسماء على ضربين احدهما
ما يتأتى فيه الاعراب وهو اما ان يكون اسما مفردا كصاد وقاف ونون او اسماء عدة مجموعها على زنة مفرد كحم
وطس ويس فانها موازنة لقابيل وهابيل واما طسم فهو وان كان مركبا من ثلاثة اسماء فهو كدارابجرد وهو من باب
ما لا ينصرف لاجتماع السببين فيها وهما العلمية والتانيث والثاني ما لا يتأتى فيه الاعراب نحو كهيعص والمر اذا عرفت
هذا فنقول اما المفردة ففيها قراءتان احدهما قراءة من قرأ صاد وقاف ونون بالفتح وهذه الحركة يحتمل ان يكون هو النصب
بفعل مضمر نحو اذكروا وانما لم يصحبه التنوين لامتناع الصرف لما تقدم بيانه واجاز سيبويه مثله في حم وطس ويس
لو قرئ به وحكى السيرافي ان بعضهم قرأ يس وان يكون الفتح جرا وذلك ان يقدرها مجرورة باضمار الباء القسمية فقد جاء
عنهم الله لافعلن غير انها فتحت في موضع الجر لكونها غير مصروفة ويتأكد هذا بما روينا عن بعضهم ان الله تعالى اقسم بهذه
الحروف وثانيها قرأ بعضهم صاد بالكسر وسببه التحريك لالتقاء الساكنين اما القسم الثاني وهو ما لا يتأتى
الاعراب فيه فهو يجب ان يكون محكيا ومعناه ان يجاء بالقول فقد نقله على استيفاء صورته الاولى كقولك دعني من تمرتان
الثاني ان الله تعالى اورد في هذه الفواتح نصف اسامي حروف المعجم اربعة عشر سواء وهي الالف واللام والصاد
والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون والميم في تسع وعشرين
سورة الثالث هذه الفواتح جاءت مختلفة الاعداد فوردت ص ق ن على حرف وطه وطس ويس وحم على حرفين
والم والر وطسم على ثلاثة احرف والمص والمر على اربعة احرف وكهيعص وحمعسق على خمسة احرف والسبب
فيه ان ابنية كلماتهم على حرف وحرفين الى خمسة احرف فقط فكذا ههنا الرابع هل لهذه الفواتح محل من الاعراب ام لا
فنقول ان جعلناها اسماء للسور فنعم يتحصل الاوجه الثلاثة اما الرفع فعلى الابتداء واما النصب والجر فلما مر من صحة
القسم بها ومن لم يجعلها اسماء للسور لم يتصور ان يكون لها محل على قوله كما لا محل للجمل المبتدأة والمفردات المعدودة والله
سبحانه وتعالى اعلم **قوله تعالى ذلك الكتاب** وفيه مسائل **المسألة الاولى** لقائل ان يقول
المشار اليه ههنا حاضر وذلك اسم مبهم يشار به الى البعيد والجواب عنه من وجهين الاول لا نسلم
ان المشار اليه حاضر وبيانه من وجوه الاول ما قاله الاصم وهو ان الله تعالى انزل الكتاب بعضه بعد بعض فنزل
قبل البقرة سور كثيرة وهي كل ما نزل بمكة مما فيه الدلالة على التوحيد وفساد الشرك واثبات النبوة واثبات المعاد
فقوله ذلك اشارة الى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة وقد يسمى بعض القرآن قرآنا قال تعالى واذا قرئ القرآن
فاستمعوا له وانصتوا وقال حاكيا عن الجن انا سمعنا قرآنا عجبا وقوله انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى وهم ما سمعوا
الا البعض وهو الذي كان نزل الى ذلك الوقت وثانيها ان الله تعالى وعد رسوله صلى الله عليه وسلم عند مبعثه ان
ينزل عليه كتابا لا يمحوه الماء وهو صلى الله عليه وسلم اخبر امته بذلك وروت الامة ذلك عنه ويؤيده قوله تعالى
انا سنلقي عليك قولا ثقيلا وهذا في سورة المزمل وهي انما نزلت في ابتداء المبعث وثالثها انه تعالى خاطب بني اسرائيل
لان سورة البقرة مدنية واكثرها احتجاج على اليهود وعلى بني اسرائيل وقد كانت بنو اسرائيل اخبرهم موسى وعيسى صلوات
الله تعالى عليهما ان الله تعالى يرسل محمدا صلى الله عليه وسلم وينزل عليه كتابا فقال تعالى ذلك الكتاب اي الذي اخبر الانبياء
المتقدمون بان الله تعالى سينزله على النبي المبعوث من ولد اسمعيل عليه السلام ورابعها انه تعالى لما اخبر عن القرآن
بانه في اللوح المحفوظ بقوله تعالى وانه في ام الكتاب لدينا وقد كان صلى الله عليه وسلم اخبر امته بذلك فغير ممتنع ان يقول
تعالى ذلك الكتاب ليعلم ان هذا المنزل هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ وخامسها انه وقعت الاشارة بذلك الى الم
بعد ما سبق التكلم به وتقضى والمتقضي في حكم المتباعد وسادسها انه لما وصل من المرسل الى المرسل اليه وقع في حد
البعد كما تقول لصاحبك وقد اعطيته شيئا احتفظ بذلك وسابعها ان القرآن لما اشتمل على حكم عظيمة وعلوم كثيرة يتعسر
اطلاع القوة البشرية عليها باسرها والقرآن وان كان حاضرا نظرا الى صورته لكنه غائب نظرا الى اسراره وحقائقه فجاز
ان يشار اليه كما يشار الى البعيد الغائب المقام الثاني سلمنا ان المشار اليه حاضر لكن لا نسلم ان لفظة ذلك لا يشار بها الا
الى البعيد بيانه ان ذلك وهذا حرفا اشارة واصلهما ذا لانه حرف للاشارة قال الله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا
حسنا ومعنى ها تنبيه فاذا قرب الشيء اشير اليه فقيل هذا اي تنبه ايها المخاطب لما اشرت اليه فانه حاضر لك بحيث
تراه وقد تدخل الكاف على ذا للمخاطبة واللام لتاكيد معنى الاشارة فقيل ذلك فكان المتكلم بالغ في التنبيه لتاخر المشار

الله عنه فهذا يدل على ان لفظة ذلك لا تفيد البعد في اصل الوضع بل اختص في العرف بالاشارة الى البعيد للقرينة التي
ذكرناها فصارت كالدابة فانها مختصة في العرف بالفرس وان كانت في اصل الوضع متناولة لكل ما دب على الارض اذا ثبت
هذا فنقول ـــــ انا نحمله ههنا على مقتضى الوضع اللغوي لا على مقتضى الوضع العرفي وحينئذ لا يفيد البعد ولاجل هذه
المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الآخر قال الله تعالى واذكر عبادنا ابرهيم واسحق الى قوله وكل من الاخيار
ثم قال هذا ذكر وقال وعندهم قاصرات الطرف اتراب هذا ما توعدون ليوم الحساب وقال وجاءت سكرة الموت بالحق
ذلك ما كنت منه تحيد وقال فاخذه الله نكال الآخرة والاولى ان في ذلك لعبرة لمن يخشى وقال ولقد كتبنا في الزبور من
بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون ثم قال ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين وقال فقلنا اضربوه ببعضها كذلك
يحيي الله الموتى وقال وما تلك بيمينك يا موسى اي ما هذه التي بيمينك **المسألة الثانية** لقائل ان يقول
لم ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مؤنث وهو السورة الجواب ـــــ لا نسلم ان المشار اليه مؤنث لان المؤنث اما المسمى
او الاسم والاول باطل لان المسمى هو ذلك البعض من القرآن وهو ليس بمؤنث واما الاسم فهو الم وهو ليس بمؤنث نعم ذلك
المسمى له اسم آخر وهو السورة وهو مؤنث لكن المذكور السابق هو الاسم الذي ليس بمؤنث وهو الم لا الذي هو مؤنث وهو السورة
المسألة الثالثة اعلم ان اسماء القرآن كثيرة احدها الكتاب وهو مصدر كالقيام والصيام وقيل بمعنى مفعول
كاللباس بمعنى الملبوس واتفقوا على ان المراد من الكتاب القرآن قال الله تعالى كتاب انزلناه اليك والكتاب جاء في القرآن
على وجوه احدها الفرض كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وثانيها الحجة والبرهان
فأتوا بكتابكم ان كنتم صادقين اي ببرهانكم وثالثها الاجل وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم اي اجل ورابعها بمعنى مكاتبة
السيد عبده والذين يبتغون الكتاب مما ملكت ايمانكم وهذا المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة
والمخاصمة والمقاتلة واشتقاق الكتاب من كتبت الشيء اذا جمعته وسميت الكتيبة لاجتماعها فسمي الكتاب كتابا لانه كالكتيبة
على عساكر الشبهات او لانه اجتمع فيه جميع العلوم او لان الله تعالى الزم فيه التكاليف على الخلق وثانيها القرآن قل لئن
اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن انا جعلناه قرآنا عربيا شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن ان هذا القرآن
يهدي للتي هي اقوم وللمفسرين فيه قولان احدهما قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان القرآن والقراءة واحد كالخسران
والحسبان والدليل عليه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه اي تلاوته الثاني وهو قول قتادة رضي الله تعالى عنه انه مصدر من
قول القائل قرأت الماء في الحوض اذا جمعته وقال سفيان بن عيينة سمي القرآن قرآنا لان الحروف جمعت فصارت كلمات والكلمات
جمعت فصارت آيات والآيات جمعت فصارت سورا والسور جمعت فصارت قرآنا وجمع فيه علوم الاولين والآخرين فالحاصل
ان اشتقاق لفظ القرآن اما من التلاوة او من الجمعية وثالثها الفرقان تبارك الذي نزل الفرقان على عبده وبينات من الهدى
والفرقان واختلفوا في تفسيره فقيل سمي بذلك لان نزوله كان متفرقا انزله في نيف وعشرين سنة ودليله قوله
تعالى وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا ونزلت سائر الكتب جملة واحدة ووجه الحكمة فيه
ذكرناه في سورة الفرقان في قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك وقيل سمي
بذلك لانه يفرق بين الحق والباطل والحلال والحرام والمجمل والمبين والمحكم والمأول وقيل الفرقان هو النجاة وهو قول
عكرمة والسدي وذلك لان الخلق في ظلمات الضلالات فبالفرقان وجدوا النجاة وعليه حمل المفسرون قوله تعالى
واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون ورابعها الذكر والتذكرة والذكرى اما الذكر فقوله تعالى وهذا ذكر
مبارك انزلناه انا نحن نزلنا الذكر وانه لذكر لك ولقومك وفيه وجهان احدهما انه ذكر من الله تعالى ذكر به عباده فعرفهم
تكاليفه واوامره والثاني انه ذكر وشرف وفخر لمن آمن به والثالث انه شرف لمحمد صلى الله عليه وسلم وامته واما
التذكرة فقوله وانه لتذكرة للمتقين واما الذكرى فقوله وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين وخامسها التنزيل وانه لتنزيل
رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك وسادسها الحديث الله نزل احسن الحديث سماه حديثا لان وصوله اليك حديث
ولانه تعالى لا يحدث به فان الله تعالى خاطب به المكلفين وسابعها الموعظة يا ايها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وهو في
الحقيقة موعظة لان القائل هو الله تعالى والآخذ جبريل والمستملي محمد صلوات الله تعالى عليهما فكيف لا تقع به الموعظة
وثامنها الحكم والحكمة والحكيم والمحكم اما الحكم فقوله تعالى وكذلك انزلناه حكما عربيا واما الحكمة فقوله تعالى حكمة بالغة
واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة واما الحكيم فقوله يس والقرآن الحكيم واما المحكم فقوله كتاب احكمت آياته
واختلفوا في معنى الحكمة فقال الخليل هو ماخوذ من الاحكام والابرام وقال المورج هو ماخوذ من حكمة اللجام لانها تضبط

الدابة

الدابة والحكمة تمنع من السفه وتاسعها الشفاء وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين وقوله وشفاء لما في الصدور وفيه
وجهان احدهما انه شفاء من الامراض والثاني انه شفاء من مرض الكفر لانه تعالى وصف الكفر والشك بالمرض فقال في قلوبهم مرض
وبالقرآن يزول كل شك عن القلب فصح وصفه بانه شفاء وعاشرها الهدى والهادي اما الهدى فقوله هدى للمتقين هدى للناس
وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة واما الهادي ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وقال الجن انا سمعنا قرآنا عجبا يهدي
الى الرشد الحادي عشر الصراط المستقيم قال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه في تفسيره انه القرآن وقال وان هذا صراطي
مستقيما فاتبعوه الثاني عشر حبل الله قال تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا في التفسير انه القرآن وانما سمي به لان المعتصم
به في امور دينه يتخلص به من عقوبة الآخرة ونكال الدنيا كما ان المتمسك بالحبل ينجو من الغرق والمهالك ومن ذلك سماه النبي
صلى الله عليه وسلم عصمة فقال ان هذا القرآن عصمة لمن اعتصم به لانه يعصم الناس من المعاصي الثالث عشر الرحمة وننزل
من القرآن ما هو شفاء ورحمة فاي رحمة فوق التخليص من الجهالات والضلالات الرابع عشر الروح وكذلك اوحينا اليك
روحا من امرنا ينزل الملائكة بالروح من امره وانما سمي به لانه سبب لحياة الارواح وسمي جبريل روحا فارسلنا اليها
روحنا وعيسى بالروح القاها الى مريم وروح منه الخامس عشر القصص نحن نقص عليك احسن القصص سمي به لانه يجب
اتباعه وقالت لاخته قصيه اي اتبعي اثره او لان القرآن يتبع قصص المتقدمين ومنه قوله تعالى ان هذا لهو القصص الحق
السادس عشر البيان والتبيان والمبين قوله هذا بيان للناس وقوله ونزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شيء واما
المبين قوله تعالى تلك آيات الكتاب المبين السابع عشر البصائر هذا بصائر من ربكم اي هي ادلة يبصر بها الحق تشبيها
للبصر الذي يبصر به طريق الخلاص الثامن عشر الفصل انه لقول فصل وما هو بالهزل واختلفوا فيه فقيل معناه القضاء
لان الله تعالى يقضي به بين الناس يوم القيامة فيهدي قوما الى الجنة ويسوق آخرين الى النار التاسع عشر النجوم فلا اقسم
بمواقع النجوم والنجم اذا هوى لانه نزل نجوما نجوما العشرون المثاني مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم قيل لانه
ثني فيه القصص والاخبار الحادي والعشرون النعمة واما بنعمة ربك فحدث قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يعني به
القرآن الثاني والعشرون البرهان قد جاءكم برهان من ربكم وكيف لا يكون برهانا وقد عجزت الفصحاء عن ان يأتوا بمثله الثالث
والعشرون البشير والنذير وبهذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الانبياء قال تعالى في صفة الرسل مبشرين
ومنذرين وقال في صفة محمد صلى الله عليه وسلم انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وقال في صفة القرآن في حم
السجدة بشيرا ونذيرا فاعرض اكثرهم يعني مبشرا بالجنة لمن اطاع وبالنار منذرا لمن عصاه ومن ههنا نذكر الاسماء
المشتركة بين الله تعالى وبين القرآن الرابع والعشرون القيم قيما لينذر بأسا شديدا والدين القيم ذلك الدين القيم
فالله سبحانه هو القيوم الله لا اله الا هو الحي القيوم وانما سمي قيما لانه قائم بذاته في البيان والافادة الخامس والعشرون
المهيمن مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه وهو ماخوذ من الامين وانما وصف به لان من تمسك بالقرآن امن الضرر
في الدنيا والآخرة فالرب المهيمن انزل الكتاب المهيمن على النبي صلى الله عليه وسلم لاجل قوم امناء الله على خلقه كما قال وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس السادس والعشرون الهادي ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وقال يهدي الى
الرشد والله تعالى هو الهادي لانه جاء في الخبر النور الهادي السابع والعشرون النور الله نور السموات والارض وفي القرآن
واتبعوا النور الذي انزل معه يعني القرآن وسمى دينه نورا يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم وسمى بيانه نورا افمن شرح الله
صدره للاسلام فهو على نور من ربه وسمى التوراة نورا انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور وسمى الانجيل نورا وآتيناه الانجيل
فيه هدى ونور وسمى الايمان نورا نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم الثامن والعشرون الحق وورد في الاسماء الباعث الشهيد
الحق والقرآن حق وانه لحق اليقين وسماه تعالى حقا لانه ضد الباطل فيزيل الباطل كما قال بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه
فاذا هو زاهق اي ذاهب زائل التاسع والعشرون العزيز وان ربك لهو العزيز الرحيم وفي القرآن وانه لكتاب عزيز
والنبي صلى الله عليه وسلم عزيز لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم والامة عزيزة ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين
ورب عزيز نزل كتابا عزيزا على النبي العزيز لامة عزيزة وللعزيز معنيان احدهما القاهر والقرآن كذلك لانه هو الذي
قهر الاعداء وامتنع على من اراد معارضته والثاني ان لا يوجد مثله الثلاثون الكريم وانه لقرآن كريم في كتاب مكنون
واعلم انه تعالى سمى سبعة اشياء بالكريم سمى نفسه ما غرك بربك الكريم اذ لا جواد اجود منه والقرآن بالكريم لانه لا يستفاد
من كتاب من الحكم والعلوم ما يستفاد منه وسمى موسى كريما وجاءهم رسول كريم وسمى ثواب الاعمال كريما فبشره بمغفرة واجر
كريم وسمى عرشه كريما لا اله الا هو رب العرش الكريم لانه منزل الرحمة وسمى جبريل كريما وانه لقول رسول كريم ومعناه انه عزيز

وسمى كتاب سليمان كريما اني القي الى كتاب كريم فهو كتاب كريم من رب كريم نزل به ملك كريم على رسول كريم لاجل امة كريمة فاذا تمسكوا به نالوا ثوابا كريما الحادي والثلاثون العظيم ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم واعلم انه سمى نفسه عظيما فقال وهو العلي العظيم وعرشه عظيما وهو رب العرش العظيم وكتابه عظيما والقرآن العظيم ويوم القيمة يوم عظيم ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين والزلزلة عظيمة ان زلزلة الساعة شيء عظيم وسمى خلق الرسول صلى الله عليه وسلم عظيما وانك لعلى خلق عظيم والعلم عظيما وكان فضل الله عليك عظيما وكيد النساء عظيما ان كيدكن عظيم وسحر فرعون عظيما وجاؤا بسحر عظيم وسمى نفس الثواب عظيما وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة واجرا عظيما وسمى عقاب المنافقين عظيما ولهم عذاب عظيم الثاني والثلاثون المبارك وهذا كتاب انزلناه مبارك وسمى الله تعالى به اشياء فسمى الموضع الذي كلم فيه موسى مباركا في البقعة المباركة من الشجرة وسمى شجرة الزيتون مباركة توقد من شجرة مباركة زيتونة لكثرة منافعها وسمى عيسى مباركا وجعلني مباركا وسمى المطر مباركا ونزلنا من السماء ماء مباركا لما فيه من المنافع وسمى ليلة القدر مباركة انا انزلناه في ليلة مباركة فالقرآن ذكر مبارك انزله ملك مبارك في ليلة مباركة على نبي مبارك لامة مباركة **المسألة الرابعة** في بيان اتصال قوله الم بقوله ذلك الكتاب قال صاحب الكشاف ان جعلت الم اسما للسورة ففي التأليف وجوه ان يكون الم مبتدا وذلك مبتدا ثانيا والكتاب خبره والجملة خبر المبتدا الاول ومعناه ان ذلك هو الكتاب الكامل كان ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص وانه الذي يستاهل ان يسمى كتابا كما تقول هو الرجل اي الكامل في الرجولية الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال وان يكون الكتاب صفة ومعناه هو ذلك الكتاب الموعود وان يكون الم خبر مبتدا محذوف اي هذه الم ويكون ذلك الكتاب خبرا ثانيا او بدلا على ان الكتاب صفة ومعناه هو ذلك او يكون هذه الم جملة وذلك الكتاب جملة اخرى وان جعلنا الم بمنزلة الصوت كان ذلك مبتدا وخبره الكتاب اي ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل او صفة والخبر ما بعده او قدر مبتدا محذوف اي هو يعني المؤلف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرأ عبد الله الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه وتأليف هذا ظاهر قوله تعالى لا ريب فيه فيه مسئلتان **المسألة الاولى** الريب قريب من الشك وفيه زيادة كانه ظن سيء تقول رابني امر فلان اذا ظننت به سوءا ومنه قوله عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان قيل قد يستعمل الريب في قولهم ريب الدهر وريب الزمان اي حوادثه قال الله تعالى نتربص به ريب المنون ويستعمل ايضا في معنى ما يختلج في القلب من اسباب الغيظ **كقول الشاعر**

قضينا من تهامة كل ريب • وخيبر ثم اجممنا السيوفا •

قلنا هذان قد يرجعان الى معنى الشك لان ما يخاف من ريب المنون محتمل فهو كالمشكوك وكذلك ما اختلج بالقلب فهو غير مستيقن فقوله تعالى لا ريب فيه المراد نفي كونه مظنة الريب بوجه من الوجوه والمقصود انه لا شبهة في صحته ولا في كونه من عند الله ولا في كونه معجزا ولو قلت المراد لا ريب في كونه معجزا على الخصوص كان اقرب لتأكيد هذا التأويل بقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وههنا سؤالات **السؤال الاول** طعن بعض الملحدة فيه فقال ان عنى انه لا شك فيه عندنا فنحن قد نشك فيه وان عنى انه لا شك فيه عنده فلا فائدة فيه **الجواب** المراد انه بلغ في الوضوح الى حيث لا ينبغي لمرتاب ان يرتاب فيه والامر كذلك لان العرب مع بلوغهم في الفصاحة الى النهاية عجزوا عن معارضة اقصر سورة من القرآن وكذلك يشهد بانه بلغت هذه الحجة في الظهور الى حيث لا يجوز للعاقل ان يرتاب فيه **السؤال الثاني** لم قال ههنا لا ريب فيه وفي موضع آخر لا فيها غول **الجواب** لانهم يقدمون الاهم فالاهم وههنا الاهم نفي الريب بالكلية عن الكتاب ولو قلت لا فيه ريب لاوهم ان هناك كتابا آخر حصل فيه الريب لا ههنا كما قصد في قوله لا فيها غول تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا بانها لا تغتال العقول كما تغتال العقول خمر الدنيا **السؤال الثالث** من اين يدل قوله لا ريب فيه على نفي الريب بالكلية **الجواب** قرأ ابو الشعثاء لا ريب فيه بالرفع واعلم ان القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية والدليل عليه ان قوله لا ريب نفي لماهية الريب ونفي كل فرد من افراد الماهية لانه لو ثبت فرد من افراد الماهية لثبتت الماهية ولهذا السر كان قولنا لا اله الا الله نفيا لجميع الآلهة سوى الله تعالى واما قولنا لا ريب فيه بالرفع فهو نقيض لقولنا ريب فيه وهذا يفيد ثبوت فرد واحد فذلك النفي يوجب انتفاء جميع الافراد ليتحقق التناقض **المسألة الثانية** الوقف على فيه هو الوقف المشهور وعن نافع وعاصم انهما وقفا على لا ريب ولا بد للواقف من ان ينوي خبرا ونظيره قوله لا ضير وقول العرب

لا بأس وهي كثيرة في لسان اهل الحجاز والتقدير لا ريب فيه فيه هدى واعلم ان القراءة الاولى اولى لان القراءة الاولى يكون الكتاب نفسه هدى للمتقين وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى للمتقين بل يكون فيه هدى للمتقين والاول اولى لما تكرر في القرآن من ان القرآن هدى ونور **قوله تعالى هدى للمتقين** فيه مسائل **المسألة الاولى** في حقيقة الهدى الهدى عبارة عن الدلالة وقال صاحب الكشاف الهدى هي الدلالة الموصلة الى البغية وقال آخرون الهدى هو الاهتداء والعلم والذي يدل على صحة القول الاول وفساد الثاني والثالث انه لو كان كون الدلالة موصلة الى البغية معتبرا في مسمى الهدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء لان كون الدلالة موصلة الى الاهتداء حال عدم الاهتداء محال وقوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى اثبت الهدى مع عدم الاهتداء واحتج صاحب الكشاف بامور ثلاثة **اولها** وقوع الضلالة في مقابلة الهدى قال الله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقال تعالى لعلى هدى او في ضلال مبين **وثانيها** يقال مهدي في موضع المدح كمهتدي فلو لم يكن من شرط الهدى كون الدلالة موصلة الى البغية لم يكن الوصف بكونه مهديا مدحا لاحتمال انه هدي فلم يهتد **وثالثها** ان اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كما يقال كسرته فانكسر وقطعته فانقطع وكما ان الانكسار والانقطاع لازمان للكسر والقطع وجب ان يكون الاهتداء من لوازم الهدى **والجواب عن الاول** ان الفرق بين الهدى والاهتداء معلوم بالضرورة فمقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال فجعل الهدى في مقابلة الضلال ممتنع **وعن الثاني** ان المنتفع بالهدى يسمى مهديا وغير المنتفع به لا يسمى مهديا لان الوسيلة اذا لم تفض الى المقصود كانت نازلة منزلة المعدوم **وعن الثالث** ان الائتمار مطاوع الامر يقال امرته فائتمر ولم يلزم منه ان يكون من شرط كونه امرا حصول الائتمار فكذا هذا لا يلزم من كونه هدى ان يكون مفضيا الى الاهتداء على انه معارض بقوله هديته فلم يهتد ومما يدل على فساد قول من قال الهدى هو العلم خاصة ان الله تعالى وصف القرآن بانه هدى ولا شك انه في نفسه ليس بعلم فدل على ان الهدى هو الدلالة لا الاهتداء والعلم **المسألة الثانية** المتقي في اللغة اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيانة اذا عرفت هذا فنقول ان الله تبارك وتعالى ذكر المتقي ههنا في معرض المدح وان يكون كذلك بان يكون متقيا في امور الدنيا بل بان يكون متقيا فيما يتصل بالدين وذلك بان يكون آتيا بالعبادات محترزا عن المحظورات واختلفوا في انه هل يدخل اجتناب الصغائر في التقوى فقال بعضهم يدخل كما تدخل الصغائر في الوعيد وقال آخرون لا يدخل ولا نزاع في وجوب التوبة عن الكل انما النزاع في انه اذا لم يتوق الصغائر هل يستحق هذا الاسم فروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا مما به البأس وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انهم الذين يحذرون عن الله العقوبة في ترك ما يميل الهوى اليه ويرجون رحمته بالتصديق بما جاء منه واعلم ان التقوى هي الخشية قال في اول النساء يا ايها الناس اتقوا ربكم ومثله في اول الحج وفي الشعراء اذ قال لهم اخوهم نوح الا تتقون يعني الا تخشون الله وكذلك قول هود وصالح ولوط وشعيب لقومهم وفي العنكبوت وابراهيم اذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه يعني اخشوه وكذا قوله اتقوا الله حق تقاته وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا واعلم ان حقيقة التقوى وان كانت هي التي ذكرناها الا انها قد جاءت في القرآن والغرض الاصلي منها الايمان تارة والتوبة اخرى والطاعة ثالثة وترك المعصية رابعا والاخلاص خامسا اما الايمان فقوله تعالى والزمهم كلمة التقوى اي التوحيد اولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وفي الشعراء الا تتقون اي الا تؤمنون واما التوبة فقوله تعالى ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا اي تابوا واما الطاعة فقوله تعالى في النحل ان انذروا انه لا اله الا انا فاتقون وفيه ايضا افغير الله تتقون وفي المؤمنين وانا ربكم فاتقون واما ترك المعصية فقوله واتوا البيوت من ابوابها واتقوا الله اي ولا تعصوه واما الاخلاص فقوله في الحج فانها من تقوى القلوب اي من اخلاص القلوب وكذا قوله واياي فاتقون واعلم ان مقام التقوى مقام شريف قال الله تعالى ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون وقال ان اكرمكم عند الله اتقاكم وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال عليه الصلاة والسلام من احب ان يكون اكرم الناس فليتق الله ومن احب ان يكون اقوى الناس فليتوكل على الله ومن احب ان يكون اغنى الناس فليكن بما في يد الله اوثق مما في يده وقال علي بن ابي طالب كرم الله تعالى وجهه التقوى ترك الاصرار على المعصية وترك الاغترار بالطاعة وقال الحسن التقوى ان لا تختار على الله سوى الله وتعلم ان الامور كلها بيد الله وقال ابراهيم بن ادهم التقوى ان لا يجد الخلق في لسانك عيبا ولا الملائكة في افعالك عيبا ولا ملك العرش في سرك عيبا وقال الواقدي التقوى ان تزين سرك

الحق كان بن ظاهرك للخلق وباطنك للحق ويقال التقوى ان لا يراك مولاك حيث نهاك ويقال المتقي من سلك طريق المصطفى ونبذ الدنيا وراء القفا وكلف نفسه الاخلاص والوفا واجتنب الحرام والجفا ولو لم يكن للمتقين فضيلة الا ما في قوله تعالى هدى للمتقين لكفاه لانه تعالى بين ان القران هدى للناس في قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القران هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان ثم قال ههنا في القران انه هدى للمتقين فهذا يدل على ان المتقين هم كل الناس فمن لا يكون متقيا فكانه ليس بانسان

المسئلة الثالثة في السوالات **الاول** كون الشي هدى ودليلا لا يختلف بشخص دون شخص فلماذا جعل هدى للمتقين فقط وايضا فالمتقي مهتد والمهتدي لا يهتدي ثانيا والقران لا يكون هدى للمتقين **والجواب** القران كما انه هدى للمتقين ودلالة لهم على وجود الصانع على دينه وعلى صدق رسوله فهو ايضا دلالة للكافرين الا ان الله تعالى ذكر المتقين مدحا ليبين انهم هم الذين اهتدوا وانتفعوا به كما قال انما انت منذر من يخشاها وقال انما تنذر من اتبع الذكر وقد كان عليه الصلاة والسلام منذرا لكل الناس فذكر هولا الناس لاجل ان هولا هم الذين انتفعوا بانذاره فاما من فسر الهدى بالدلالة الموصلة الى المقصود فهذا السوال زايل عنه لان كون القران موصلا الى المقصود ليس الا في حق المتقين **السوال الثاني** كيف وصف القران كله بانه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم من المتشابه فيكون الهدى في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القران ومن هذا نقل عن علي بن ابي طالب كرم الله تعالى وجهه انه قال لابن عباس رضي الله تعالى عنهما حين بعثه رسولا الى الخوارج لا تحتج عليهم بالقران فانه خصم ذو وجهين ولو كان هدى لما قال علي بن ابي طالب ذلك فيه ولانا نرى جميع فرق الاسلام يحتجون به ونرى القران مملوا من ايات بعضها صريح في الجبر وبعضها صريح في القدر ولا يمكن التوفيق بينهما الا بالتعسف الشديد فكيف يكون هدى **والجواب** ان ذلك المجمل والمتشابه لما لم يكن منفكا عما هو المراد على التعيين وهو اما دلالة العقل او دلالة السمع صار كله هدى **السوال الثالث** كلما يتوقف صحة كون القران حجة على صحته لم يكن القران هدى فيه فاذا استحال كون القران هدى في معرفة ذات الله تعالى وصفاته ومعرفة النبوة ولا شك ان هذه المطالب اشرف المطالب فاذا لم يكن القران هدى فيها فكيف جعله الله تعالى هدى على الاطلاق **والجواب** ليس من شرط كونه هدى ان يكون هدى في كل شي بل يكفي فيه ان يكون هدى في بعض الاشيا وذلك بان يكون هدى في تعريف الشرايع او يكون هدى في تاكيد ما في العقول وهذه الاية من اقوى الدلايل على ان المطلق لا يقتضي العموم فان الله تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد في اللفظ مع انه يستحيل ان يكون هدى في اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة فثبت ان المطلق لا يفيد العموم **السوال الرابع** الهدى هو الذي بلغ البيان والوضوح الى حيث بين غيره والقران ليس كذلك فان المفسرين ما يذكرون اية الا وذكروا فيها اقوالا كثيرة متعارضة وما يكون كذلك لا يكون مبينا في نفسه فضلا عن ان يكون مبينا لغيره فكيف يكون هدى قلنا من تكلم في التفسير بحيث يورد الاقوال المتعارضة ولا يرجح واحدا منها على الباقي يتوجه عليه هذا السوال فاما نحن فقد رجحنا واحدا على البواقي بالدليل فلا يتوجه علينا السوال **المسئلة الرابعة** قال صاحب الكشاف محل هدى للمتقين الرفع لانه خبر مبتدا محذوف او خبر مع لا ريب فيه لذلك او مبتدا اذا جعل الظرف المتقدم خبرا عنه ويجوز ان ينتصب على الحال والعامل فيه معنى الاشارة او الظرف والذي هو ارسخ عرقا في البلاغة ان يضرب عن هذه المحال صفحا وان يقال قوله الم جملة برأسها او طايفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها وذلك الكتاب جملة ثانية لا ريب فيه ثالثة وهدى للمتقين رابعة وقد اصيب بترتيبها مفصل البلاغة حيث جي بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق وذلك لمجيها متاخية اخذا بعضها بعنق بعض والثانية متحدة بالاولى وهلم جرا الى الثالثة والرابعة بيانه انه دل اولا على انه الكلام المتحدى به ثم اشير اليه بانه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقريرا لجهة التحدي ثم نفي عنه ان يتشبث به طرف من الريب فكان شهادة بكماله ثم اخبر عنه بانه هدى للمتقين فقرر ذلك بكونه يقينا لا يحول الشك حوله ثم لم تخل كل واحدة من هذه الاربع بعد ان رتبت هذا الترتيب الانيق من نكتة ففي الاولى الحذف والرمز الى الغرض بالطف وجه وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر الذي هو هدى موضع الوصف الذي هو هاد وايراده منكرا

قوله تعالى الذين يومنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اعلم ان فيه مسايل **المسئلة الاولى** قال صاحب الكشاف الذين يومنون اما ان يكون موصولا بالمتقين على

انه صفة مجرورة او مدح منصوب او مرفوع بتقدير اعني الذين يومنون او هم الذين يومنون واما منقطع عن المتقين مرفوع على الابتدا مخبر عنه باولئك على هدى فاذا كان موصولا كان الوقف على المتقين حسنا غير تام واذا كان منقطعا كان وقفا تاما **المسالة الثانية** قال بعضهم الذين يومنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون يحتمل ان يكون كالتفسير لكونهم متقين وذلك لان المتقي هو الذي يكون فاعلا للحسنات وتاركا للسيات اما الفعل فاما ان يكون فعل القلب وهو قوله الذين يومنون واما ان يكون فعل الجوارح واساسه الصلاة والصدقة لان العبادة اما ان تكون بدنية واصلها الصلاة او مالية واصلها الزكاة ولهذا سمى الصلاة عماد الدين والزكاة قنطرة الاسلام واما الترك فهو داخل في الصلاة لقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاقرب ان لا تكون هذه الاشيا تفسيرا لكونهم متقين وذلك لان كمال السعادة لا يحصل الا بترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي فالترك هو التقوى والفعل اما فعل القلب وهو الايمان او فعل الجوارح وهو الصلاة والزكاة وانما قدم التقوى الذي هو الترك على الفعل الذي هو الايمان والصلاة والزكاة لان القلب كاللوح القابل لنقوش العقايد الحقة والاخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره اولا عن النقوش الفاسدة حتى يمكن اثبات النقوش الجيدة فيه وكذا القول في الاخلاق فلهذا السبب قدم التقوى وهو ترك ما لا ينبغي ثم ذكر بعده فعل ما ينبغي **المسئلة الثالثة** قال صاحب الكشاف الايمان افعال من الامن يقال امنته اذا صدقته وحقيقته امنته من التكذيب والمخالفة واما تعديته بالبا فلتضمنه معنى اقر واعترف واما ما حكى ابو زيد ما امنت ان اجد صحابة اي ما وثقت فحقيقته صرت ذا امن اي ذا سكون وطمانينة وكلا الوجهين حسن في يومنون بالغيب اي يعترفون به او يثقون بانه حق واختلف اهل القبلة في مسمى الايمان في عرف الشرع ويجمعهم فرق اربع **الفرقة الاولى** الذين قالوا الايمان اسم لافعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان فقط وهم المعتزلة والخوارج واهل الحديث والزيدية اما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلا عقليا او نقليا من الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله في جميع ما امر الله به من الافعال والتروك صغيرا كان او كبيرا فقالوا المجموع هذه الاشيا هي الايمان وترك كل خصلة من هذه الخصال كفر اما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدي بالبا فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان امن بالله وبرسوله ويكون المراد التصديق اذ الايمان بمعنى ادا الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية ولا يقال فلان امن بكذا اذا صلى وصام بل يقول فلان امن بالله كما يقال صام وصلى لله فالايمان المعدى بالبا يجري على طريقة اهل اللغة اما اذا ذكر مطلقا غير معدى فقد اتفقوا على انه منقول من المسمى اللغوي الذي هو التصديق الى معنى اخر ثم اختلفوا فيه على وجوه **احدها** ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة او من باب الاقوال او الافعال او الاعتقادات وهو قول واصل بن عطاء وابي الهذيل والقاضي عبد الجبار **وثانيها** انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل وهو قول ابي علي وابي هاشم **وثالثها** ان الايمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد فالمومن عند الله من اجتنب الكباير والمومن عندنا من اجتنب ما ورد فيه الوعيد وهو قول النظام ومن الصحابة من قال شرط كونه مومنا عند الله وعندنا اجتناب كل الكباير واما اهل الحديث فذكروا وجهين **الاول** ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وهذه الطاعات لا يكون شي منها ايمانا الا اذا كانت مرتبة على الاصل الذي هو المعرفة وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيا من الطاعات ايمانا ما لم يوجد المعرفة والاقرار ولا شيا من المعاصي كفرا ما لم يوجد الجحود والانكار لان الفرع لا يحصل بدون ما هو اصله وهو قول عبد الله بن سعيد الكلابي **الثاني** زعموا ان الايمان اسم للطاعة كلها وهو ايمان واحد وجعلوا الفرايض والنوافل كلها من جملة الايمان ومن ترك شيا من الفرايض فقد انتقص ايمانه ومن ترك النوافل لم ينتقص ايمانه ومنهم من قال الايمان اسم للفرايض دون النوافل **الفرقة الثانية** الذين قالوا الايمان بالقلب واللسان معا وقد اختلف هولا على مذاهب **الاول** ان الايمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابي حنيفة وعامة الفقها ثم هولا اختلفوا في موضعين احدهما اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقادا تقليديا او كان علما صادرا عن الدليل وهم الاكثرون الذين يحكمون بان المقلد مسلم ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال وثانيهما اختلفوا في ان العلم المعتبر في تحقق الايمان علم بماذا قال بعض المتكلمين هو العلم بالله وبصفاته على سبيل الكمال والتمام ثم انه

لما كثر اختلاف الخلق في صفات الله تعالى لا جرم اقدم كل طايفة على تكفير من عداه من الطوايف وقال اهل الانصاف المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالما بالعلم وعالما لذاته وكونه مرئيا او غير مرئي لا يكون داخلا في مسمى الايمان القول الثاني ان الايمان هو التصديق بالقلب واللسان معا وهو قول بشر بن غياث المريسي وابي الحسن الاشعري رضي الله تعالى عنه والمراد من التصديق بالقلب الكلام القايم بالنفس القول الثالث قول جماعة من الصوفية الايمان اقرار باللسان واخلاص بالقلب **الفرقة الثالثة** الذين قالوا الايمان عبارة عن عمل القلب فقط وهولاء قد اختلفوا على قولين احدهما ان الايمان معرفة الله بالقلب حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل ان يقر به فهو مومن كامل الايمان وهو قول جهم بن صفوان اما معرفة الكتب والرسل واليوم الاخر فقد زعم انها داخلة في حد الايمان وحكى الكعبي عنه ان الايمان معرفة الله مع معرفة ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم وثانيهما ان الايمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين بن الفضل البجلي **الفرقة الرابعة** الذين قالوا الايمان هو الاقرار باللسان فقط وهم فريقان **الاول** ان الاقرار باللسان هو الايمان فقط لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار باللسان ايمانا لا انها داخلة في مسمى الايمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والفضل الرقاشي وان كان الكعبي قد انكر كونه قولا لغيلان **الثاني** ان الايمان مجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مومن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المومنين في الدنيا وحكم الكافرين في الاخرة فهذا مجموع اقوال الناس في مسمى الايمان في عرف الشرع والذي نذهب اليه ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر هاهنا الى شرح ماهية التصديق بالقلب **فنقول** ان من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ كون العالم موصوفا بالحدوث بل مدلولها حكم ذلك القايل بكون العالم حادثا والحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالثبوت او بالانتفاء امر يعبر عنه من كل لغة بلفظ خاص واختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهني امرا واحدا يدل على ان الحكم الذهني مغاير لهذه الصيغ والعبارات ولان هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول ثم **نقول** هذا الحكم الذهني غير العلم لان الجاهل بالشي قد يحكم به فعلمنا ان هذا الحكم الذهني مغاير للعلم فالمراد من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهني بقي هاهنا بحث لفظي وهو ان المسمى بالتصديق في اللغة اهو ذلك الحكم الذهني ام الصيغة الدالة على ذلك الحكم الذهني وتحقيق القول فيه قد ذكرناه في اصول الفقه اذا عرفت هذه المقدمة **فنقول** الايمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع الاعتقاد فنفتقر في اثبات هذا المذهب الى اثبات قيود اربعة **الاول** ان الايمان عبارة عن التصديق ويدل عليه وجوه **الاول** انه كان في اصل اللغة للتصديق فلو صار في عرف الشرع لغير التصديق لزم ان يكون المتكلم به متكلما بغير كلام العرب وذلك ينافي وصف القران بكونه عربيا **الثاني** ان الايمان اكثر الالفاظ دورانا على السنة المسلمين فلو صار منقولا الى غير مسماه الاصلي لتوفرت الدواعي على معرفة ذلك المسمى ولاشتهر وبلغ الى حد التواتر فلما لم يكن كذلك علمنا انه بقي على اصل الوضع **الثالث** ان الايمان المعدى بحرف الباء مبقى على اصل اللغة فوجب ان يكون غير المعدى كذلك **الرابع** ان الله تعالى كلما ذكر الايمان في القران اضافه الى القلب قال من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تومن قلوبهم وقوله وقلبه مطمين بالايمان كتب في قلوبهم الايمان ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم **الخامس** ان الله تعالى اينما ذكر الايمان قرن به العمل الصالح ولو كان العمل الصالح داخلا في الايمان لكان ذلك تكرارا **السادس** انه تعالى كثيرا ذكر الايمان وقرنه بالمعاصي فقال الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طايفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله واحتج ابن عباس رضي الله تعالى عنهما على هذا بقوله يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى من ثلاثة اوجه **احدها** ان القصاص انما يجب على القاتل المتعمد ثم ان الله تعالى خاطبه بقوله يا ايها الذين امنوا فدل انه مومن **وثانيها** قوله فمن عفي له من اخيه وهذه الاخوة ليست الا اخوة الايمان لقوله تعالى انما المومنون اخوة **وثالثها** قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة وهذا لا يليق الا بالمومن ومما يدل على هذا المطلوب قوله تعالى والذين امنوا ولم يهاجروا ابقى اسم الايمان على من لم يهاجر مع عظم الوعيد في ترك الهجرة لقوله تعالى الذين توفاهم الملايكة ظالمي انفسهم الى قوله ما لكم من ولايتهم من شي هذا مع جعلهم مومنين ويدل عليه ايضا قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء وقال يا ايها الذين امنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وقوله يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا والامر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايه المومنون لا يقال لهذا يقتضي ان يكون كل مومن مذنبا وليس كذلك قلنا مذهب ابن عباس انه خص فيما عدا المذنب فبقي فيهم حجة **القيد الثاني** ان الايمان ليس عبارة عن التصديق اللساني والدليل عليه قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمومنين نفى كونهم مومنين ولو كان الايمان عبارة عن التصديق اللساني لما صح هذا النفي **القيد الثالث** ان الايمان ليس عبارة عن مطلق التصديق لان من صدق بالجبت والطاغوت لا يسمى مومنا **القيد الرابع** ليس من شرط الايمان التصديق بجميع صفات الله لان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يحكم بايمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالما لذاته او بالعلم ولو كان هذا القيد وامثاله شرطا معتبرا في تحقق الايمان لما جاز ان يحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بايمانه قبل ان يجربه في انه هل يعرف ذلك ام لا فهذا هو بيان القول في تحقيق الايمان فان قال قائل هاهنا صورتان **الصورة الاولى** من عرف الله بالدليل والبرهان ولما تم العرفان مات ولم يجد من الزمان والوقت ما يتلفظ بكلمة الشهادة فهاهنا ان حكمتم بانه مومن فقد حكمتم بان الاقرار باللسان غير معتبر في تحقق الايمان وهو خرق الاجماع وان حكمتم بانه غير مومن فهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف لا يكون مومنا **الصورة الثانية** من عرف الله تعالى بالدليل ووجد من الوقت ما امكنه ان يتلفظ بالشهادتين لكنه لم يتلفظ بهما فان قلتم انه مومن فهو خرق الاجماع وان قلتم ليس بمومن فهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه ذرة من الايمان ولا ينتفي الايمان من القلب بالسكوت عن النطق **والجواب** ان الغزالي رحمه الله تعالى منع من هذا الاجماع في الصورتين وحكم بكونهما مومنين وان الامتناع عن النطق جرى مجرى المعاصي التي يوتى بها مع الايمان ٥

المسئلة الرابعة قيل الغيب مصدر اقيم مقام اسم الفاعل كالصوم بمعنى الصائم والزور بمعنى الزائر ثم في قوله يومنون بالغيب قولان **الاول** وهو اختيار ابي مسلم الاصفهاني ان قوله بالغيب صفة للمومنين معناه انهم يومنون بالله حال الغيبة كما يومنون حال الحضور لا كالمنافقين الذين اذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزءون ونظيره قوله تعالى ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب ويقول الرجل لغيره نعم الصديق لك فلان بظهر الغيب وكل ذلك مدح للمومنين بان ظاهرهم موافق لبواطنهم ومباينهم لحال المنافقين الذين يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم **الثاني** وهو قول جمهور المفسرين ان الغيب هو الذي يكون غائبا عن الحاسة ثم هذا الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما ليس عليه دليل فالمراد من هذه الاية مدح المتقين بانهم يومنون بالغيب الذي دل عليه دليل بان يتفكروا ويستدلوا فيومنوا به وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله سبحانه وصفاته والعلم بالاخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام والشرائع فان في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح ان يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم واحتج ابو مسلم على قوله بامور **الاول** ان قوله والذين يومنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون ايمان بالاشياء الغائبة فلو كان المراد من قوله الذين يومنون بالغيب هو الايمان بالاشياء الغائبة لكان المعطوف نفس المعطوف عليه وانه غير جائز **الثاني** لو حملناه على الايمان بالغيب يلزم اطلاق القول بان الانسان يعلم الغيب وهو خلاف قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وكذا سائر الايات النافية لو كان الانسان عالما بالغيب اما لو فسرنا الاية بما قلنا لا يلزم هذا المحذور **الثالث** لفظ الغيب انما يجوز اطلاقه على من يجوز عليه الحضور فعلى هذا لا يجوز اطلاق الغيب على ذات الله تعالى وصفاته فقوله الذين يومنون بالغيب لو كان المراد منه الايمان بالغيب لما دخل فيه الايمان بذات الله تعالى وصفاته ولا يبقى الا الايمان بالاخرة وذلك غير جائز لان الركن الاعظم في الايمان هو الايمان بذات الله تعالى وصفاته فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضي خروج الاصل اما لو حملناه على التفسير الذي اخترناه لم يلزمنا هذا المحذور **والجواب** عن الاول ان قوله يومنون بالغيب يتناول الايمان بالغائبات على الاجمال ثم بعد ذلك قوله والذين يومنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك يتناول الايمان ببعض الغائبات فكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة وهو جائز كما في قوله تعالى وملائكته وجبريل وميكال **وعن الثاني** انه لا نزاع في انا نومن بالاشياء الغائبة عنا فكان ذلك التخصيص لازما على الوجهين جميعا فان قيل فيقولون العبد يعلم الغيب ام لا قلنا قد بينا ان الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما لا دليل عليه اما الذي لا دليل عليه فهو سبحانه وتعالى العالم به لا غيره واما الذي عليه دليل فلا يمتنع ان يقول نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل

وبعيد الكلام ولا يلتبس وعلى هذا الوجه قال العلماء الاستدلال بالشاهد على الغائب احد اقسام الادلة وعن الثالث
لا نسلم ان لفظة الغيب لا تستعمل الا فيما يجوز عليه الحضور والدليل على ذلك ان المتكلمين يقولون هذا من باب الحاق الغائب
بالشاهد ويريدون بالغائب ذات الله تعالى وصفاته **المسئلة الخامسة** قال بعض الشيعة المراد بالغيب
المهدي المنتظر الذي وعد الله تعالى به في القران والخبر اما القران فقوله تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد
لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من اهل بيتي اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملا الارض عدلا وقسطا كما ملئت جورا وظلما
واعلم ان تخصيص المطلق من غير دليل باطل **المسئلة السادسة** ذكروا في تفسير اقامة الصلاة وجوها
احدها ان اقامتها عبارة عن تعديل اركانها وحفظها من ان يقع في فرائضها وسننها وادابها خلل من اقام
العود اذا قومه **وثانيها** انها عبارة عن المداومة عليها كما قال الله تعالى والذين هم على صلاتهم دائمون والذين هم
على صلاتهم يحافظون من قامت السوق اذا نفقت واقامتها نفاقها لانها اذا حوفظ عليها كانت كالشيء النافق الذي
تتوجه اليه الرغبات واذا اضيعت كانت كالشيء الكاسد الذي لا يرغب فيه **وثالثها** انها عبارة عن التجرد لادائها
وان لا يكون في مؤديها فتور من قولهم قام بالامر وقامت الحرب على ساقها وفي ضده قعد عن الامر وتقاعد عنه اذا
تقاعس وتثبط **ورابعها** اقامتها عبارة عن ادائها وانما عبر عن الاداء بالاقامة لان القيام بعض اركانها
كما عبر عنها بالقنوت والركوع والسجود وقالوا سبح اذا صلى لوجود التسبيح فيها قال الله تعالى فلولا انه كان من المسبحين
واعلم ان الاولى حمل الكلام على ما يحصل معه الثناء العظيم وذلك لا يحصل الا اذا حملنا الاقامة على ادامة فعلها من غير
خلل في اركانها وشرائطها وكذلك ان القيم بارزاق الجند انما يوصف بكونه قيما اذا اعطى الحقوق من غير بخس ولا نقص
ولهذا يوصف الله سبحانه بانه قائم وقيوم لانه يجب دوام وجوده ولانه تعالى يديم ارزاق العباد **المسئلة
السابعة** ذكروا في لفظ الصلاة في اصل اللغة وجوها **احدها** انها الدعاء **قال الشاعر**

وقابلها الريح في دنها • وصلى على دنها وارتسم •

وثانيها قال الخارزنجي اشتقاقها من الصلى وهي النار من قولهم صليت العصا اذا قومتها بالصلى فالمصلي كانه يسعى في
تعديل ظاهره وباطنه مثل ما يحاول تعديل الخشبة بعرضها على النار **وثالثها** ان الصلاة عبارة عن الملازمة
من قوله تعالى تصلى نارا حامية تصلى نارا ذات لهب وسمي الفرس الثاني من افراس المسابقة مصليا **ورابعها**
قال صاحب الكشاف الصلاة فعلة من صلى كالزكاة من زكى وكتبتها بالواو على لفظ المفخم وحقيقة صلى حرك الصلوين
لان المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده وقيل للداعي مصليا تشبيها في تخشعه بالساجد واقول هاهنا بحثان
الاول ان هذا الاشتقاق الذي ذكره صاحب الكشاف يفضي الى طعن عظيم في كون القران حجة وذلك
لان لفظ الصلاة من اشد الالفاظ شهرة واكثرها دورانا على السنة المسلمين واشتقاقه من تحريك الصلوين من ابعد
الاشياء اشتهارا فيما بين اهل النقل ولو جوزنا ان يقال مسمى الصلاة في الاصل ما ذكره ثم انه خفي واندرس حتى صار
بحيث لا يعرفه الا الاحاد لكان مثله في سائر الالفاظ جائزا ولو جوزنا ان يقال مسمى الصلاة في الاصل ما ذكره
ثم انه خفي واندرس لما قطعنا بان مراد الله تعالى من هذه الالفاظ ما يتبادر افهامنا اليه من المعاني في زماننا
هذا لاحتمال انها كانت في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم موضوعة لمعان اخر وكان مراد الله تعالى تلك المعاني
الا ان تلك المعاني خفيت في زماننا واندرست كما وقع مثله في هذه اللفظة ولما كان ذلك باطلا باجماع المسلمين علمنا
ان الاشتقاق الذي ذكره مردود باطل **الثاني** الصلوة في الشرع عبارة عن افعال مخصوصة يتلو بعضها بعضا
مفتتحة بالتحريم مختتمة بالتحليل وهذا الاسم يقع على الفرض والنفل لكن المراد بهذه الاية الفرض خاصة
لانه الذي يقف الفلاح عليه لانه صلى الله عليه وسلم لما بين للاعرابي صفة الصلاة المفروضة قال والله لا ازيد عليها
ولا انقص منها فقال عليه الصلاة والسلام افلح الاعرابي ان صدق **المسئلة الثامنة** الرزق في كلام
العرب هو الحظ قال الله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي حظكم من هذا الامر والحظ هو نصيب الرجل وما
هو خاص له دون غيره ثم قال بعضهم الرزق كل شيء يؤكل او يستعمل وهو باطل لان الله تعالى امرنا ان ننفق مما
رزقنا فقال وانفقوا مما رزقناكم ولو كان الرزق هو الذي يؤكل لما امكن انفاقه وقال اخرون الرزق هو ما يملك
وهو ايضا باطل لان الانسان قد يقول اللهم ارزقني ولدا صالحا او زوجة صالحة وهو لا يملك الولد ولا الزوجة

ويقول

ويقول اللهم ارزقني عقلا اعيش به والعقل ليس بمملوك وايضا البهيمة يحصل لها رزق ولا يكون لها ملك واما
في عرف الشرع فقد اختلفوا فيه فقال ابو الحسين البصري الرزق تمكين الحيوان من الانتفاع بالشيء والحظر على غيره ان يمنعه
من الانتفاع به فاذا قلنا قد رزقنا الله تعالى الاموال فمعنى ذلك انه مكننا من الانتفاع بها واذا سالناه تعالى
ان يرزقنا مالا فانا نقصد بذلك ان يجعلنا بالمال اخص واذا سالناه تعالى ان يرزق البهيمة فانا نقصد بذلك
ان يجعلها به اخص وانما تكون به اخص اذا امكنها من الانتفاع به ولم يكن لاحد ان يمنعها من الانتفاع به واعلم
ان المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك لا جرم قالوا الحرام لا يكون رزقا وقال اصحابنا قد يكون رزقا حجة الاصحاب
من وجهين **الاول** ان الرزق في اصل اللغة هو الحظ والنصيب على ما بيناه فمن انتفع بالحرام فذلك
الحرام صار حظا له ونصيبا له فوجب ان يكون رزقا له **الثاني** انه تعالى قال وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها وقد يعيش الرجل طول عمره لا ياكل الا من السرقة فوجب ان يقال انه طول عمره لا ياكل من رزقه شيئا اما
المعتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى اما الكتاب فايات **احدها** قوله تعالى ومما رزقناهم
ينفقون مدحهم على الانفاق مما رزقهم الله تعالى فلو كان الحرام رزقا لوجب ان يستحقوا المدح اذا انفقوا من الحرام
وذلك باطل بالاتفاق **وثانيها** لو كان الحرام رزقا لجاز ان ينفق الغاصب منه لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم
واجمع المسلمون على انه لا يجوز للغاصب ان ينفق منه بل يجب عليه رده فدل على ان الحرام لا يكون رزقا **وثالثها**
قوله تعالى قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله اذن لكم ام على الله تفترون
فبين ان من حرم رزق الله تعالى فهو مفتر على الله سبحانه فثبت ان الحرام لا يكون رزقا واما السنة فما رواه
ابو الحسين في كتاب الغرر باسناده عن صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه
عمرو بن مرة فقال يا رسول الله ان الله تعالى كتب علي الشقوة فلا اراني ارزق الا من دفي بكفي فاذن لي في
الغناء من غير فاحشة فقال عليه الصلاة والسلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت اي عدو الله لقد
رزقك الله رزقا طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله اما انك لو قلت
بعد هذه المقدمة شيئا ضربتك ضربا وجيعا واما المعنى فهو ان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع به ومن
منع من اخذ الشيء والانتفاع به لا يقال انه رزقه اياه الا ترى انه لا يقال ان السلطان قد رزق جنده مالا قد
منعهم من اخذه وانما يقال انه رزقهم ما مكنهم من اخذه ولا يمنعهم منه ولا امر بمنعهم منه **اجاب**
اصحابنا عن التمسك بالايات بانه وان كان الكل من الله تعالى لكنه كما يقال يا خالق المحدثات والعرش والكرسي
ولا يقال يا خالق الكلاب والخنازير وقال تعالى عينا يشرب بها عباد الله فخص اسم العباد بالمتقين وان كان
الكفار من العباد فكذا هاهنا خص اسم الرزق بالحلال على سبيل التشريف وان كان الحرام رزقا ايضا واجابوا
عن التمسك بالخبر بانه حجة لنا لان قوله صلى الله عليه وسلم فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه صريح بان
الرزق قد يكون حراما واجابوا عن المعنى بان هذه المسئلة محض اللغة وهو ان الحرام هل يسمى رزقا ام لا ولا
مجال للدلائل العقلية في الالفاظ **المسئلة التاسعة** اصل الانفاق اخراج المال من اليد ومنه
نفق المبيع نفاقا اذا كثر المشترون له ونفقت الدابة اذا ماتت اي خرج روحها ونافقاء الفارة لانها تخرج
منها ومنه النفق في قوله ان تبتغي نفقا في الارض **المسئلة العاشرة** في قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون
فوائد **احدها** ادخل من التبعيض صيانة لهم وكفا عن الاسراف والتبذير المنهي عنه **وثانيها**
قدم مفعول الفعل دلالة على كونه اهم كانه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به **وثالثها** يدخل في الانفاق
المذكور في الاية الانفاق الواجب والانفاق المندوب والانفاق الواجب اقسام **احدها** الزكاة في اية
الكنز وهي قوله ولا ينفقونها في سبيل الله **وثانيها** الانفاق على النفس وعلى من تجب عليه نفقته **وثالثها**
الانفاق في الجهاد واما الانفاق المندوب فهو ايضا انفاق لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي
احدكم الموت واراد بها الصدقة لقوله بعده فاصدق واكن من الصالحين فكل هذه الانفاقات داخلة تحت الاية
لان كل ذلك سبب لاستحقاق المدح **قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من
قبلك وبالاخرة هم يوقنون** **اعلم** ان قوله يؤمنون بالغيب عام يتناول كل من امن بمحمد صلى الله عليه وسلم
سواء كان قبل ذلك مؤمنا بموسى وعيسى صلوات الله تعالى عليهما او ما كان مؤمنا بهما ودلالة اللفظ العام على بعض

ما دخل فيه اضعف من دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض لان العام يحتمل الخصوص والخاص لا يحتمله فلما كانت هذه السورة مدنية وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ثم ذكر بعد ذلك اهل الكتاب الذين امنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم كعبد الله بن سلام وامثاله بقوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك لا ريب ان هذا التخصيص والذكر مزيد تشريف لهم كما في قوله من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل ثم في تخصيص عبد الله بن سلام وامثاله بهذا التشريف ترغيب لامثاله في الدين فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك العام ثم نقول اما قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك ففيه مسايل **المسالة الاولى** لا نزاع بين اصحابنا وبين المعتزلة في ان الايمان اذا عدي بالباء فالمراد به التصديق فاذا قلنا فلان امن بكذا فالمراد انه صدق به فلا يكون المراد انه صلى وصام فالمراد بالايمان ههنا التصديق بالاتفاق لكن لا بد معه من المعرفة لان الايمان ههنا خرج مخرج المدح والمصدق مع الشك لا يأمن ان يكون كاذبا فهو الى الذم اقرب **المسالة الثانية** المراد من انزال الوحي وكون القران منزلا ومنزولا به ان جبريل عليه السلام سمع في السما كلام الله تعالى فنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم به وهذا كما يقال نزلت رسالة الامير من القصر والرسالة لا تنزل ولكن المستمع سمع الرسالة في علو فنزل ويودي في سفل وقول الامير لا يفارق ذاته ولكن السامع يسمع فينزل فيودي بلفظ نفسه ويقال فلان ينقل الكلام اذا سمع في موضع اخر فان قيل كيف سمع جبريل عليه السلام كلام الله تعالى وكلامه ليس من الحروف والاصوات عندكم قلنا يحتمل ان يخلق الله تعالى له سمعا لكلامه ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ويجوز ان يكون الله تعالى خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فقراه جبريل عليه السلام فحفظه ويجوز ان يخلق اصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيلقفه جبريل ويخلق له علما ضروريا انه هو العبارة المودية لمعنى ذلك الكلام القديم **المسلة الثالثة** قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك هذا الايمان واجب لانه قال في اخره واولئك هم المفلحون فثبت ان من لم يكن له هذا الايمان وجب ان لا يكون مفلحا واذا ثبت انه واجب وجب تحصيل العلم بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل لان المرء لا يمكنه ان يقوم بما انزله الله اليه علما وعملا الا اذا علمه على سبيل التفصيل لانه ان لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به الا ان تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية فان تحصيل العلم بالشرايع النازلة على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة واما قوله وما انزل من قبلك فالمراد به ما انزل على الانبيا الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم والايمان به واجب على الجملة لان الله تعالى ما تعبدنا الان به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل بل ان عرفنا شيا من تفاصيله فهناك يجب علينا الايمان بتلك التفاصيل واما قوله وبالاخرة هم يوقنون ففيه مسايل **المسالة الاولى** انه صفة للدار الاخرة وسميت بذلك لانها متاخرة عن الدنيا وقيل للدنيا دنيا لانها ادنى من الاخرة **المسالة الثانية** اليقين هو العلم بعد ان كان صاحبه شاكا فيه فلذلك يقول القايل تيقنت وجود نبي في نفسي وتيقنت ان السما فوقي لما ان العلم به غير مستدرك ويقال ذلك في العلم الحادث بالامور سوا كان ذلك العلم ضروريا او استدلاليا فيقول القايل تيقنت ما اردته بهذا الكلام وان كان قد علم مراده بالاضطرار ويقول تيقنت ان لا اله الا واحد وان كان قد علمه بالاكتساب ولذلك لا يوصف الله بانه يتيقن الاشيا **المسالة الثالثة** انه تعالى مدحهم على كونهم متيقنين بالاخرة ومعلوم انه لا يمدح المرء بان يتيقن وجود الاخرة فقط بل لا يستحق المدح الا اذا تيقن وجود الاخرة مع ما فيها من الحساب والسوال وادخال المومنين الجنة والكافرين النار وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال يا عجبا كل العجب من الشاك في الله وهو يرى خلقه وعجبا ممن يعرف النشاة الاولى ثم ينكر النشاة الاخرة وعجبا ممن ينكر البعث والنشور وهو كل يوم وليلة يموت ويحيى يعني النوم واليقظة وعجبا ممن يومن بالجنة وما فيها من النعيم ثم يسعى لدار الغرور وعجبا من المتكبر الفخور وهو يعلم ان اوله نطفة مذرة واخره جيفة قذرة

قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون اعلم ان في الاية مسايل **المسالة الاولى** في كيفية تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه ثلاثة **احدها** ان ينوي الابتدا بالذين يومنون بالغيب وذلك لانه لما قيل هدى للمتقين فخص المتقين بان الكتاب هدى لهم فكان للسايل ان يسال ويقول ما السبب في اختصاص المتقين بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب الى قوله واولئك هم المفلحون جوابا عن هذا السوال كانه قيل الذي يكون مشتغلا بالايمان واقامة الصلاة وايتا الزكاة والفوز

بالفلاح والنجاة لا بد ان يكون على هدى من ربه **وثانيها** ان لا ينوي الابتدا به بل يجعله تابعا للمتقين ثم يقع الابتدا من قوله اولئك على هدى من ربهم كانه قيل اي سبب في ان صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى فاجيب لان اولئك الموصوفين غير مستبعد ان يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلا وبالفلاح اجلا **وثالثها** ان يجعل الموصول الاول صفة للمتقين ويرفع الثاني على الابتدا واولئك خبره ويكون المراد جعل اختصاصهم بالهدى والفلاح تعريضا باهل الكتاب الذين لم يومنوا بنبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم ظانون انهم على الهدى وطامعون في الفلاح عند الله تعالى **المسالة الثانية** معنى الاستعلا في قوله تعالى على هدى من ربهم بيان لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعتلى الشي وركبه ونظيره فلان على الحق وعلى الباطل وقد صرحوا به في قولهم جعل الغواية مركبا وامتطى الجهل وتحقيق القول في كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل لان الواجب على المتمسك بالدليل ان يدوم على ذلك ويحرسه عن المطاعن والشبه فكانه تعالى لما مدحهم بالايمان بما انزل عليه اولا مدحهم بالاقامة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبه ثانيا وذلك واجب على المكلف لانه اذا كان متشددا في الدين خايفا وجلا فلا بد من ان يحاسب نفسه في علمه وعمله ويتامل حاله فيهما فاذا حرس نفسه عن الاخلال كان ممدوحا بانه على هدى وبصيرة وانما نكر هدى ليفيد ضربا مبهما لا يبلغ كنهه ولا يقدر قدره كما يقال لو ابصرت فلانا لابصرت رجلا قال عون بن عبد الله الهدى من الله كثير ولا يبصره الا بصير ولا يعمل به الا يسير الا ترى ان نجوم السما يبصرها البصرا ولا يهتدي بها الا العلما **المسالة الثالثة** في تكرير اولئك تنبيه على انهم كما ثبت لهم الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح ايضا وقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين فان قيل فلم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون قلنا اختلف الخبران ههنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمة فانهما متحدان لان التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهايم شي واحد فكانت الجملة الثانية مقررة لما في الاولى فهي من العطف بمعزل **المسالة الرابعة** هم فصل وله فايدتان احداهما الدلالة على ان الوارد بعده خبر لا صفة وثانيهما حصر الخبر في المبتدا فانك لو قلت الانسان ضاحك فهذا لا يفيد ان الضاحكية لا تحصل الا في الانسان اما لو قلت ان الانسان هو الضاحك فهذا يفيد ان الضاحكية لا تحصل الا في الانسان **المسالة الخامسة** معنى التعريف في المفلحون الدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم مفلحون في الاخرة كما اذا بلغك ان انسانا قد تاب من اهل بلدك فاستخبرت من هو فقيل لك زيد التايب اي هو الذي اخبرت بتوبته او على انهم الذين حصلت فيهم صفة المفلحين فهم هم كما تقول الصاحك هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو **المسالة السادسة** المفلح الظافر بالمطلوب كانه الذي انفتحت له وجوه الظفر ولم تستغلق عليه والمفلج بالجيم مثله والتركيب دال على معنى الشق والفتح ولهذا سمي الزراع فلاحا ومشقوق الشفة السفلى افلح وفي المثل الحديد بالحديد يفلح وتحقيقه ان الله تعالى لما وصفهم بالقيام بما يلزمهم علما وعملا بين نتيجة ذلك وهو الظفر بالمطلوب الذي هو النعيم الدايم من غير فوت على وجه الاجلال والاعظام لان ذلك هو الثواب المطلوب بالعبادات **المسالة السابعة** هذه الايات تمسك بها الوعيدية من وجه والمرجية من وجه اما الوعيدية فمن وجهين **الاول** ان قوله اولئك هم المفلحون يقتضي الحصر فوجب في من اخل بالصلاة والزكاة ان لا يكون مفلحا وذلك يوجب القطع على وعيد تارك الصلاة والزكاة **الثاني** ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم ان يكون علة الفلاح هو فعل الايمان والصلاة والزكاة فمن اخل بهذه الاشيا لم يحصل له علة الفلاح فوجب ان لا يحصل الفلاح اما المرجية فقد احتجوا بان الله تعالى حكم بالفلاح على الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الاية فوجب ان يكون الموصوف بهذه الاشيا مفلحا وان زنا وشرب الخمر وسرق واذا ثبت في هذه الطايفة تحقق العفو ثبت في غيرهم ضرورة اذ لا قايل بالفرق **والجواب** ان كل واحد من الاحتجاجين معارض بالاخر فيتساقطان **والجواب** عن قول الوعيدية ان قوله اولئك هم المفلحون يدل على انهم الكاملون في الفلاح فيلزم ان يكون صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح ونحن نقول بموجبه فانه كيف يكون كاملا في الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب بل يجوز به خايف منه وعن الثاني ان نفي السبب الواحد لا يقتضي نفي المسبب فعندنا من اسباب الفلاح عفو الله تعالى **والجواب** عن قول المرجية انه وصفهم بالتقوى يكفي في نيل الثواب لانه يتضمن اتقا المعاصي واتقا ترك الواجبات **قوله تعالى ان الذين كفروا سوا عليهم انذرتهم**

ام لم تنذرهم لا يؤمنون اعلم ان في الاية مسائل نحوية ومسائل اصولية ونحن ناتي عليها ان شا الله تعالى اما قوله ان ففيه مسائل **المسالة الاولى** ان ان حرف والحرف لا اصل له في العمل لكن هذا الحرف اشبه الفعل صورة ومعنى وتلك المشابهة يقتضي كونها عاملة **المقدمة الاولى** في بيان المشابهة واعلم ان هذه المشابهة حاصلة في اللفظ والمعنى اما في اللفظ فلانها تركبت من ثلاثة احرف وانفتح اخرها ولزمت الاسما كالافعال ويدخلها نون الوقاية نحو انني وكانني كما تدخل على الفعل نحو اعطاني واكرمني واما المعنى فلانها تفيد معنى في الاسم وهو تاكد موصوفيته بالخبر كما انك اذا قلت قام زيد فقولك قام افاد حصول معنى في الاسم **المقدمة الثانية** انها لما اشبهت الافعال وجب ان تشبهها في العمل وذلك ظاهر بنا على الدوران **المقدمة الثالثة** في انها لم نصبت الاسم ورفعت الخبر وتقريره انها لما صارت عاملة فاما ان ترفع المبتدا والخبر معا او تنصبهما معا او ترفع المبتدا وتنصب الخبر او بالعكس والاول باطل لان المبتدا والخبر كانا قبل دخول ان عليهما مرفوعين فلو بقيا كذلك بعد دخولها عليهما لما ظهر له اثر البتة ولانها اعطيت عمل الفعل والفعل لا يرفع الاسمين فلا معنى للاشتراك والفرع لا يكون اقوى من الاصل والقسم الثاني ايضا باطل لان هذا ايضا مخالف لعمل الفعل لان الفعل لا ينصب شيا مع خلوه عما يرفعه والقسم الثالث ايضا باطل لانه يودي الى التسوية بين الاصل والفرع لان الفعل يكون عمله في الفاعل اولا بالرفع ثم في المفعول بالنصب فلو جعل الحرف ههنا كذلك لحصلت التسوية بين الاصل والفرع ولما بطلت الاقسام الثلاثة تعين القسم الرابع وهو انها تنصب الاسم وترفع الخبر وهذا تنبيه على ان هذه الحروف دخيلة في العمل لا اصلية لان تقديم المنصوب على المرفوع في باب الفعل عدول عن الاصل فذلك يدل ههنا على ان العمل لهذه الحروف ليس بثابت بطريق الاصالة بل بطريق عارض **المسالة الثانية** قال البصريون هذا الحرف نصب الاسم ورفع الخبر وقال الكوفيون لا اثر له في رفع الخبر بل هو مرتفع بما كان مرتفعا به قبل ذلك **حجة البصريين** ان هذه الحروف تشبه الفعل مشابهة تامة على ما تقدم بيانه والفعل له تاثير في الرفع والنصب فهذه الحروف يجب ان تكون كذلك **حجة الكوفيين** من وجهين **الاول** ان معنى الخبرية باقية في خبر المبتدا وهو اولى باقتضا الرفع فتكون الخبرية رافعة واذا كانت الخبرية رافعة استحال ارتفاعه بهذه الحروف فهذه مقدمات ثلاث **احدها** قولنا الخبرية باقية وذلك ظاهر لان المراد من الخبرية كون الخبر مسندا الى المبتدا وبعد دخول حرف ان عليه فذلك الاسناد باق **وثانيها** قولنا الخبرية ههنا مقتضية للرفع وذلك لان الخبرية كانت قبل دخول ان مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزا من المقتضي لان العدم لا يصلح ان يكون جزا العلة فبعد دخول هذه الحروف كانت الخبرية مقتضية للرفع لان المقتضي بتمامه لو حصل ولم يوثر لكان ذلك لمانع وهو خلاف الاصل **وثالثها** قولنا الخبرية اولى بالاقتضا وبيانه من وجهين **الاول** ان كونه خبرا وصف حقيقي قائم بذاته وذلك الحرف اجنبي مباين عنه وكما انه مباين فغير مجاور له لان الاسم يتخللهما **الثاني** ان الخبر يشابه الفعل مشابهة حقيقية معنوية وهو كون كل واحد منهما مسندا الى الغير اما الحرف فانه لا يشابه الفعل في وصف حقيقي معنوي فانه ليس فيه اسناد فكانت مشابهة الخبر الفعل اقوى من مشابهة هذا الحرف الفعل واذا ثبت ذلك كانت الخبرية باقتضا الرفعية لاجل مشابهة الفعل اولى من الحرف بسبب مشابهته الفعل **ورابعها** لما كانت الخبرية اقوى في اقتضا الرفع استحال كون هذا الحرف رافعا لان الخبرية بالنسبة الى هذا الحرف اولى واذا كان كذلك فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول هذا الحرف فبعد وجود هذا الحرف لو استند هذا الحكم اليه كان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال **الوجه الثاني** ان سيبويه موافق على ان الحرف غير اصل في العمل فتكون اعماله على خلاف الدليل وما ثبت على خلاف الدليل يقدر بقدر الضرورة والضرورة تندفع باعمالها في الاسم فوجب ان لا يعملها في الخبر **المسالة الثالثة** روى الانباري ان الكندي المتفلسف ركب الى المبرد فقال اني اجد في كلام العرب حشوا اجد العرب تقول عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله لقائم فقال المبرد بل المعاني مختلفة لاختلاف الالفاظ فقولهم عبد الله قائم اخبار عن قيامه وقولهم ان عبد الله قائم جواب عن سوال سائل وقولهم ان عبد الله لقائم جواب عن انكار منكر لقيامه واحتج عبد القاهر رحمه الله تعالى على صحة قوله بانها انما تذكر جوابا لسوال سائل بان قال انا رايناهم قد الزموها الجملة من المبتدا والخبر اذا كان جوابا للقسم نحو والله ان زيدا منطلق

ويدل عليه من التنزيل قوله ويسالونك عن ذي القرنين قل سا تلو عليكم منه ذكرا انا مكنا له في الارض وقوله في اول السورة نحن نقص عليك نباهم بالحق انهم فتية امنوا بربهم وقوله فان عصوك فقل اني بري مما تعملون وقوله اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله وقوله قل اني انا النذير المبين واشباه ذلك مما يعلم بانه يدل على امر الرسول صلى الله عليه وسلم بان يجيب به الكفار في بعض ما جادلوا وناظروا فيه وعليه قوله فاتيا فرعون فقولا انا رسول رب العالمين وقوله وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين وفي قصة السحرة انا الى ربنا منقلبون اذ من الظاهر انه جواب فرعون عن قوله امنتم له قبل ان اذن لكم وقال عبد القاهر والتحقيق انها للتاكيد فاذا كان الخبر بامر ليس للمخاطب ظن في خلافه لم يحتج هناك الى ان وانما احتاج اليها اذا كان السامع ظن الخلاف ولذلك تراها تزداد حسنا اذا كان الخبر بامر يبعد مثله **كقول ابي نواس**

عليك باليأس من الناس • ان غنى نفسك في الياس •

وانما حسن موقعها لان الغالب ان الناس لا يحملون انفسهم على الياس فاما جعلها مع اللام جوابا للمنكر في قولك ان زيدا لقائم فجيد لانه اذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة الى التاكيد اشد وكما يحتمل ان يكون الانكار مع السامع احتمل ان يكون مع الحاضر واعلم انها قد تجي اذا ظن المتكلم في الذي وجد انه لا يوجد مثل قولك انه كان مني اليه احسان فعاملني بالسو فكانك ترد على نفسك ظنك الذي ظننت وتبين الخطا الذي توهمت وعليه قوله تعالى حكاية عن ام مريم قالت رب اني وضعتها انثى والله اعلم بما وضعت وكذلك قول نوح عليه السلام ان قومي كذبون واما قوله الذين كفروا ففيه مسايل **المسالة الاولى** انه صعب على المتكلمين ذكر حد الكفر وتحقيق القول فيه ان كل ما نقل عن محمد صلى الله عليه وسلم انه ذهب اليه وقال به فاما ان نعرف صحة ذلك النقل بالضرورة او بالاستدلال او بخبر الواحد اما القسم الاول وهو الذي علم بالضرورة مجي الرسول صلى الله عليه وسلم به فمن صدقه في كل ذلك فهو مومن ومن لم يصدقه في ذلك فهو كافر فاما ان لا يصدقه في جميعها او بان لا يصدقه في البعض دون البعض فذلك هو الكافر فاذا كان الكفر عدم التصديق للرسول صلى الله عليه وسلم في شي مما علم بالضرورة مجيه به ومثاله من انكر وجود الصانع او كونه عالما قادرا مختارا او كونه واحدا او كونه منزها عن النقايص والافات او انكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم او صحة القران الكريم او انكر الشرايع علمنا بالضرورة كونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم كوجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج وحرمة الزنا والخمر فذلك الذي يكون كافرا لانه ترك تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة انه من دينه فاما الذي يعرف بالدليل انه من دينه مثل كونه عالما بالعلم او بذاته وانه مري او غير مري وانه خالق اعمال العباد ام لا فلم ينقل بالتواتر القاطع للعذر مجيه عليه الصلاة والسلام باحد القولين دون الثاني بل انما نعلم صحة احد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال فلا جرم لم يكن انكاره ولا الاقرار به داخلا في ماهية الايمان فلا يكون موجبا للكفر والدليل عليه انه لو كان ذلك جزا ماهية الايمان لكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم ان لا يحكم بايمان احد الا بعد ان يعرف انه هل يعرف الحق في تلك المسالة ولو كان الامر كذلك لاشتهر قوله في تلك المسالة بين جميع الامة ولنقل ذلك على سبيل التواتر فلما لم ينقل دل على انه عليه الصلاة والسلام ما وقف الايمان عليها واذا كان كذلك وجب ان لا يكون معرفتها من الايمان ولا انكارها موجبا للكفر ولاجل هذه القاعدة لا يكفر احد من هذه الامة ولا يكفر ارباب التاويل واما الذي لا سبيل اليه الا بالرواية الاحاد فظاهر انه لا يمكن توقف الكفر والايمان عليه فهذا قولنا في حقيقة الكفر فان قيل يبطل ما ذكرتم من جهة العكس بلبس الغيار وشد الزنار وامثالهما فانه كفر مع ان ذلك شي اخر سوى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة مجيه به قلنا هذه الاشيا في الحقيقة ليست كفرا لان التصديق وعدمه امر باطن لا اطلاع للخلق عليه ومن عادة الشرع انه لا يبني الحكم في مثل هذه الامور على نفس المعنى لانه لا سبيل الى الاطلاع بل يجعل لها معرفات وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظان الظاهرة مدارا للاحكام الشرعية ولبس الغيار وشد الزنار من هذا الباب فان الظاهر ان من يصدق الرسول صلى الله عليه وسلم فانه لا ياتي بهذه الافعال فحيث اتى بها دل على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرع الاحكام عليها لا انها في انفسها كفر فهذا هو الكلام الملخص في هذا الباب **المسالة الثانية** قوله ان الذين كفروا اخبار عن كفرهم بصيغة الماضي والاخبار عن الشي بصيغة الماضي يقتضي كون المخبر عنه متقدما على ذلك الاخبار اذا عرفت هذا فنقول احتجت المعتزلة بكل ما اخبر الله تعالى عن شي ماض مثل قوله ان الذين كفروا وانا نحن نزلنا الذكر انا انزلناه في ليلة القدر انا ارسلنا نوحا على ان الكلام محدث سوا كان الكلام هذه

الحروف والأصوات أو كان شيئاً آخر قالوا لأن الخبر على هذا الوجه لا يكون صدقاً إلا إذا كان مسبوقاً بالمخبر عنه والقديم يستحيل أن يكون مسبوقاً بالغير فهذا الخبر يستحيل أن يكون قديماً فيجب أن يكون محدثاً **أجاب** القائلون بقدم الكلام عنه من وجهين الأول أن الله تعالى كان في الأزل عالماً بأن العالم سيوجد فلما أوجده انقلب العلم بأنه سيوجد في المستقبل علماً بأنه قد حدث في الماضي ولم يلزم حدوث علم الله تعالى فلم لا يجوز أيضاً أن يقال إن خبر الله تعالى في الأزل كان خبراً بأنهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبراً عن أنهم قد كفروا ولم يلزم حدوث خبر الله الثاني أن الله تعالى قال لتدخلن المسجد الحرام فلما دخلوا المسجد لا بد أن ينقلب ذلك الخبر إلى أنهم قد دخلوا المسجد الحرام من غير أن يتغير الخبر الأول فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز في مسألتنا مثله **أجاب** المستدل أولاً عن السؤال الأول فقال عند أبي الحسين البصري وأصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات وكيف لا يتغير والعلم بأن العالم غير موجود وأنه سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان ذلك جهلاً لا علماً وإذا كان كذلك وجب تغير ذلك العلم وعلى هذا سقطت هذه المعارضة وعن الثاني أن خبر الله تعالى وكلامه أصوات مخصوصة فقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام معناه أن الله تعالى تكلم بهذا الكلام في الوقت المتقدم على دخول المسجد لا أنه تكلم به بعد دخول المسجد ونظيره في مسألتنا أن يقال إن قوله إن الذين كفروا إنما تكلم الله تعالى به يوم صدور الكفر عنهم لا قبله إلا أنه متى قيل ذلك كان ذلك اعترافاً بأن تكلمه بذلك لم يكن حاصلاً في الأزل وهذا هو المقصود **أجاب** القائلون بالقدم أنا لو قلنا العلم يتغير بتغير المعلوم لكنا إما أن نقول بأن العلم بأنه سيوجد كان حاصلاً في الأزل أو ما كان فإن لم يكن حاصلاً في الأزل كان ذلك تصريحاً بالجهل وذلك كفر وإن قلنا إنه كان حاصلاً فزواله يقتضي زوال القديم وذلك يسد باب إثبات حدوث العالم **المسألة الثالثة** قوله إن الذين كفروا صيغة للجمع مع لام التعريف وهي للاستغراق ظاهراً ثم إنه لا نزاع في أنه ليس المراد منها هذا الظاهر لأن كثيراً من الكفار أسلموا فعلمنا أن الله تعالى قد يتكلم بالعام ويكون مراده الخاص إما لأجل أن القرينة الدالة على أن المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم فحسن ذلك لعدم التلبيس وظهور المقصود مثاله إذا كان لإنسان في البلد جمع مخصوص من الأعداء فإذا قال إن الناس يؤذونني فهم كل أحد من ذلك الجمع على التعيين وإما لأجل أن التكلم بالعام لإرادة الخاص جائز وإن لم يكن مقروناً به عند من يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب وإذا ثبت ذلك ظهر أنه لا يمكن التمسك بشيء من صيغ العموم على القطع بالاستغراق لاحتمال أن المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم فلا جرم حسن ذلك فأقصى ما في الباب أن يقال لو وجدت هذه القرينة لعرفناها وحيث لم نعرفها علمنا أنها ما وجدت إلا أن هذا الكلام ضعيف لأن الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود من أضعف الأمارات المفيدة للظن فضلاً عن القطع وإذا ثبت ذلك ظهر أن استدلال المعتزلة بعمومات الوعيد على القطع بالوعيد في نهاية الضعف ومن المعتزلة من احتال في دفع ذلك فقال إن قوله إن الذين كفروا لا يؤمنون كالنقيض لقوله إن الذين كفروا يؤمنون وقوله إن الذين كفروا يؤمنون لا يصدق إلا إذا آمن كل واحد منهم وإذا ثبت أنه في جانب الثبوت يقتضي العموم وجب أن لا يتوقف في جانب النفي على العموم بل يكفي في صدقه أن لا يصدر الإيمان عن واحد منهم لأنه متى لم يؤمن واحد من ذلك الجمع ثبت أن ذلك الجمع لم يصدر منهم الإيمان فثبت أن قوله إن الذين كفروا لا يؤمنون يكفي في إجرائه على ظاهره أن لا يؤمن واحد منهم فكيف إذا لم يؤمن الكثير منهم **والجواب** أن قوله إن الذين كفروا صيغة الجمع وقوله لا يؤمنون أيضاً صيغة جمع والجمع إذا قوبل بالجمع توزع الفرد على الفرد فمعناه أن كل واحد منهم لا يؤمن وحينئذ يعود الكلام المذكور **المسألة الرابعة** اختلف أهل التفسير ههنا في قوله الذين كفروا أما المراد به فقال قائلون إنهم رؤساء اليهود المعاندون الذين وصفهم الله بأنهم يكتمون الحق وهم يعلمون وهو قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وقال آخرون بل المراد قوم من المشركين كأبي لهب وأبي جهل والوليد بن المغيرة وأضرابهم وهم الذين جحدوا بعد البينة وأنكروا بعد المعرفة ونظيره ما قال تعالى فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وكان عليه الصلاة والسلام حريصاً على أن يؤمن قومه جميعاً حتى قال الله تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً وقال أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ثم إنه سبحانه وتعالى بين له عليه الصلاة والسلام أنهم لا يؤمنون ليقطع طمعه ولا يتأذى بسبب ذلك فإن اليأس إحدى الراحتين أما قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ففيه مسائل **المسألة الأولى** قال صاحب الكشاف سواء اسم بمعنى الاستواء وصف به كما يوصف بالمصادر ومنه قوله تعالى تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم في أربعة أيام سواء للسائلين بمعنى مستوية فكأنه قال

إن الذين كفروا مستو عليهم إنذارك وعدمه **المسألة الثانية** في ارتفاع سواء قولان أحدهما أن ارتفاعه على الخبر لأن أأنذرتهم أم لم تنذرهم في موضع المرتفع به على الفاعلية كأنه قال إن الذين كفروا مستو عليهم إنذارك وعدمه كما تقول إن زيداً مختصم أخوه وابن عمه الثاني أن يكون أأنذرتهم أم لم تنذرهم في موضع الابتداء وسواء خبره مقدماً بمعنى سواء عليهم إنذارك وعدمه والجملة خبر لأن واعلم أن الوجه الثاني أولى لأن سواء اسم فتنزيله منزلة الفعل يكون تركاً للظاهر من غير ضرورة وأنه لا يجوز وإذا ثبت هذا فنقول من المعلوم أن المراد وصف الإنذار بالاستواء فوجب أن يكون سواء خبراً فيكون الخبر مقدماً وذلك يدل على أن تقديم الخبر على المبتدأ جائز ونظيره قوله سواء محياهم ومماتهم وروى سيبويه قولهم • تميمي أنا ومشنوء من يشنؤك • أما الكوفيون فإنهم لا يجوزونه واحتجوا عليه من وجهين الأول المبتدأ ذات والخبر صفة والذات قبل الصفة بالاستحقاق فوجب أن يكون قبلها في اللفظ قياساً على توابع الإعراب بالجامع للتبعية المعنوية الثاني أن الخبر لا بد أن يتضمن الضمير فلو قدم الخبر على المبتدأ لوجد الضمير قبل الذكر وأنه غير جائز لأن الضمير هو الذي أشير به إلى أمر معلوم فقبل العلم به امتنعت الإشارة فكان الإضمار قبل الذكر محالاً **أجاب** البصريون عن الأول بأن ما ذكرتم يقتضي أن يكون تقديم المبتدأ أولى لا أن يكون واجباً وعن الثاني أن الإضمار قبل الذكر واقع في كلام العرب كقولهم في بيته يؤتى الحكم وقال تعالى فأوجس في نفسه خيفة موسى **قال زهير**

• من يلق يوماً على علاته هرماً • يلق السماحة منه والندى خلقاً •

المسألة الثالثة اتفقوا على أن الفعل لا يخبر عنه لأن من قال خرج ضرب لم يكن آتياً بكلام منتظم ومنهم من قدح فيه بوجوه **أحدها** أن قوله أأنذرتهم أم لم تنذرهم فعل وقد أخبر عنه بقوله سواء عليهم ونظيره قوله ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه حتى حين فاعل بدا ليسجننه **وثانيها** أن المخبر عنه بأنه فعل لا بد أن يكون فعلاً فالفعل قد أخبر عنه بأنه فعل فإن قيل المخبر عنه بأنه فعل هو الكلمة وتلك الكلمة اسم قلنا فعلى هذا المخبر عنه بأنه فعل إما أن يكون اسماً أو لا يكون اسماً فإن كان الأول كان هذا الخبر كذباً لأن الاسم لا يكون فعلاً وإن كان فعلاً فقد صار الفعل مخبراً عنه **وثالثها** أنا إذا قلنا الفعل لا يخبر عنه فهذا خطأ وإن كان فعلاً صار الفعل مخبراً عنه ثم قال هؤلاء لما ثبت أنه لا امتناع في الإخبار عن الفعل لم يكن بنا حاجة إلى ترك الظاهر أما جمهور النحويين فقد أطبقوا على أنه لا يجوز الإخبار عن الفعل فلا جرم كان التقدير سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك فإن قيل العدول عن الحقيقة إلى المجاز لا بد أن يكون لفائدة زائدة إما في المعنى أو في اللفظ فما تلك الفائدة ههنا قلنا قوله سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم معناه سواء عليك إنذارك لهم وعدم إنذارك لهم بعد ذلك لأن القوم كانوا قد بلغوا في الإصرار واللجاج والإعراض عن الآيات والدلائل إلى حالة ما بقي فيهم البتة رجاء القبول بوجه وقبل ذلك ما كانوا كذلك ولو قال سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك لما أفاد أن هذا المعنى إنما حصل في هذا الوقت دون ما قبله ولما قال أأنذرتهم أم لم تنذرهم أفاد أن هذه الحالة إنما حصلت في هذا الوقت فكان ذلك يفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم وقد بينا أن المقصود من هذه الآية ذلك **المسألة الرابعة** قال صاحب الكشاف الهمزة وأم مجردتان لمعنى الاستفهام وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام رأساً قال سيبويه جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء قولك اللهم اغفر لنا أيتها العصابة يعني أن هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام كما أن ذلك جرى على صورة النداء ولا نداء **المسألة الخامسة** في قوله أأنذرتهم قراءات أما همزتين محققتين بينهما ألف ولا ألف بينهما أو بأن تكون الهمزة الأولى قوية والثانية بين بين بينهما ألف ولا ألف بينهما وبحذف حرف الاستفهام وبحذفه وإلقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ قد أفلح فإن قيل فما تقول فيمن يقلب الثانية ألفاً قال صاحب الكشاف هو لاحن خارج عن كلام العرب **المسألة السادسة** الإنذار هو التخويف من عقاب الله تعالى بالزجر عن المعاصي وإنما ذكر الإنذار دون البشارة لأن تأثير الإنذار في الفعل والترك أقوى من تأثير البشارة لأن اشتغال الإنسان بدفع الضرر أشد من اشتغاله بجلب النفع وهذا الموضع موضع المبالغة فكان ذكر الإنذار أولى أما قوله لا يؤمنون ففيه مسائل **المسألة الأولى** قال صاحب الكشاف هذه إما أن تكون جملة مؤكدة للجملة التي قبلها أو خبراً لأن والجملة التي قبلها اعتراض **المسألة الثانية** احتج أهل السنة بهذه الآية وكل ما أشبهها من قوله لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون وقوله ذرني ومن خلقت وحيداً إلى قوله سأرهقه صعوداً وقوله تبت يدا أبي لهب على تكليف ما لا يطاق وتقريره أنه أخبر عن شخص معين أنه لا يؤمن قط

فلو صدر منه الإيمان لزم انقلاب خبر الله تعالى الصدق كذبا والكذب عند الخصم قبيح وفعل القبيح يستلزم إما الجهل وإما الحاجة
وهما محالان على الله تعالى والمفضي إلى المحال محال فصدور الإيمان منه محال والتكليف به تكليف بالمحال وقد يذكر هذا
في صورة العلم وهو أنه تعالى علم منه أنه لا يؤمن فكان صدور الإيمان منه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وذلك محال ومستلزم
المحال محال فالأمر واقع بالمحال ونذكر على هذا وجها ثالثا وهو أن وجود الإيمان يستحيل أن يوجد مع العلم بعدم الإيمان لأنه إنما
يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الإيمان إنما يكون مطابقا لو حصل عدم الإيمان ولو وجد الإيمان مع العلم
بعدم الإيمان لزم أن يجتمع في الإيمان كونه موجودا ومعدوما معا وهذا محال والأمر بالإيمان مع وجود علم الله تعالى
بعدم الإيمان أمر بالجمع بين الضدين بل أمر بالجمع بين الوجود والعدم وكل ذلك محال ونذكر على هذا وجها رابعا وهو أنه
تعالى كلف هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون البتة بالإيمان والإيمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه
ومما أخبر عنه أنهم لا يؤمنون قط فقد صاروا مكلفين بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون قط وهذا تكليف الجمع بين النفي والإثبات
ونذكر على هذا وجها خامسا وهو أنه تعالى عاب الكفار على أنهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما أخبر الله تعالى عنه في قوله
يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فثبت أن القصد إلى تكوين ما أخبر الله تعالى عن عدم
تكوينه قصد لتبديل كلام الله سبحانه وذلك منهي عنه ثم ههنا أخبر الله تعالى عنهم أنهم لا يؤمنون البتة فمحاولة
الإيمان منهم تكون قصدا إلى تبديل كلام الله تعالى وذلك منهي عنه وترك محاولة الإيمان تكون أيضا مخالفة لأمر الله تعالى
فيكون الذم حاصلا على الترك والفعل فهذه الوجوه المذكورة في هذا الموضع وهذا هو الكلام الهادم لأصول الاعتزال
ولقد كان الخلف والسلف من المحققين معولين عليه في دفع أصول المعتزلة وهدم قواعدهم ولقد قاموا وقعدوا واحتالوا
على دفعه فما أتوا بشيء مقنع وأنا أذكر أقصى ما ذكروه بعون الله تعالى وتوفيقه **قالت المعتزلة** لنا في هذه
الآية مقامان **المقام الأول** بيان أنه لا يجوز أن يكون علم الله تعالى وخبر الله تعالى عن عدم الإيمان مانعا من الإيمان
والمقام الثاني بيان الجواب العقلي على سبيل التفصيل **أما المقام الأول** فقالوا الذي يدل عليه وجوه
أحدها أن القرآن مملوء من الآيات الدالة على أنه لا مانع لأحد من الإيمان قال الله تعالى وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم
الهدى وهذا إنكار بلفظ الاستفهام ومعلوم أن رجلا لو حبس آخر في بيت لا يمكنه الخروج منه ثم يقول ما منعك من التصرف
في حوائجي كان ذلك مستقبحا وكذا قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا وقوله لإبليس ما منعك أن تسجد وقول موسى عليه الصلاة والسلام
لأخيه ما منعك إذ رأيتهم ضلوا وقوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنك لم أذنت لهم لم تحرم
ما أحل الله لك قال الصاحب بن عباد في فصل له في هذا الباب كيف يأمره بالإيمان وقد منعه منه وينهاه عن الكفر وقد حمله
عليه وكيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول أنى تصرفون ويخلق فيهم الإفك ثم يقول أنى تؤفكون وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول
لم تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله
وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فأين تذهبون وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا
ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين **وثانيها** أن الله تعالى قال رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة
بعد الرسل وقال ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى
فلما بين أنه ما أبقى لهم عذرا إلا وقد أزاله عنهم فلو كان علمه بكفرهم وخبره بكفرهم مانعا لهم من الإيمان لكان ذلك من أعظم
الأعذار وأقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم فلما لم يكن كذلك علمنا أنه غير مانع **وثالثها** أنه تعالى حكى عن الكفار في
سورة حم السجدة أنهم قالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر وإنما الله تعالى ذكر ذلك ذما لهم في هذا القول
فلو كان العلم مانعا لكانوا صادقين في ذلك فلم ذمهم على ذلك **ورابعها** أنه تعالى لما أنزل قوله إن الذين كفروا إلى آخره
ذما لهم وزجرا عن الكفر وتقبيحا لفعلهم فلو كانوا ممنوعين عن الإيمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة بل كانوا
معذورين كما يكون الأعمى معذورا في أن لا يرى والزمن في أن لا يمشي **وخامسها** القرآن إنما أنزل حجة لله ولرسوله
عليهم لا أن يكون لهم حجة على الله وعلى رسوله فلو كان العلم والخبر مانعين لكان لهم أن يقولوا إذا علمت الكفر وأخبرت عنه
كان ترك الكفر محالا منا فلم تطلب المحال منا ولم تأمرنا بالمحال ومعلوم أن هذا مما لا جواب لله ولا لرسوله عنه لو ثبت
أن العلم والخبر مانع **وسادسها** قوله تعالى نعم المولى ونعم النصير ولو كان مع قيام المانع من الإيمان كلف ما كان نعم المولى
بل كان بئس المولى ومعلوم أن ذلك كفر فإذا ثبت بهذه الوجوه أنه ليس عن الإيمان والطاعة مانع البتة فوجب القطع بأن
علم الله تعالى بعدم الإيمان وخبره عن عدمه لا يكون مانعا عن الإيمان **المقام الثاني** قالوا إن الذي يدل على أن العلم

بعدم الإيمان لا يمنع من وجود الإيمان من وجوه **أحدها** أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا على شيء لأن
الذي علم وقوعه واجب الوقوع والذي علم عدمه فوقوعه يكون ممتنع الوقوع والواجب لا قدرة له عليه لأنه إذا كان واجب
الوقوع لا بالقدرة فسواء حصلت القدرة أو لم تحصل كان واجب الوقوع والذي يكون كذلك لم يكن للقدرة عليه أثر
وأما الممتنع فلا قدرة عليه فيلزم أن لا يكون الله قادرا على شيء أصلا وذلك كفر بالاتفاق فثبت أن العلم بعدم الشيء لا يمنع
عن إمكان وجوده **وثانيها** أن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فإن كان ممكنا علمه ممكنا وإن كان واجبا علمه
واجبا ولا شك أن الإيمان والكفر بالنظر إلى ذاته ممكن الوجود فلو صار واجب الوجود بسبب العلم كان مؤثرا في المعلوم وقد
بينا أنه محال **وثالثها** لو كان العلم والخبر مانعا لما كان العبد قادرا على شيء أصلا لأن الذي علم الله وقوعه كان
واجب الوقوع والواجب لا قدرة عليه فوجب أن لا يكون العبد قادرا على شيء أصلا فكانت حركاته وسكناته جارية مجرى حركات
الجمادات والحركات الاضطرارية للحيوانات لكنا بالبديهة نعلم فساد ذلك فإن من رمى إنسانا بالآجرة حتى شجه فإنا نذم الرامي
ولا نذم الآجرة وندرك بالبديهة تفرقة بين ما إذا سقطت الآجرة عليه وبين ما إذا لكمه إنسان بالاختيار ولذلك
فإن العقلاء ببداية عقولهم يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المسيء ويلتمسون ويأمرون ويعاقبون ويقولون لم فعلت
ولم تركت فدل على أن العلم والخبر غير مانع من الفعل والترك **ورابعها** لو كان العلم بالعدم مانعا للوجود لكان
أمر الله تعالى الكافر بالإيمان أمرا بإعدام علمه وكما أنه لا يليق به أن يأمر عباده بأن يعدموه فكذلك لا يليق به أن
يعدموا علمه لأن إعدام ذات الله تعالى وصفاته غير معقول والأمر به سفه وعبث فدل على أن العلم بالعدم لا يكون
مانعا من الوجود **وخامسها** أن الإيمان في نفسه من قبيل الممكنات نظرا إلى ذاته وعينه فوجب أن يعلمه الله تعالى من
الممكنات الجائزات إذ لو لم يعلمه الله تعالى كذلك لكان ذلك العلم جهلا وهو محال وإذا علمه الله تعالى من الممكنات
الجائزات التي لا يمتنع وجوده وعدمه البتة فلو صار بسبب العلم واجبا لزم أن يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات
وكونه ليس من الممكنات وذلك محال **وسادسها** أن الأمر بالمحال سفه وعبث فلو جاز وروده في الشرع لجاز وروده
أيضا بكل أنواع السفه فما كان يمتنع وروده بإظهار المعجزة على يد الكاذبين ولا إنزال الأكاذيب والأباطيل وعلى هذا
التقدير لا يبقى وثوق بصحة نبوة الأنبياء ولا بصحة القرآن بل يجوز أن يكون كله كذبا وسفها ولما بطل ذلك علمنا أن العلم
بعدم الإيمان والجزم بعدم الإيمان لا يمنع من الإيمان **وسابعها** أنه لو جاز ورود الأمر بالمحال على هذه الصورة
لجاز ورود أمر الأعمى بنقط المصاحف والزمن بالطيران في الهواء وأن يقال لمن قيد يداه ورجلاه وألقي من شاهق جبل
لم لا تطير إلى الفوق ولما لم يجز شيء من ذلك في العقول علمنا أنه لا يجوز الأمر بالمحال فثبت أن العلم بالعدم لا يمنع من الوجود
وثامنها لو جاز ورود الأمر بذلك لجاز بعثة الأنبياء إلى الجمادات وإنزال الكتب إليها وإنزال الملائكة لتبليغ
التكاليف إليها حالا بعد حال ومعلوم أن ذلك سخرية وتلاعب بالدين **وتاسعها** أن العلم بوجود الشيء لو اقتضى
وجوبه لأغنى العلم عن القدرة والإرادة فوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا مريدا مختارا وذلك قول الفلاسفة القائلين
بالموجب **وعاشرها** الآيات الدالة على أن تكليف ما لا يطاق لم يوجد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها وقال
وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم وأي حرج ومشقة فوق التكليف
بالمحال **المقام الثالث** الجواب على سبيل التفصيل وللمعتزلة فيه طريقان **الأول**
طريقة أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار فإنا لما قلنا لو وقع خلاف علم الله تعالى لانقلب علمه جهلا قالوا خطأ قول من يقول
إنه ينقلب علمه جهلا وخطأ أيضا قول من يقول إنه لا ينقلب ولكن يجب الإمساك عن القولين **الثاني** طريقة الكعبي
واختيار أبي الحسين البصري أن العلم تبع المعلوم فإذا فرضت الواقع من العبد هو الإيمان عرفت أن الحاصل في الأزل لله تعالى
هو العلم بالإيمان ومتى فرضت الواقع منه الكفر بدلا عن الإيمان عرفت أن الحاصل في الأزل هو العلم بالكفر بدلا عن الإيمان
فهذا فرض علم بدلا عن علم آخر لا أنه تغير العلم فهذان الجوابان هما اللذان عليهما اعتماد جمهور المعتزلة واعلم أن هذا
البحث صار منشأ لضلالات عظيمة فمنها أن منكري التكاليف والنبوات قالوا قد سمعنا كلام أهل الجبر فوجدناه قويا
قاطعا وهذان الجوابان اللذان ذكرهما المعتزلة يجريان مجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل إليهما وسمعنا كلام المعتزلة
في أن مع القول بالجبر لا يجوز التكليف ويقبح **والجواب** الذي ذكره أهل الجبر ضعيف جدا فصار مجموع الكلامين
كلاما قويا في نفي التكاليف ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات ومنها أن الطاعنين في القرآن قالوا الذي قاله المعتزلة من
الآيات الكثيرة الدالة على أنه لا مانع من الإيمان ومن الطاعة فقد صدق وافيه والذي قاله الجبرية من أن العلم بعدم الإيمان

مانع منه فقد صار قوله فيه فدل على ان القرآن ورد على ضد العقل وخلافه وذلك من اعظم المطاعن واقوى القوادح فيه ثم من
سلم من هؤلاء ان هذا القرآن هو القرآن الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم توسل به الى الطعن فيه وقال قوم من الرافضة
ان هذا الذي عندنا ليس هو القرآن الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم بل قد غير وبدل والدليل عليه اشتماله على
هذه المناقضات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين اهل الجبر واهل القدر ومنها ان المقلدة الطاعنين
في النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا لو جوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح في التكليف
والنبوة بسبب هذه المناظرة فان كلام اهل الجبر في غاية القوة في اثبات الجبر وكلام اهل القدر في بيان انه متى
ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية في نهاية القوة ويتولد من مجموع الكلامين اعظم شبهة في القدح في التكليف والنبوة
فثبت ان الرجوع الى العقليات يورث الكفر والضلالات وعن هذا قيل من تعمق تزندق ومنها ان هشام بن الحكم
زعم ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وجوز البداء على الله تعالى وقال قوله سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
انما وقع على سبيل الاستدلال بالامارة ويجوز له ان يظهر خلاف ما ذكره وانما قال بهذا المذهب فرارا من تلك الاشكالات
المتقدمة واعلم ان تلك الوجوه التي رويناها عن المعتزلة كلمات لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجواب بل هي جارية
مجرى الشبهات واما الجوابان اللذان عليهما اعتماد القوم ففي نهاية الضعف اما قول ابي علي وابي هاشم والقاضي خطأ
قول من يقول انه يبدل وخطأ قول من يقول انه لا يبدل ان كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكما بفساد النفي
والاثبات وذلك لا يرتضيه العقل وان كان معناه ان احدهما حق ولكن لا اعرف ان الحق هو انه يبدل او لا يبدل كفى في دفعه
تقرير وجه الاستدلال فانا لما بينا ان العلم بالعدم لا يحصل الا مع العدم فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع الوجود
والعدم معا ولا يتمكن العقل من تقرير كلام اوضح من هذا واقل مقدمات فيه اما قول الكعبي ففي نهاية الضعف لانا وان
كنا لا ندري ان الله تعالى كان في الازل عالما بوجود الايمان او بعدمه لكنا نعلم ان العلم باحد هذين الامرين كان حاضرا
وهو الان حاضر فلو حصل مع العلم باحد النقيضين ذلك النقيض الآخر لزم اجتماع النقيضين ولو قيل بان ذلك العلم
لا يبقى كان ذلك اعترافا بانقلاب العلم جهلا وهذا آخر الكلام في البحث واعلم ان الكلام المعنوي هو الذي تقدم وبقي
في الباب امور اخر اقناعية ولا بد من ذكرها وهي خمسة **احدها** روى الخطيب في تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ
العنبري قال كنت عند عمرو بن عبيد فأتاه رجل فقال يا ابا عثمان سمعت والله اليوم الكفر فقال لا تعجل بالكفر وما
سمعت قال سمعت هاشما الاوقص يقول ان تبت يدا ابي لهب وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله سأصليه سقر
ان هذا ليس في ام الكتاب والله تعالى يقول حم والكتاب المبين الى قوله وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم فما الكفر الا
هذا يا ابا عثمان فسكت عمرو هنيهة ثم اقبل علي فقال والله لو كان القول كما يقول ما كان على ابي لهب من لوم ولا على الوحيد
من لوم فلما سمع الرجل ذلك قال اتقول يا ابا عثمان ذلك هذا والله الدين قال معاذ فدخل بالاسلام وخرج بالكفر
وحكى ايضا انه دخل على عمرو بن عبيد وقرأ عنده بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فقال له اخبرني عن تبت
اكانت في اللوح المحفوظ فقال عمرو ليس هكذا بل كانت تبت يدا من عمل بمثل ما عمل ابو لهب فقال الرجل هكذا ينبغي ان نقرأ
اذا قمنا الى الصلاة فغضب عمرو وقال ان علم الله ليس بشيطان ان علم الله لا يضر ولا ينفع وهذه الحكاية تدل على
شك عمرو بن عبيد في صحة القرآن **وثانيها** روى القاضي في كتاب طبقات المعتزلة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما
ان رجلا قام اليه فقال يا ابا عبد الرحمن ان اقواما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله ويقولون كان
ذلك في علم الله انهم يفعلونها فلم يجدوا منه بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم قد كان ذلك في علمه انهم يفعلونها
فلم يحملهم علمه على فعلها حدثني ابي عمر بن الخطاب انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول مثل علم الله فيكم
كمثل السماء التي اظلتكم والارض التي اقلتكم فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والارض فكذا لا تستطيعون الخروج
من علم الله وكما لا تحملكم السماء والارض على الذنوب فكذلك لا يحملكم علم الله عليها واعلم ان في الاخبار التي رويها الجبرية
والقدرية كثيرة والغرض من رواية هذا الحديث بيان انه لا يليق بالرسول صلى الله عليه وسلم مثل ذلك
وذلك انه متناقض فاسد اما التناقض فلان قوله فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله صريح في الجبر وما
قبله صريح في القدر فهو متناقض واما انه فاسد فلانا بينا ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان متنافيان
فالتكليف بالايمان مع وجود العلم بعدم الايمان تكليف بالجمع بين النفي والاثبات اما السماء والارض فانهما
لا ينافيان شيئا من الاعمال فظهر ان تشبيه احد الصورتين بالاخرى لا يصدر الا عن جاهل او متجاهل وجل منصب

الرسالة

الرسالة عنه **وثالثها** الحديثان المشهوران في هذا الباب اما الحديث الاول فهو ما روي في الصحيحين
عن الاعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق ان
احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين يوما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله اليه ملكا
ينفخ فيه الروح فيؤمر باربع كلمات فيكتب رزقه واجله وعمله وشقي ام سعيد فوالله الذي لا اله غيره ان
احدكم ليعمل عمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها
وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها
وحكى الخطيب في تاريخ بغداد عن عمرو بن عبيد انه قال لو سمعت الاعمش يقول هذا لكذبته ولو سمعت
زيد بن وهب يقول هذا ما احببته ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول هذا لرددته ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا لقلت ليس على هذا اخذت ميثاقنا واما الحديث
الثاني وهو مناظرة آدم وموسى صلوات الله تعالى عليهما قال موسى لآدم انت الذي اشقيت الناس واخرجتهم من الجنة
قال آدم انت الذي اصطفاك الله لرسالته ولكلامه وانزل عليك التوراة فهل تجد الله قدره علي قال نعم فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى والمعتزلة طعنوا فيه من وجوه **احدها** ان هذا الخبر يقتضي ان يكون موسى عليه
السلام قد ذم آدم عليه السلام على الصغيرة وذلك يقتضي الجهل في حق موسى عليه السلام وذلك غير جائز **وثانيها**
ان الولد كيف يشافه والده بالقول الغليظ **وثالثها** انه قال انت الذي اشقيت الناس واخرجتهم من الجنة وقد علم
موسى صلوات الله عليه ان شقاء الخلق واخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم بل الله اخرجه منها **ورابعها** ان
آدم عليه السلام احتج بما ليس بحجة اذ لو كان حجة لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار ان يحتجوا به ولما بطل ذلك علمنا
فساد هذه الحجة **وخامسها** انه عليه السلام صوب آدم في ذلك مع انا بينا انه ليس بصواب اذا ثبت هذا وجب
حمل الحديث على احد الاوجه **احدها** انه عليه السلام حكى ذلك عن اليهود لا انه حكاه عن الله عز وجل او عن
نفسه والرسول صلى الله عليه وسلم كان قد ذكر هذه الحكاية الا ان الراوي حين دخل ما سمع الا هذا الكلام فظن انه عليه
الصلاة والسلام ذكره عن نفسه لا عن اليهود **وثانيها** انه فحج آدم منصوبا اي ان موسى صلوات الله تعالى عليه
جعله محجوجا وان الذي اتى به آدم ليس بحجة ولا بعذر **وثالثها** وهو المعتمد ليس المراد من المناظرة الذم على
المعصية ولا الاعتذار منه بعلم الله تعالى بل موسى عليه السلام سأله عن السبب الذي حمله على تلك الزلة حتى خرج
بسببها من الجنة فقال آدم ان خروجي من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة بل بسبب ان الله تعالى كان قد كتب علي ان اخرج
الى الارض واكون خليفة فيها وهذا المعنى كان مكتوبا في التوراة فلا جرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى صلوات الله
عليه في ذلك كالمغلوب واعلم ان الكلام في هذه المسألة طويل جدا والقرآن مملوء منه وسنستقصي القول فيها في هذا
التفسير ان قدر الله تعالى ذلك وفيما ذكرناه كفاية هنا **قوله تعالى** ختم الله على قلوبهم وعلى
سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انهم لا يؤمنون اخبر في
هذه الآية بالسبب الذي لاجله لم يؤمنوا وهو الختم والكلام هاهنا يقع في مسائل **المسألة الاولى** الختم
والكتم اخوان لان في الاستيثاق من الشيء بضرب الختم عليه كتما له وتغطية لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه والغشاوة
الغطاء فعالة من غشاه اذا غطاه وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة **المسألة الثانية**
اختلف الناس في هذا الختم اما القائلون بان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر ثم لهم
قولان منهم من قال الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار ومنهم من قال هو خلق الداعية التي اذا انضمت الى القدرة صار
مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر وتقريره ان القادر على الكفر اما ان يكون قادرا على تركه او لا يكون
فان لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر فخلق القدرة على الكفر يقتضي خلق الكفر وان قدر على الترك
كانت نسبة تلك القدرة الى فعل الكفر والى تركه على السوية فاما ان يكون صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك
يتوقف على انضمام مرجح اليها او لا يتوقف فان لم يتوقف فقد وقع الممكن لا عن مرجح وتجويزه يقتضي القدح في
الاستدلال بالممكن على المؤثر وذلك يقتضي نفي الصانع وانه محال واما ان توقف على المرجح فذلك المرجح اما
ان يكون من فعل الله عز وجل او من فعل العبد او لا من فعل الله ولا من فعل العبد لا جائز ان يكون من فعل العبد والا
لزم التسلسل ولا جائز ان يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد لانه يلزم حدوث شيء لا عن مؤثر وذلك يبطل القول

بالصانع فثبت ان قدرة العبد مصدرا للمقدور المعين يتوقف على ان ينضم اليها مرجح هو من فعل الله تعالى فنقول اذا انضم اليه ذلك المرجح الى تلك القدرة فاما ان يصير تأثير القدرة في ذلك الاثر واجبا او جائزا او ممتنعا والثاني والثالث باطل فتعين الاول وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون جائزا لانه لو كان جائزا لكان يصح في العقل حصول مجموع القدرة مع ذلك المرجح تارة مع ذلك الاثر تارة واخرى منفكا عنه فلنفرض وقوع ذلك لان كل ما كان جائزا لا يلزم من فرض وقوعه محال فذلك المجموع تارة يترتب عليه الاثر واخرى لا يترتب عليه فاختصاص احد الوقتين بترتب ذلك الاثر عليه اما ان يتوقف على انضمام قرينة اليه او لا يتوقف فان توقف كان المؤثر هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزائدة لا ذلك المجموع وكنا قد فرضنا ان ذلك المجموع هو المستقل هذا خلف وايضا فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني فان توقف على قيد آخر لزم التسلسل وهو محال وان لم يتوقف فحينئذ حصل ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدرا للاثر واخرى بحيث لا يكون مصدرا له مع انه لا يتميز احد الوقتين على الآخر بامر ما البتة فيكون هذا قولا بترجح الممكن لا عن مرجح وهو محال فثبت ان عند حصول ذلك المرجح يستحيل ان يكون صدور ذلك الاثر جائزا واما انه لا يكون ممتنعا فظاهر والا لكان مرجح الوجود للعدم وهو محال واذا بطل القسمان ثبت ان عند حصول مرجح الوجود يكون الاثر واجب الوجود عن المجموع الحاصل من القدرة ومن ذلك المرجح واذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازما لان قبل حصول ذلك المرجح كان الفعل ممتنعا وبعد حصوله يكون واجبا واذا عرف هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب ختما على القلب ومنعا له من قبول الايمان فانه سبحانه وتعالى لما حكم عليهم بانهم لا يؤمنون ذكر عقيبه ما يجري مجرى السبب الموجب له لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يكمل الا اذا استفيد من العلم بالعلة فهذا قول من اضاف جميع المحدثات الى الله تعالى اما المعتزلة فقد قالوا انه لا يجوز اجراء هذه الآية على المنع من الايمان واحتجوا فيه بالوجوه التي حكيناها عنهم في الآية الاولى وزادوا ههنا ان الله تعالى قد كذب الكفار الذين قالوا ان على قلوبنا اكنة وغطاء يمنعنا عن الايمان وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وقال فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وهذا كله عيب وذم من الله تعالى فيما ادعوا انهم ممنوعون عن الايمان ثم قالوا لا بد من حمل الختم والغشاوة على امور اخر ثم ذكروا فيه وجوها **احدها** ان القوم لما اعرضوا وتركوا الاهتداء بدلائل الله تعالى حتى صار ذلك كالالف والطبيعة لهم اشبه حالهم حال من منع عن الشيء وصد عنه وكذلك هذا في عيونهم حتى كانها مسدودة لا تبصر شيئا وكان باذانهم وقرا حتى لا يخلص اليها الذكر وانما اضيف ذلك الى الله تعالى لان هذه الصفة في تمكنها وقوة ثباتها كالشيء الخلقي ولهذا قال بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وقوله تعالى كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه **وثانيها** انه يكفي في حسن الاضافة ادنى سبب والشيطان هو الخاتم في الحقيقة او الكافر لان الله سبحانه وتعالى لما كان هو الذي اقدره اسند اليه الختم كما يسند الفعل الى المسبب **وثالثها** انهم اعرضوا عن التدبر ولم يصغوا الى الذكر وكان ذلك عند ايراد الله تعالى عليهم الدلائل اضيف ما فعلوا الى الله تعالى لان حدوثه انما اتفق عند ايراده تعالى دلائله عليهم كقوله تعالى في سورة التوبة فزادتهم رجسا الى رجسهم اي ازدادوا بها كفرا الى كفرهم **ورابعها** انهم لما لجوا في الكفر الى حيث لم يبق طريق الى تحصيل الايمان لهم الا بالقسر والالجاء الا ان الله تعالى ما قسرهم عليه لئلا يبطل التكليف فعبر عن ترك القسر والالجاء بالختم اشعارا بانهم الذين انتهوا في الكفر الى حيث لا ينتهون عنه الا بالقسر وهي الغاية القصوى في وصف لجاجهم في الغي **وخامسها** ان يكون ذلك حكاية لما كان الكفرة يقولونه تهكما به في قولهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ونظيره في الحكاية والتهكم قوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة **وسادسها** الختم في قلوب الكفار من الله تعالى هو الشهادة منه عليهم بانهم لا يؤمنون وعلى قلوبهم بانها لا تعي الذكر ولا تقبل الحق وعلى اسماعهم بانها لا تصغي الى الحق كما يقول الرجل لصاحبه اريد ان تختم على ما يقوله فلان اي تصدقه وتشهد بانه حق فاخبر الله تعالى في الآية الاولى بانهم لا يؤمنون واخبر في هذه الآية انه قد شهد بذلك وحفظه عليهم **وسابعها** قال بعضهم هذه الآية انما جاءت في قوم مخصوصين من الكفار فعل الله تعالى بهم هذا الختم والطبع في الدنيا عقابا لهم في العاجل كما عجل لكثير من الكفار عقوبات في الدنيا فقال ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال انها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض

فلا تأس

فلا تأس على القوم الفاسقين ونحو هذا من العقوبات المعجلة لما علم الله تعالى فيه من العبرة للعباد والصلاح لهم فيكون هكذا انما فعله بهم من الختم والطبع الا انهم اذا صاروا الى ان لا يفهموا اسقط عنهم التكليف كسقوطه عن من مسخ وقد اسقط الله تعالى التكليف عن من يعقل بعض العقل كمن قارب البلوغ ولسنا ننكر ان يخلق الله في قلوب الكافرين مانعا يمنعهم عن الفهم والاعتبار اذا علم ان ذلك اصلح لهم كما قد يذهب بعقولهم ويعمي ابصارهم ولكن لا يكونوا في هذا الحال مكلفين **وثامنها** يجوز ان يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى ابصارهم الغشاوة من غير ان يكون ذلك حائلا بينهم وبين الايمان بل يكون ذلك كالبلادة التي يجدها الانسان في قلبه والقذى في عينيه والطنين في اذنيه فيفعل الله تعالى كل ذلك بهم ليضيق صدورهم ويورثهم الكرب والغم فيكون ذلك عقوبة مانعة من الايمان كما فعل ببني اسرائيل فتاهوا ثم يكون هذا الفعل في بعض الكفار ويكون ذلك آية للنبي ودلالة له كالرجز الذي انزل على قوم فرعون حتى استغاثوا منه وهذا كله مقيد بما يعلم الله سبحانه انه اصلح للعباد **وتاسعها** يجوز ان يفعل هذا الختم بهم في الآخرة كما اخبر انه يعميهم قال الله تعالى ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما وقال ونحشر المجرمين يومئذ زرقا وقال اليوم نختم على افواههم وقال لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون **وعاشرها** ما حكوه عن الحسن البصري وهو اختيار ابي علي الجبائي والقاضي ان المراد بذلك علامة وسمة يجعلها في قلب الكفار وسمعهم فتستدل الملائكة بذلك على انهم كفار وعلى انهم لا يؤمنون ابدا ولا يبعد ان يكون في قلوب المؤمنين علامة تعرف بها الملائكة كونهم مؤمنين عند الله كما قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وحينئذ الملائكة يحبونه ويستغفرون له ويكون لقلوب الكفار علامة تعرف الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله تعالى فيبغضونه ويلعنونه والفائدة في تلك العلامة اما مصلحة عائدة الى الملائكة لانهم متى علموا بتلك العلامة كونه كافرا ملعونا عند الله تعالى صار ذلك منفرا لهم عن الكفر او الى المكلف فانه اذا علم انه متى آمن فقد احبه اهل السموات صار ذلك مرغبا له في الايمان واذا علم انه متى اقدم على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيبغضونه ويلعنونه صار ذلك زاجرا له عن الكفر قالوا والختم بهذا المعنى لا يمنع لانا نتمكن بعد ختم الكتاب ان نفكه ونقرأه ولان الختم هو بمنزلة ان يكتب على جبين الكافر انه كافر فاذا لم يمنع ذلك من الايمان فكذا هذا الكافر يمكنه ان يزيل تلك السمة عن قلبه بان يأتي بالايمان ويترك الكفر قالوا وانما خص السمع والقلب بذلك لان الادلة السمعية لا تستفاد الا من جهة السمع والادلة العقلية لا تستفاد الا من جهة القلب فلهذا خصهما بالذكر **فان قيل** فلم لا تحملون الغشاوة في البصر ايضا على معنى العلامة **قلنا** لانا انما حملنا ما تقدم على السمة والعلامة لان حقيقة اللغة تقتضي ذلك ولا مانع منه فوجب اثباته اما الغشاوة فحقيقته الغطاء المانع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك فلا بد من حمله على المجاز وهو تشبيه حالهم بحال من لا ينتفع ببصره في باب الهداية فهذا مجموع اقوال الناس في هذا الموضع **المسألة الثالثة** الالفاظ الواردة في القرآن القريبة من معنى الختم هي الطبع والكنان والرين على القلب والوقر في الآذان والغشاوة في البصر ثم الآيات الواردة في ذلك مختلفة فالقسم الاول وردت دلالة على حصول هذه الاشياء قال كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا طبع على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون لينذر من كان حيا انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء اموات غير احياء في قلوبهم مرض والقسم الثاني وردت دلالة على انه لا مانع البتة وما منع الناس ان يؤمنوا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج كيف تكفرون بالله لم تلبسون الحق بالباطل فبين والقرآن مملوء من هذين القسمين وصار كل قسم منهما متمسكا لطائفة فصارت الدلائل السمعية لكونها من الطرفين واقعة في حيز التعارض اما الدلائل فهي التي سبقت الاشارة اليها وبالجملة فهذه المسألة من اعظم المسائل الاسلامية واكثرها شعبا واشدها شغبا **ويحكى** ان الامام ابا القاسم الانصاري سئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسألة فقال لا لانهم نزهوه وسئل عن اهل السنة فقال لا لانهم عظموه والمعنى ان كلا الفريقين ما طلب الا اثبات جلال الله تعالى وعلو كبريائه الا ان اهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا ينبغي ان يكون هو الموجد ولا موجد سواه والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا لا يليق بجلال حضرته هذه القبائح واقول ههنا سر آخر وهو ان اثبات الاله يلجئ الى القول بالجبر لان الفاعلية لو لم تتوقف

على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفي الصانع واثبات الرسول الحجي الى القول بالقدر لانه لو لم يقدر العبد على الفعل فاي فائدة في بعثة الرسل وانزال الكتب بل ههنا سر اخر فوق الكل وهو انا لما رجعنا الى الفطرة السليمة والعقل الاول وجدنا ان ما استوى الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح وهذا يقتضي الجبر ونجد ايضا تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وجزما بديهيا بحسن المدح وقبح الذم والامر والنهي وذلك يقتضي مذهب المعتزلة فكان هذه المسالة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية وبحسب العلوم النظرية وبحسب تعظيم الله تعالى نظرا الى قدرته وحكمته وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السمعية فلهذه المآخذ التي شرحناها والاسرار التي كشفنا عن حقائقها صعبت المسالة وغمضت فنسال الله العظيم ان يوفقنا للحق وان يختم عاقبتنا بالخير امين يا رب العالمين **المسالة الرابعة** قال صاحب الكشاف اللفظ يحتمل ان تكون الاسماع داخلة في حكم الختم وحكم التغشية الا ان الاولى دخولها في حكم الختم لقوله تعالى وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة ولوقفهم على سمعهم دون قلوبهم **المسالة الخامسة** الفائدة في تكرير الجار في قوله وعلى سمعهم انها لما اعيدت للاسماع كان ادل على شدة الختم في الموضعين **المسالة السادسة** انما جمع القلوب والابصار ووحد السمع لوجوه **احدها** انه وحد السمع لان لكل واحد منهم سمعا واحدا كما يقال اتاني براس كبشين يعني راس كل واحد كما وحد البطن في قوله • كلوا في بعض بطنكم تعفوا • يفعلون ذلك اذا امنوا اللبس فاذا لم يؤمن كقولك فرسهم وثوبهم وانت تريد الجمع رفضوه **الثاني** ان السمع مصدر في اصله والمصادر لا تجمع يقال رجلان صوم ورجال صوم فروعي الاصل يدل على ذلك جمع الاذن في قوله وفي اذاننا وقر **الثالث** ان يقدر مضافا محذوفا اي وعلى حواس سمعهم **الرابع** قال سيبويه انه وحد لفظ السمع الا انه ذكر ما قبله وما بعده بلفظ الجمع وذلك يدل على ان المراد منه الجمع ايضا قال تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور عن اليمين والشمائل **قال الراعي**

• بها جيف الحسرى فاما عظامها فبيض واما جلدها فصليب •

وانما اراد جلودها وقرا ابن ابي عبلة وعلى اسماعهم **المسالة السابعة** من الناس من قال السمع افضل من البصر لان الله تعالى حيث ذكرهما قدم السمع على البصر والتقديم دليل الفضل ولان السمع شرط النبوة بخلاف البصر ولذلك ما بعث الله رسولا اصم وقد كان فيهم من كان مبتلى بالعمى ولان بالسمع تصل نتائج عقول البعض الى البعض فالسمع كانه سبب استكمال العقل بالمعارف والبصر لا يوقفك الا على المحسوسات ولان السمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر ولان السمع متى بطل فقد بطل النطق والعمى اذا اطلم بطل النطق ومنهم من قدم البصر لان اله القوة الباصرة اشرف ولان متعلق القوة الباصرة هو النور ومتعلق القوة السامعة هو الريح **المسالة الثامنة** قوله ختم الله على قلوبهم يدل على ان محل العلم هو القلب واستقصينا بيانه في قوله نزل به الروح الامين على قلبك في سورة الشعرا **المسالة التاسعة** قال صاحب الكشاف البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات كما ان البصيرة نور القلب وهو ما به يستبصر وكانهما جوهران لطيفان خلقهما الله تعالى للابصار والاستبصار واقول ان اصحابه من المعتزلة لا يرضون منه بهذا الكلام وتحقيق القول في الاستبصار يستدعي ابحاثا غامضة لا تليق بهذا الموضع **المسالة العاشرة** قرئ غشاوة بالكسر والنصب وغشاوة بالضم والرفع وغشاوة بالفتح والنصب وغشوة بالكسر والرفع وغشوة بالفتح والرفع وعشاوة بالعين غير المعجمة والرفع من العشا والغشاوة هي الغطاء ومنه الغاشية ومنه غشي عليه اذا زال عقله والغشيان كناية عن الجماع **المسالة الحادية عشر** العذاب مثل النكال بناء ومعنى لانك تقول اعذب عن الشي اذا امسك عنه كما تقول نكل عنه ومنه العذب لانه يقمع العطش ويردعه بخلاف الملح فانه يزيده ويدل عليه تسميتهم اياه نقاخا لانه ينقخ العطش اي يكسره وفراتا لانه يرفته على القلب ثم اتسع فيه فسمي كل الم فادح عذابا وان لم يكن نكالا اي عقابا يرتدع به الجاني عن المعاودة والفرق بين العظيم والكبير ان العظيم نقيض الحقير والكبير نقيض الصغير فكان العظيم فوق الكبير كما ان الحقير دون الصغير ويستعملان في الجثث والاحداث جميعا تقول رجل عظيم وكبير تريد جثته او خطوه ومعنى التنكير ان على ابصارهم نوعا من الاغطية غير ما يتعارفه الناس وهو غطاء التعامي عن ايات الله ولهم من بين الالام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله تعالى **المسالة الثانية عشر** اتفق المسلمون على انه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار وقال بعضهم لا يحسن واحتجوا على قولهم بقوله ولهم عذاب عظيم بانهم يستحقون ذلك لكن كرمه يوجب عليه العفو ولنذكر هاهنا دلايل الفريقين

اما الذين لا يجوزون التعذيب فقد تمسكوا بامور **احدها** ان ذلك التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة فوجب ان يكون قبيحا اما انه ضرر فلا شك واما انه خال عن جهات المنفعة فلان تلك المنفعة اما ان تكون عائدة الى الله تعالى او الى غيره والاول باطل لانه سبحانه متعال عن النفع والضر بخلاف الواحد منا في الشاهد فان عبده اذا اساء اليه ادبه لانه يستلذ بذلك التاديب لما كان في قلبه من حب الانتقام ولانه اذا ادبه فانه يتزجر بعد ذلك عما يضره والثاني ايضا باطل لان تلك المنفعة اما ان تكون عائدة الى المعذب او الى غيره اما الى المعذب فهو محال لان الاضرار لا يكون عين الانتفاع واما الى غيره فمحال لان دفع الضرر اولى بالرعاية من ايصال النفع فايصال الضرر الى شخص لغرض ايصال النفع الى شخص اخر ترجيح للمرجوح على الراجح وهو باطل وايضا فلا منفعة يريد الله تعالى ايصالها الى احد الا وهو قادر على ذلك الايصال بلا اضرار بالاضرار عديم الفائدة فثبت ان التعذيب ضرر خال عن جميع جهات المنفعة وانه معلوم القبح ببديهة العقل بل قبحه اجلى في العقول من قبح الكذب الذي لا يكون ضارا والجهل الذي لا يكون ضارا من قبح الكذب الضار والجهل الضار لان ذلك الكذب الضار وسيلة الى الضرر وقبح ما يكون وسيلة الى الضرر دون قبح نفس الضرر واذا ثبت قبحه امتنع صدوره من الله تعالى لانه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح **وثانيها** انه سبحانه وتعالى كان عالما بان الكافر لا يؤمن على ما قال ان الذين كفروا سوا عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون اذا ثبت هذا ثبت انه متى كلف الكافر لم يظهر منه الا العصيان فلو كان ذلك العصيان سببا للعقاب لكان ذلك التكليف مستعقبا لاستحقاق العقاب اما لانه تمام العلة او لانه شطر العلة او لانه شرط العلة وعلى الجملة فذلك التكليف امر متى حصل حصل عقيبه لا محالة العقاب وما كان مستعقبا للضرر الخالي عن النفع كان قبيحا فوجب ان يكون ذلك التكليف قبيحا والقبيح لا يفعله الحكيم فلم يبق ههنا الا احد امرين اما ان يقال لم يوجد هذا التكليف وان وجد لكنه لا يستعقب العقاب فكيف كان فالمقصود حاصل **وثالثها** انه تعالى اما انه خلق الخلق للانتفاع او للاضرار او لا للانتفاع ولا للاضرار فان خلقهم للانتفاع وجب ان لا يكلفهم ما يؤديهم الى الضرر الخالص لان الحكيم اذا اراد امرا استحال ان يفعل فعلا يؤدي به الى ضد مقصوده مع علمه بكونه كذلك ولما علم اقدامهم على العصيان لو كلفهم كان التكليف فعلا يؤديهم الى العقاب فاذا كان قاصدا لانتفاعهم وجب ان لا يكلفهم وحيث كلفهم دل على ان العصيان لا يكون سببا لاستحقاق العقاب ولا جائز ان يقال خلقهم لا للانتفاع ولا للاضرار لان الترك على العدم يكفي في ذلك ولانه على هذا التقدير يكون عابثا ولا جائز ان يقال خلقهم للاضرار لان مثل هذا لا يكون رحيما كريما وقد تطابقت العقول والشرائع على كونه رحيما كريما وعلى انه نعم المولى ونعم النصير فكل ذلك يدل على عدم العقاب **ورابعها** انه سبحانه وتعالى هو الخالق للدواعي التي توجب المعاصي فيكون هو الملجئ اليها فيقبح منه ان يعاقب عليها انما قلنا انه هو الخالق لتلك الدواعي لما بينا ان صدور الفعل عن القادر يتوقف على انضمام الداعية التي يخلقها الله تعالى اليها وبينا ان ذلك يوجب الجبر وتعذيب المجبور قبيح في العقول وربما قرروا هذا من وجه اخر فقالوا اذا كانت الاوامر والنواهي الشرعية قد جاءت الى شخصين من الناس فقبلها احدهما وخالفها الاخر فاثيب احدهما وعوقب الاخر فاذا قيل لم قبل هذا وخالف الاخر فقال لان القابل احب الثواب وحذر العقاب فاطاع والاخر لم يحذر فعصى او ان هذا اصغى الى من وعظه وفهم منه مقالته فاطاع وهذا لم يصغ ولم يفهم فعصى فيقال ولم اصغى هذا وفهم ولم يصغ ذاك ولم يفهم فنقول لان هذا حازم لبيب فطن وذاك اخرق جاهل غبي فيقول ولم اختص هذا بالحزم والفطنة دون ذاك ولا شك ان الفطنة والبلادة من الاحوال الغريزية فان الانسان لا يختار لنفسه الغباوة والخرق ولا يفعلهما في نفسه بنفسه فاذا تناهت التعليلات الى امور خلقها الله تعالى اضطرارا علمنا ان كل هذه الامور بقضاء الله تعالى وليس يمكن ان يسوي بين الشخصين اللذين اطاع احدهما وعصى الاخر في كل حال اعني في العقل والجهل والفطانة والغباوة والحزم والخرق والمعلمين والباعثين والزاجرين ولا يمكن ان يقول انهما لو استويا في ذلك كله لما استويا في الطاعة والمعصية فاذا سبب الطاعة والمعصية من الاشخاص امور وقعت بتخليق الله تعالى وقضائه وعند هذا يقال اين من العدل والرحمة والكرم ان يخلق العاصي على ما خلقه من الفظاظة والجسارة والقساوة والطيش والخرق ثم يعاقبه عليه وهذا خلقه مثل ما خلق الطبائع ابتداء حازما عارفا عالما واين من العدل ان يسخر قلبه ويقوي عصبه ويلهب دماغه ويكثر فطنته ولا يرزقه ما رزق غيره من مؤدب اديب ومعلم عالم وواعظ مبلغ بل يقيض له اضداد هؤلاء في افعالهم واخلاقهم فيتعلم منه نوبوا اخذه

بما نؤاخذ به اللبيب الحازم العاقل العالم البارد الرأس المعتدل مزاج القلب اللطيف الروح الذي رزقه مربيا شفيقا ومعلما كاملا فاما هذا من العدل والرحمة والكرم والرأفة في شيء فثبت بهذه الوجوه ان القول بالعقاب على خلاف قضايا العقول **وخامسها** انه سبحانه وتعالى انما كلفنا لنفع يعود الينا لانه قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها فاذا عصينا فقد فوتنا على انفسنا تلك المنافع فهل يحسن في العقول ان ياخذ الحكيم انسانا ويقول له اني اعذبك العذاب الشديد لانك فوت على نفسك بعض المنافع فانه يقال له ان تحصيل النفع مرجوح بالنسبة الى دفع الضرر فهب اني فوت على نفسي ادون المطلوبين فصعوت لاجل ذلك اعظمهما وهل يحسن من السيد ان ياخذ عبده ويقول انك قدرت على ان تكتسب دينارا لنفسك ولتنتفع به خاصة من غير ان يكون لي فيه البتة شيء فلما لم تكتسب ذلك الدينار ولم تنتفع به فانا آخذك واقطع اعضاءك اربا اربا لاشك ان هذا نهاية السفاهة فكيف يليق باحكم الحاكمين ثم هب انا سلمنا هذا العقاب فمن اين القول بالدوام وذلك لان اقسى الناس قلبا واشدهم غلظة وفظاظة وبعدا عن الخير اذا اخذ من بالغ في الاساءة اليه وعذبه يوما او شهرا او سنة فانه يشبع منه ويمل فلو بقي مواظبا عليه لامه كل احد ويقال هب انه بالغ في اضرارك ولكن الى متى هذا التعذيب فاما ان تقتله وتريحه واما ان تخلصه فاذا قبح هذا من الانسان الذي يلتذ بالانتقام فالغني عن الكل كيف يليق به هذا الدوام الذي يقال **وسادسها** انه سبحانه وتعالى نهى عباده عن استيفاء الزيادة فقال فلا يسرف في القتل انه كان منصورا وقال وجزاء سيئة سيئة مثلها ثم ان العبد هب انه عصى الله تعالى طول عمره فاين عمره من الابد فيكون العذاب المؤبد ظلما **وسابعها** ان العبد لو واظب على الكفر طول عمره فاذا تاب ثم مات عفا الله تعالى عنه واجاب دعاءه وقبل توبته الا ترى ان هذا الكريم العظيم ما بقي في الاخرة او عفوك اولئك المعذبين ما بقيت فلم لا يتوبون عن معاصيهم واذا تابوا فلم لا يقبل الله تعالى منهم توبتهم ولم لا يسمع نداهم ولم يجب رجاهم ولم كان في الدنيا في الرحمة والكرم الى حيث قال ادعوني استجب لكم امن يجيب المضطر اذا دعاه وفي الاخرة صار بحيث كلما كان تضرعهم اليه اشد فانه لا يخاطبهم الا بقوله اخسئوا فيها ولا تكلمون قالوا فهذه الوجوه مما توجب القطع بعدم العقاب ثم قال من امن من هؤلاء بالقرآن العذر عما ورد في القرآن من انواع العذاب من وجوه **احدها** ان التمسك بالدلائل اللفظية لا تفيد اليقين والدلائل العقلية تفيد اليقين والمظنون لا يعارض المقطوع انما قلنا ان الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين لان الدلائل اللفظية مبنية على اصول كلها ظنية والمبني على الظني ظني انما قلنا انها مبنية على اصول ظنية وذلك لانها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف ورواة هذه الاشياء لا يعلم بلوغ عددهم الى حد التواتر فكانت رواياتهم مظنونة وايضا فهي مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار بالزيادة والنقصان وعدم التقديم والتأخير وكل ذلك امور ظنية وايضا فهي مبنية على عدم المعارض العقلي فان بتقدير وجوده لا يمكن القول بصدقهما ولا بكذبهما معا ولا يمكن ترجيح النقل على العقل لان العقل اصل النقل فالطعن في العقل يوجب الطعن في العقل والنقل معا لكن عدم المعارض العقلي مظنون هذا اذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا ههنا دلائل عقلية على خلاف هذه الظواهر فثبت ان دلالة هذه الدلائل النقلية ظنية واما الظني لا يعارض العقلي فلاشك فيه **وثانيها** وهو ان التجاوز عن الوعيد مستحسن فيما بين الناس

قال

• واني اذا اوعدته او وعدته • لمنجز ميعادي ومخلف موعدي •

بل الاصرار على تحقيق الوعيد كانه يعد لوما واذا كان كذلك وجب ان لا يصح من الله تعالى وهذا بناء على حرف وهو ان اهل السنة جوزوا نسخ الفعل قبل مضي مدة الامتثال وحاصل حرفهم فيه ان الامر يحسن تارة لحكمة تنشأ من نفس المامور به وتارة لحكمة تنشأ من نفس الامر فان السيد قد يقول لعبده افعل الفعل الفلاني غدا وان كان يعلم في الحال انه سينهاه عنه غدا ويكون مقصوده من ذلك الامر ان يظهر العبد الانقياد لسيده في ذلك ويوطن نفسه على طاعته وكذلك اذا اعلم الله تعالى من العبد انه سيموت غدا فانه يحسن عند اهل السنة ان يقول صل غدا ان عشت ولا يكون المقصود من هذا الامر تحصيل المامور به لانه ههنا محال بل المقصود حكمة تنشأ من نفس الامر فقط وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التمرد اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال الخبر ايضا كذلك فتارة يكون منشأ الحكمة من الاخبار وهو الشيء المخبر عنه وذلك في الوعد وتارة يكون منشأ الحكمة

هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما في الوعيد فان الاخبار على سبيل الوعيد مما يفيد الزجر عن المعاصي والاقدام على الطاعات فاذا حصل هذا المقصود جاز ان لا يوجد المخبر عنه وعند هذا قالوا ان وعد الله بالثواب حق لازم اما توعده بالعقاب فغير لازم وانما قصد به صلاح المكلفين مع رحمته الشاملة لهم كالوالد يهدد ولده بالقتل والسمل والقطع والضرب فان قبل الولد امره فقد انتفع وان لم يفعل فما في قلب الوالد من الشفقة يرده عن قتله وعقوبته فان قيل فعلى جميع التقادير يكون ذلك كذبا والكذب قبيح قلنا لا نسلم ان كل كذب قبيح بل القبيح هو الكذب الضار اما الكذب النافع فلا ثم ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه كذب الا ان جميع عمومات القرآن مخصوصة ولا يسمى ذلك كذبا الا ان كل المتشابهات مصروفة عن ظواهرها ولا يسمى ذلك كذبا فكذا ههنا **وثالثها** ان آيات الوعيد في حق الكفار مشروطة بعدم التوبة وان لم يكن هذا الشرط مذكورا في صريح النص فهي ايضا عندنا مشروطة بعدم العفو وان لم يكن هذا الشرط مذكورا صريحا او نقول معناه ان العاصي يستحق هذه الانواع من العقاب فيحمل الاخبار عن الوقوع على الاخبار عن استحقاق الوقوع فهذا اجمل ما يقال في تقرير هذا المذهب واما الذين اثبتوا وقوع العذاب فقالوا انه نقل الينا على سبيل التواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوع العذاب فانكاره يكون تكذيبا للرسول صلى الله عليه وسلم واما الشبه التي تمسكتم بها في نفي العقاب فهي مبنية على الحسن والقبح وذلك مما لا نقول به والله سبحانه وتعالى اعلم

قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين اعلم ان المفسرين اجمعوا على ان ذلك وصف المنافقين قالوا صنف الله تعالى الاصناف الثلاثة من المؤمنين والكافرين والمنافقين فبدا بالمؤمنين المخلصين الذين صحت سرائرهم وسلمت ضمائرهم ثم اتبعهم بالكافرين الذين من صفتهم الاقامة على الجحود والعناد ثم وصف حال من يقول بلسانه انه مؤمن وضميره يخالف ذلك وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان الكلام في حقيقة النفاق لا يتلخص الا بتقسيم نذكره فنقول احوال القلب اربعة وهي الاعتقاد المطابق المستفاد عن الدليل وهو العلم والاعتقاد المطابق المستفاد لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد والاعتقاد الغير المطابق وهو الجهل وخلو القلب عن ذلك فهذه اقسام اربعة واما احوال اللسان فثلاثة الاقرار والانكار والسكوت فيحصل من تركيبها اثنا عشر قسما **النوع الاول** ما اذا حصل العرفان القلبي فهنا اما ان ينضم اليه الاقرار باللسان او الانكار باللسان او السكوت **القسم الاول** ما اذا حصل العرفان بالقلب والاقرار باللسان فهذا الاقرار ان كان اختياريا فصاحبه مؤمن حقا بالاتفاق وان كان اضطراريا وهو ما اذا اعترف بقلبه ولكن يجد من نفسه انه لولا الخوف لما اقر بل انكر فهذا يجب ان يعد منافقا لانه بقلبه منكر مكذب فاذا كان اللسان معترفا مصدقا فوجب ان يعد منافقا لانه بقلبه منكر مكذب بوجوب الاقرار **القسم الثاني** ان يحصل العرفان القلبي والانكار اللساني فهذا الانكار ان كان اضطراريا كان صاحبه مسلما لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وان كان اختياريا كان كافرا معاندا **القسم الثالث** ان يحصل العرفان القلبي ويكون اللسان خاليا عن الاقرار والانكار فهذا السكوت اما ان يكون اضطراريا او اختياريا فان كان اضطراريا فذلك ما اذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حقا او كما اذا عرف الله تعالى بدليله ثم لما تم النظر مات فجأة فهذا مؤمن قطعا لانه اتى بكل ما كلف به ولم يجد زمان الاقرار فكان معذورا واما ان كان اختياريا فهو كمن عرف الله تعالى بدليله ثم انه لم يات بالاقرار فهذا محل البحث ومال الغزالي الى انه يكون مؤمنا لقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا الرجل قلبه مملوء من نور الايمان فكيف لا يخرج من النار **النوع الثاني** ان يحصل في القلب الاعتقاد التقليدي فاما ان يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت **القسم الاول** ان يوجد معه الاقرار ثم ذلك الاقرار ان كان اختياريا فهذا هو المسألة المشهورة من ان المقلد هل هو مؤمن ام لا وان كان اضطراريا فهذا يفرع على الصورة الاولى فان حكمنا في الصورة الاولى بالكفر فههنا لا كلام وان حكمنا هناك بالايمان وجب ان نحكم ههنا بالنفاق لان في هذه الصورة لو كان القلب عارفا لكان هذا الشخص منافقا فبان يكون منافقا عند التقليد اولى **القسم الثاني** الاعتقاد التقليدي مع الانكار اللساني ثم هذا الانكار ان كان اختياريا فلاشك في الكفر وان كان اضطراريا وحكمنا بايمان المقلد وجب ان نحكم بالايمان في هذه الصورة **القسم الثالث** الاعتقاد التقليدي مع السكوت اضطراريا كان او اختياريا وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الاول اذا حكمنا بايمان المقلد **النوع الثالث** الانكار القلبي فاما ان يوجد

مع الاقرار اللساني او الانكار اللساني او السكوت **القسم الاول** ان يوجد معه الاقرار اللساني فذلك الاقرار ان كان اضطراريا فهو المنافق وان كان اختياريا فهو مثل ان يعتقد بناء على شبهة ان العالم قديم ثم يقر باختيار ثم اقر باللسان ان العالم محدث وهذا غير مستبعد لانه اذا جاز ان يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهذا كفر الجحود والعناد فلم لا يجوز ان يجهل بالقلب ثم يقر باللسان فهذا القسم ايضا من النفاق **القسم الثاني** ان يوجد الانكار القلبي ويوجد الانكار اللساني فهذا كافر وليس بمنافق لانه ما اظهر شيئا بخلاف باطنه **النوع الرابع** القلب الخالي عن جميع الاعتقادات فهذا اما ان يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت **القسم الاول** اذا وجد الاقرار فهذا الاقرار اما ان يكون اختياريا او اضطراريا فان كان اختياريا فان كان صاحبه في مهلة النظر لم يلزمه الكفر لكنه فعل ما لا يجوز حيث اخبر عما لا يدري انه هل هو صادق فيه ام لا وان كان لا في مهلة النظر ففيه نظر اما اذا كان اضطراريا لم يكفر صاحبه لان توقفه اذا كان في مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الاقرار لم يكن عليه قبحا **القسم الثاني** القلب الخالي مع الانكار باللسان وحكمه على العكس من حكم القسم الخامس **القسم الثالث** القلب الخالي مع اللسان الخالي فهذا ان كان في مهلة النظر فذلك هو الواجب وان كان خارجا عن مهلة النظر وجب تكفيره ولا يحكم عليه بالنفاق البتة فهذه هي الاقسام الممكنة في هذا الباب وقد ظهر منه ان النفاق ما هو وانه الذي لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان في باطنه ما يضاد ما في ظاهره او كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره واذا عرفت هذا ظهر ان قوله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر المراد منه المنافقون والله تعالى اعلم **المسالة الثانية** اختلفوا في ان كفر الكافر الاصلي اقبح ام كفر المنافق قال قوم كفر الكافر الاصلي اقبح لانه جاهل بالقلب كاذب باللسان والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان وقال اخرون بل المنافق ايضا كاذب باللسان فانه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع انه ليس عليه ولذلك قال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقال تعالى والله يعلم ان المنافقين لكاذبون ثم ان المنافق اختص بمزيد امور منكرة **احدها** انه قصد التلبيس والكافر الاصلي ما قصد ذلك **وثانيها** ان الكافر على طبع الرجال والمنافق على طبع الخنوثة **وثالثها** ان الكافر ما رضي لنفسه بالكذب بل استنكف منه ولم يرض الا بالصدق والمنافق رضي بذلك **ورابعها** ان المنافق ضم الى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر الاصلي ولاجل غلظ كفره قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار **وخامسها** قال مجاهد انه تعالى ابتدأ بذكر المؤمنين في اربع ايات ثم ثنى بذكر الكفار في ايتين ثم ثلث بذكر المنافقين في ثلاث عشرة اية وذلك يدل على ان المنافقين اعظم جرما وهذا بعيد لان كثرة الاقتصاص بخبرهم لا يوجب كون جرمهم اعظم فان عظم فلغيره وذلك هو ضمهم الى الكفر وجوها من المعاصي كالمخادعة والاستهزاء وطلب الغوائل الى غير ذلك ويمكن ان يجاب عنه بان كثرة الاقتصاص بخبرهم يدل على ان الاهتمام بدفع شرهم اشد من الاهتمام بدفع شر الكفار وذلك يدل على انهم اعظم جرما من الكفار والله تعالى اعلم **المسالة الثالثة** هذه الاية دالة على امرين **الاول** انها تدل على ان من لا يعرف الله تعالى واقر به فانه لا يكون مؤمنا لقوله وما هم بمؤمنين وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا **الثاني** انها تدل على بطلان قول من زعم ان كل المكلفين عارفون بالله سبحانه ومن لم يكن عارفا به لا يكون مكلفا اما **الاول** فلان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله تعالى وقد اقروا به لكان يجب ان يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله تعالى واقر به لا بد ان يكون مؤمنا واما الثاني فلان غير العارف لو كان معذورا لما ذم الله تعالى هؤلاء على عدم العرفان فبطل قول من قال من المتكلمين ان من لا يعرف هذه الاشيا يكون معذورا **المسالة الرابعة** ذكروا في اشتقاق لفظ الانسان وجوها احدها روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه سمي انسانا لانه عهد اليه فنسي قال الشاعر • وسميت انسانا لانك ناسي •

قال ابو الفتح البستي

• يا اكثر الناس احسانا الى الناس • واكثر الناس اغضاء عن الناسي •
• نسيت وعدك والنسيان مغتفر • فاغفر فاول ناس اول الناس •

وقيل سمي انسانا لاستيناسه بمثله وثانيها قالوا الانسان انما سمي انسانا لظهوره وانهم يؤنسون اي يبصرون من قوله انس من جانب الطور نارا كما سمي الجن لاجتنانهم واعلم انه لا يجب في كل لفظ ان يكون مشتقا من شيء اخر والا لزم التسلسل وعلى هذا لا حاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من شيء اخر قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انها نزلت في منافقي اهل الكتاب

منهم عبد الله بن ابي ومعتب بن قشير وجد بن قيس كانوا اذا لقوا المؤمنين يظهرون الايمان والتصديق ويقولون انا لنجده في كتابنا نعته وصفته ولم يكونوا كذلك اذا خلا بعضهم الى بعض **المسالة الخامسة** لفظة من لفظة صالحة للتثنية والجمع والواحد اما في الواحد فقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وفي الجمع كقوله ومنهم من يستمعون اليك والسبب فيه انه موحد اللفظ مجموع المعنى فعند التوحيد يرجع الى اللفظ وعند الجمع يرجع الى المعنى وحصل الامران في هذه الاية لان قوله يقول لفظ الواحد وامنا لفظ الجمع وبقي من مباحث الاية اسولة **السوال الاول** المنافقون كانوا مؤمنين بالله تعالى وباليوم الاخر ولكنهم كانوا منكرين لنبوته صلى الله عليه وسلم فلم كذبهم في ادعائهم الايمان بالله وباليوم الاخر **والجواب** ان حملنا هذه الاية على منافقي المشركين فلا اشكال لان اكثرهم كانوا جاهلين بالله تعالى ومنكرين للبعث والنشور وان حملناه على منافقي اهل الكتاب وهم اليهود فانما كذبهم الله تعالى لان ايمان اليهود بالله تعالى ليس بايمان لانهم يعتقدونه جسما وقالوا عزير ابن الله وكذلك ايمانهم باليوم الاخر ليس بايمان فلما قالوا امنا بالله او كان خبثهم فيه مضاعفا لانهم كانوا يعتقدونهم يؤمنون به على ذلك الوجه الباطل و[illegible] يوهمون المسلمين بهذا الكلام انا امنا بالله مثل ايمانكم فلهذا كذبهم الله تعالى فيه **السوال الثاني** كيف طابق قوله وما هم بمؤمنين قولهم امنا بالله والاول في ذكر شأن الفعل لا الفاعل والثاني في ذكر شأن الفاعل لا الفعل **الجواب** ان من قال فلان ناظر في المسالة الفلانية فلو قلت انه لم يناظر في تلك المسالة كنت قد كذبته اما لو قلت انه ليس من المناظرين كنت قد بالغت في تكذيبه يعني انه ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا ههنا لما قالوا امنا بالله فلو قال الله ما امنوا كان ذلك تكذيبا لهم اما لما قال وما هم بمؤمنين كان ذلك مبالغة في تكذيبهم ونظيره قوله يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها هو ابلغ من قولك وما يخرجون منها **السوال الثالث** ما المراد باليوم الاخر **الجواب** يجوز ان يراد به الوقت الذي لا حد له وهو الابد الدائم الذي لا انقطاع له وان يراد الوقت المحدود من النشور الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار لانه اخر الاوقات المحدودة وما بعده فلا حد له

قوله تعالى يخادعون الله والذين امنوا وما يخادعون الا انفسهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون اعلم ان الله تعالى حكى من قبائح افعال المنافقين ثلاثة اشياء احدها ما ذكره في هذه الاية وهو انهم يخادعون الله والذين امنوا فيجب ان نعلم اولا ما المخادعة ثم ثانيا ما المراد بمخادعة الله تعالى وثالثا انهم لماذا كانوا يخادعون الله ورابعا انه ما المراد بقوله وما يخادعون الا انفسهم **المسالة الاولى** اعلم انه لا شبهة في ان الخديعة مذمومة والمذموم يجب ان يميز عن غيره لكي لا يفعل واصل هذه اللفظة الاخفاء وسميت الخزانة المخدع والاخدعان عرقان في العنق لانهما خفيان وقالوا خدع الضب خدعا اذا توارى في جحره فلم يظهر الا قليلا وطريق خديع وخادع اذا كان مخالفا للمقصد بحيث لا يفطن له ومنه المخدع واما حدها فهي اظهار ما يوهم السلامة والسداد وابطان ما يقتضي الاضرار بالغير او التخلص منه فهو بمنزلة النفاق في الكفر والرياء في الافعال الحسنة وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين لان الدين يوجب الاستقامة والعدول عن الغرور والاساءة كما يوجب المخالصة لله تعالى في العبادة ومن هذا الجنس وصفهم المرء بانه مدلس اذا اظهر خلاف مراده ومنه اخذ التدليس في الحديث لان الراوي يوهم السماع ممن لم يسمع واذا اعلن ذلك لا يقال انه مدلس **المسالة الثانية** وهي انهم كيف خادعوا الله فلقائل ان يقول ان مخادعة الله تعالى ممتنعة من وجهين **الاول** انه تعالى يعلم الضماير والسرائر فلا يجوز ان يخادع لان الذي فعلوه لو اظهروه وان الباطن بخلاف الظاهر لم يكن ذلك خداعا فاذا كان الله تعالى لا يخفى عليه البواطن لم يصح ان يخادع **الثاني** ان المنافقين لم يعتقدوا ان الله تعالى بعث الرسول صلى الله عليه وسلم اليهم فلم يكن قصدهم في نفاقهم مخادعة الله تعالى فثبت انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لا بد من التاويل وهو من وجهين **الاول** انه تعالى ذكر نفسه واراد به رسوله صلى الله عليه وسلم على عادته في تفخيم امره وتعظيم شانه قال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقال في عكسه واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه اضاف السهم الذي ياخذه الرسول الى نفسه فالمنافقون لما خادعوا الرسول صلى الله عليه وسلم قيل انهم خادعوا الله **الثاني** ان يقال صورة حالهم مع الله تعالى حيث يظهرون الايمان وهم كافرون صورة من يخادع وصورة صنع الله معهم حيث امر باجراء احكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد الكفرة صورة صنع الخادع وكذلك صورة صنع المؤمنين معهم حيث امتثلوا امر الله فيهم فاجروا احكامهم عليهم **المسالة الثالثة** وهي في بيان الغرض

من ذلك الخداع وفيه وجوه **الأول** أنهم ظنوا أن النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يجرونهم في التعظيم والإكرام مجرى سائر المؤمنين إذا أظهروا لهم الإيمان وإن أسروا خلاف ذلك فمقصودهم من الخداع هذا **الثاني** يجوز أن يكون مرادهم إفشاء النبي صلى الله عليه وسلم إليهم أسراره وإفشاء المؤمنين أسرارهم فينقلونها إلى أعدائهم من الكفار **الثالث** أنهم دفعوا عن أنفسهم أحكام الكفار مثل القتل لقوله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله **الرابع** أنهم كانوا يطمعون في أموال الغنائم فإن قيل فالله تعالى كان قادرا على أن يوحي إلى محمد صلى الله عليه وسلم كيفية مكرهم وخداعهم فلم لم يفعل ذلك هتكا لسترهم قلنا إنه تعالى قادر على استئصال إبليس وذريته لكنه تعالى أبقاهم وقواهم إما لأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد أو لحكمة لا يطلع عليها إلا هو فإن قيل هل للاقتصار بخادعت على واحد وجه صحيح قلنا قال صاحب الكشاف وجهه أنه تعالى عنى به فعلت إلا أنه أخرج في زنة فاعلت لأن الزنة في أصلها للمغالبة والفعل متى غولب فيه فاعله جاء أبلغ وأحكم منه إذا زاوله وحده من غير مغالب لزيادة قوة الداعي إليه ويعضده قراءة أبي حيوة يخدعون الله ثم قال وما يخادعون بيانا ليقول ويجوز أن يكون مستأنفا كأنه قيل ولم يدعون الإيمان كاذبين وما نفعهم فيه فقيل يخادعون

المسألة الرابعة قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وما يخادعون والباقون يخدعون وجه الأولين مطابقة اللفظ حتى يكون مطابقا للفظ الأول ووجه الباقين أن المخادعة إنما تكون بين اثنين فلا يكون الإنسان الواحد مخادعا لنفسه ثم ذكروا في قوله وما يخدعون إلا أنفسهم وجهين **الأول** أنه تعالى يجازيهم على ذلك ويعاقبهم عليه فلا يكونون في الحقيقة خادعين إلا أنفسهم عن الحسن **والثاني** ما ذكره أكثر المفسرين وهو أن وبال ذلك راجع إليهم في الدنيا لأن الله تعالى كان يدفع ضرر خداعهم عن المؤمنين ويصرفه إليهم وهو كقوله تعالى إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وقوله إنما نحن مستهزئون الله يستهزئ بهم ومن كلام العلماء ومكروا مكرا ومكرنا مكرا إنهم يكيدون كيدا وأكيد كيدا إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله إن الذين يؤذون الله ورسوله وبقي في الآية بعد ذلك أبحاث **أحدها** قرئ وما يخدعون ويخدعون من خدع ويخدعون بفتح الياء بمعنى يختدعون ويخادعون على لفظ ما لم يسم فاعله **وثانيها** النفس ذات الشيء وحقيقته ولا تختص بالأجسام لقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك والمراد بمخادعتهم ذواتهم لأن الخداع لا يتعداهم إلى غيرهم **وثالثها** أن الشعور علم الشيء إذا حصل بالحس ومشاعر الإنسان حواسه والمعنى أن لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس لكنهم لتماديهم في الغفلة كالذي لا يحس أما قوله تعالى في قلوبهم مرض فاعلم أن المرض صفة توجب وقوع الخلل في الأفعال الصادرة عن موضوع تلك الصفة ولما كان الأثر الخاص بالقلب إنما هو معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته فإذا وقع في القلب من الصفات ما صار مانعا من هذه الآثار كانت تلك الصفات أمراضا للقلب فإن قيل الزيادة من جنس المزيد عليه فلو كان المراد من المرض هاهنا الجهل والكفر لكان قوله فزادهم الله مرضا محمولا على الجهل والكفر فيلزم أن يكون الله تعالى فاعلا للكفر والجهل قالت المعتزلة لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى منه فعل الكفر والجهل لوجوه **أحدها** أن الكفار كانوا في غاية الحرص على الطعن في القرآن فلو كان المعنى كذلك لقالوا لمحمد صلى الله عليه وسلم إذا فعل الله الكفر فينا فكيف يأمرنا بالإيمان **وثانيها** أنه تعالى لو كان فاعلا للكفر لجاز منه إظهار المعجز على يد الكذاب فكان لا يبقى كون القرآن حجة فكيف يشتغل بمعانيه وتفسيره **وثالثها** أنه تعالى ذكر هذه الآيات في معرض الذم على كفرهم وكيف يذمهم على شيء خلقه فيهم **ورابعها** قوله ولهم عذاب أليم فإن كان الله تعالى خلق ذلك فيهم كما خلق لونهم وطولهم فأي ذنب لهم حتى يعذبهم **وخامسها** أنه تعالى أضاف ذلك إليهم بقوله بما كانوا يكذبون وعلى هذا وصفهم الله تعالى بأنهم مفسدون في الأرض وأنهم السفهاء وأنهم إذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إذا ثبت هذا فنقول لا بد من التأويل وهو من وجوه **الأول** حمل المرض على الغم لأنه يقال مرض قلبي من أمر كذا والمعنى أن المنافقين مرضت قلوبهم لما رأوا ثبات أمر النبي صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه يوما فيوما وذلك كان يؤثر في زوال رياستهم كما قد روي أنه صلى الله عليه وسلم مر بعبد الله بن أبي بن سلول على حمار فقال له نح حمارك يا محمد فقد آذتني ريحه فقال له بعض الأنصار اعذره يا رسول الله فقد كنا عزمنا أن نتوجه بالرياسة قبل أن تقدم علينا فهؤلاء لما اشتد عليهم الغم وصف الله تعالى ذلك فقال فزادهم الله مرضا أي زادهم غما على غمهم بما يزيد في إعلاء أمر النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم شأنه **الثاني** أن مرضهم وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكاليف فهو كقوله تعالى في السورة فزادتهم رجسا إلى رجسهم والسورة لم تفعل ذلك ولكنهم لما ازدادوا رجسا عند نزولها

لما كفروا بها قبل ذلك ولقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام إني دعوت قومي ليلا ونهارا فلم يزدهم دعائي إلا فرارا والدعاء لم يفعل شيئا من هذا ولكنهم ازدادوا فرارا عنده وقال ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني والنبي صلى الله عليه وسلم لم يرد أن يفتنه ولكنه كان يفتتن عند خروجه فنسب الفتنة إليه وقال وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفورا وكقولك لمن وعظته فلم يتعظ وتمادى في فساده ما زادتك موعظتي إلا شرا وما زادتك موعظتي إلا فسادا فكذا هؤلاء المنافقون لما كانوا كافرين ثم دعاهم الله تعالى إلى شرائع دينه فكفروا بتلك الشرائع وازدادوا بسبب ذلك كفرا لا جرم أضيفت زيادة كفرهم إلى الله تعالى **الثالث** المراد من قوله فزادهم الله مرضا المنع من زيادة الألطاف فيكون بسبب ذلك المنع خاذلا لهم وهو كقوله قاتلهم الله أنى يؤفكون **الرابع** أن العرب تصف فتور النظر بالمرض فيقولون جارية مريضة الطرف **قال جرير**

إن العيون التي في طرفها مرض ۝ قتلننا ثم لم يحيين قتلانا

فكذلك المرض هاهنا إنما هو الفتور في النية وذلك لأنهم في أول الأمر كانت قلوبهم قوية على المحاربة والمنازعة وإظهار الخصومة ثم انكسرت شوكتهم فأخذوا في النفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار فقال تعالى فزادهم الله مرضا أي زادهم ذلك الانكسار والجبن والضعف ولقد حقق الله تعالى ذلك بقوله وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين **الخامس** أن يحمل المرض على ألم القلب وذلك لأن الإنسان إذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه فإذا دام به ذلك فربما صار سببا لتغير مزاج القلب وتألمه وحمل اللفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقته فكان أولى من سائر الوجوه أما قوله ولهم عذاب أليم فقال صاحب الكشاف أليم فهو أليم كوجع فهو وجيع ووصف العذاب به نحو قوله ۝ تحية بينهم ضرب وجيع ۝ وهذا على طريقة قولهم جد جده والألم في الحقيقة للمؤلم كما أن الجد للجاد أما قوله بما كانوا يكذبون ففيه أبحاث **أحدها** أن الكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به والجاحظ لا يسميه كذبا إلا إذا علم المخبر كون المخبر عنه مخالفا للخبر وهذه الآية حجة عليه **وثانيها** أن قوله ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون صريح في أن كذبهم علة للعذاب الأليم وذلك يقتضي أن يكون كل كذب حراما فأما ما روي أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم كذب ثلاث كذبات فالمراد التعريض ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمي به **وثالثها** في هذه الآية قراءتان أحدهما يكذبون والمراد بكذبهم قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر والثانية يكذّبون من كذّبه الذي هو نقيض صدّقه ومن كذّب الذي هو مبالغة كذب كما بولغ في صدق فقيل صدّق

قوله تعالى وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون اعلم أن هذا هو النوع الثاني من قبائح أفعال المنافقين والكلام فيه من وجوه **أحدها** أن يقال من القائل لا تفسدوا في الأرض **وثانيها** ما الفساد في الأرض **وثالثها** من القائل إنما نحن مصلحون **ورابعها** ما الصلاح

المسألة الأولى منهم من قال ذلك القائل هو الله تعالى ومنهم من قال الرسول صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال بعض المؤمنين وكل ذلك محتمل ولا يجوز أن يكون القائل لذلك من لا يختص بالدين والنصيحة وإن كان الأقرب هو أن القائل لهم ذلك من شافههم بذلك فإما أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم فأجابوا بما يحقق إيمانهم وأنهم في الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين وإما أن يقال إن بعض من كانوا يلقون إليه الفساد كان لا يقبله منهم وكان ينقلب واعظا لهم قائلا لهم لا تفسدوا فإن قيل إنما كانوا يخبرون الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك قلنا نعم لأن المنافقين كانوا إذا عوتبوا عادوا إلى إظهار الإسلام والندم وكذبوا الناقلين عنهم وحلفوا بالله عليه كما أخبر تعالى عنهم في قوله يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وقال يحلفون لكم لترضوا عنهم

المسألة الثانية الفساد خروج الشيء عن كونه منتفعا به ونقيضه الصلاح فأما كونه فسادا في الأرض فإنه يفيد أمرا زائدا وفيه ثلاثة أقوال **أحدها** قول ابن عباس والحسن وقتادة والسدي رضي الله تعالى عنهم أن المراد بالفساد في الأرض إظهار معصية الله تعالى وتقرير ما ذكره القفال وهو أن إظهار معصية الله تعالى إنما كان إفسادا في الأرض لأن الشرائع سنن موضوعة بين العباد فإذا تمسك الخلق بها زال العدوان ولزم كل أحد شأنه فحقنت الدماء وسكنت الفتن فكان فيه صلاح الأرض وصلاح أهلها أما إذا تركوا التمسك بالشرائع وأقدم كل أحد على ما يهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب فلذلك قال الله تعالى فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض نبههم على أنهم إذا أعرضوا عن الطاعة

لو حصلوا الا على افساد في الارض به **وثانيها** ان يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين ومخالطتهم معهم لانهم لما مالوا الى الكفار مع انهم في الظاهر مؤمنون اوهم ذلك ضعف الرسول صلى الله عليه وسلم وضعف انصاره فكان ذلك يجرئ الكفار على اظهار عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم ونصب الحرب وطمعهم في الغلبة وفيه فساد عظيم في الارض **وثالثها** قال الاصم كانوا يدعون في السر الى تكذيبه وجحد الاسلام والقاء الشبه **المسألة الثالثة** الذين قالوا انما نحن مصلحون هم المنافقون والاقرب في مرادهم ان يكون نقيضا لما نهوا عنه فلما كان الذي نهوا عنه هو الافساد في الارض كان قولهم انما نحن مصلحون كالمقابل له وعند ذلك يظهر احتمالات **احدها** انهم اعتقدوا في دينهم انه هو الصواب وكان سعيهم لاجل تقوية ذلك الدين لا جرم قالوا انما نحن مصلحون لانهم في اعتقادهم ما سعوا الا لتطهير وجه الارض عن الفساد **وثانيها** انا اذا فسرنا لا تفسدوا بمداراة المنافقين للكفار فقولهم انما نحن مصلحون يعنون به ان هذه المداراة سعي في الاصلاح بين المسلمين والكفار ولذلك حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ان اردنا الا احسانا وتوفيقا فقولهم انما نحن مصلحون اي نحن نصلح امور انفسنا واعلم ان العلماء استدلوا بهذه الاية على ان من اظهر الايمان وجب اجراء حكم المؤمنين عليه وتجويز خلافه لا يطعن فيه وتوبة الزنديق مقبولة والله تعالى اعلم اما قوله الا انهم هم المفسدون فخارج عن الوجوه الثلاثة احدها انهم مفسدون لان الكفر فساد في الارض اذ فيه كفران نعمة الله تعالى واقدام كل احد على ما يهواه لانه اذا كان لا يعتقد وجود الاله ولا يرجو ثوابا ولا يخاف عقابا يهارج الناس ومن هذا يثبت ان النفاق فساد ولهذا قال فهل عسيتم ان توليتم على ما تقدم تقريره **قوله تعالى** **واذا قيل لهم امنوا كما امن الناس قالوا انؤمن كما امن السفهاء الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون** اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائح افعال المنافقين وذلك لانه سبحانه وتعالى لما نهاهم في الاية المتقدمة عن الفساد في الارض امرهم في هذه الاية بالايمان لان كمال حال الانسان لا يحصل الا بمجموع الامرين اولهما ترك ما لا ينبغي وهو قوله لا تفسدوا وثانيهما فعل ما ينبغي وهو قوله امنوا وها هنا مسائل **المسألة الاولى** قوله امنوا كما امن الناس اي ايمانا مقرونا بالاخلاص بعيدا عن النفاق ولقائل ان يستدل بهذه الاية على ان مجرد الاقرار ايمان فانه لو لم يكن ايمانا لما تحقق مسمى الايمان الا اذا حصل الاخلاص فكان قوله امنوا كافيا في تحصيل المطلوب وكان ذكر قوله كما امن الناس لغوا **والجواب** ان الايمان الحقيقي عند الله تعالى هو الذي يقترن به الاخلاص واما في الظاهر فلا سبيل اليه الا باقرار الظاهر فلا جرم افتقر فيه الى تاكيده بقوله كما امن الناس **المسألة الثانية** اللام في الناس فيها وجهان **احدهما** انها للعهد اي كما امن الرسول ومن معه وهم ناس معهودون او عبد الله بن سلام واشياعه لانهم من ابناء جنسهم **والثاني** انها للجنس ثم ها هنا ايضا وجهان **احدهما** ان الاوس والخزرج اكثرهم كانوا مسلمين وهؤلاء المنافقون كانوا منهم وكانوا قليلين ولفظ العموم قد يطلق على الاكثر **والثاني** ان المؤمنين هم الناس في الحقيقة لانهم هم الذين اعطوا الانسانية حقها لان فضيلة الانسان على سائر الحيوانات بالعقل المرشد والفكر الهادي **المسألة الثالثة** القائل امنوا كما امن الناس اما الرسول صلى الله عليه وسلم او المؤمنون ثم كان بعضهم يقول لبعض انؤمن كما امن سفهاء بني فلان وسفهاء بني فلان والرسول صلى الله عليه وسلم لا يعرف ذلك فقال تعالى الا انهم هم السفهاء **المسألة الرابعة** السفه الخفة يقال سفهت الرمح الشيء اذا حركته **قال ذو الرمة**

جرين كما اهتزت رياح تسفهت • اعاليها مر الرياح النواسم

وقال ابو تمام

سفيه الرمح جاهله اذا ما • بدا فضل السفيه على الحليم

اراد سريع الطعن بالرمح خفيفه وانما قيل لبذي اللسان سفيه لانه خفيف لا عقل له ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما وقال صلى الله عليه وسلم شارب الخمر سفيه لقلة عقله وانما سمى المنافقون المسلمين بالسفه لان المنافقين كانوا من اهل الخطر والرياسة واكثر المسلمين كانوا فقراء وكان عند المنافقين ان دين محمد صلى الله عليه وسلم باطل والباطل لا يقبله الا السفيه فلهذه الاسباب نسبوهم الى السفاهة ثم ان الله تعالى قلب عليهم هذا اللقب وقوله الحق لوجوه **احدها** ان من اعرض عن الدليل ثم نسب المتمسك به الى السفاهة فهو السفيه **وثانيها** ان من باع اخرته بدنياه فهو السفيه **وثالثها** ان من عادى محمدا صلى الله عليه وسلم فقد عادى الله تعالى وذلك هو السفيه **المسألة الخامسة** انما قال في اخر هذه الاية لا يعلمون وفيما قبلها لا يشعرون لوجهين **الاول** ان الوقوف على ان المؤمنين على الحق وهم على الباطل

امر عقلي نظري واما ان النفاق وما فيه من البغي يفضي الى الفساد في الارض فضروري جار مجرى المحسوس **الثاني** انه ذكر السفه وهو جهل فكان ذكر العلم احسن طباقا له والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب **قوله تعالى** **واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزءون الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون** هذا هو النوع الرابع من افعالهم القبيحة يقال لقيته ولاقيته اذا استقبلته قريبا منه وقرا ابو حنيفة رحمه الله تعالى واذا لاقوا اما قوله قالوا امنا فالمراد اخلصنا بالقلب والدليل عليه وجهان **الاول** ان الاقرار باللسان كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب فيجب ان يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك **الثاني** ان قولهم للمؤمنين امنا يجب ان يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم واذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب فيجب ان يكون مرادهم فيما ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب اما قوله واذا خلوا الى شياطينهم فقال صاحب الكشاف يقال خلوت بفلان واليه اذا انفردت به ويجوز ان يكون من خلا بمعنى مضى ومنه القرون الخالية ومن خلوت به اذا سخرت منه وهو من قولك خلا فلان بعرض فلان يعبث به ومعناه واذا انهوا السخرية بالمؤمنين الى شياطينهم وحدثوهم بها كما يقول احمد اليك فلانا واذمه اليك واما شياطينهم فهم الذين ماثلوا الشياطين في تمردهم اما قوله قالوا انا معكم ففيه سؤالات **السؤال الاول** هذا القائل اهم كل المنافقين او بعضهم **الجواب** في هذا خلاف لان من يحمل الشياطين على كبار المنافقين يحمل هذا القول على انه من صغارهم فكانوا يقولون للمؤمنين امنا واذا عادوا الى اكابرهم قالوا انا معكم لئلا يتوهموا فيهم المباينة ومن يقول الشياطين المراد بهم الكفار لم يمنع اضافة هذا القول الى كل المنافقين ولا شبهة في ان المراد بالشياطين كبارهم وهم اما الكفار واما كبار المنافقين لانهم هم الذين يقدرون على الافساد في الارض اما الاصاغر فلا **السؤال الثاني** لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالاسمية محققة بان **الجواب** ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديرا باقوى الكلامين لانهم كانوا في ادعاء حدوث الايمان منهم لا في ادعاء انهم في الدرجة الكاملة منه اما لان انفسهم لا تساعدهم على المبالغة لان القول الصادر عن النفاق والكراهة قلما يحصل مع المبالغة واما لعلمهم بان ادعاء الكمال في الايمان لا يروج على المسلمين واما كلامهم مع اخوانهم فهم كانوا يقولون عن الاعتقاد وعلموا ان المستمعين يقبلون ذلك منهم فلا جرم كان التاكيد لائقا به اما قوله انما نحن مستهزءون ففيه سؤالات **السؤال الاول** ما الاستهزاء **الجواب** اصل الباب الخفة من الهزء وهو القتل السريع وهزأ يهزأ مات على المكان وناقته تهزأ به اي تسرع وتخف وهو عبارة عن اظهار موافقة مع ابطال ما يجري مجرى السوء على طريق السخرية فعلى هذا قولهم انما نحن مستهزءون يعني نظهر لهم الموافقة على دينهم لنامن شرهم ونقف على اسرارهم وناخذ من صدقاتهم وغنائمهم **السؤال الثاني** كيف تعلق قوله انما نحن مستهزءون بقوله انا معكم **الجواب** هو توكيد له لان قوله انا معكم معناه الثبات على الكفر وقوله انما نحن مستهزءون رد للاسلام ورد لنقيضه لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر او استئناف كانهم اعترضوا عليهم حين قالوا لهم انا معكم فقالوا ان صح ذلك فكيف توافقون اهل الاسلام فقالوا انما نحن مستهزءون واعلم انه سبحانه وتعالى لما حكى عنهم ذلك اجابهم باشياء **احدها** قوله تعالى الله يستهزئ بهم وفيه اسولة **السؤال الاول** كيف يجوز وصف الله تعالى بانه يستهزئ وقد ثبت ان الاستهزاء لا ينفك عن التلبيس وهو على الله تعالى محال ولانه لا ينفك عن الجهل لقوله اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين والجهل على الله تعالى محال **الجواب** ذكروا في التاويل ثلاثة اوجه **احدها** ان ما يفعله الله تعالى بهم جزاء على استهزائهم سمي بالاستهزاء لان جزاء الشيء يسمى باسم ذلك الشيء قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وقال صلى الله عليه وسلم اللهم ان فلانا هجاني وهو يعلم اني لست بشاعر اللهم فاهجه والعنه عدد ما هجاني اي اجزه جزاء هجائه وقال صلى الله عليه وسلم تكلفوا من الاعمال ما تطيقون فان الله لا يمل حتى تملوا **وثانيها** ان ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع اليهم وغير ضار للمؤمنين فيصير كان الله تعالى استهزأ بهم **وثالثها** ان من اثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر الاستهزاء والمراد حصول الهوان تعبيرا بالسبب عن المسبب **ورابعها** ان استهزاء الله تعالى بهم ان يظهر لهم من احكامه في الدنيا ما لهم عند الله تعالى خلافها في الاخرة كما انهم اظهروا للنبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين

امر ان الحاصل معهم في السر خلافه وهذا التأويل ضعيف لانه تعالى لما اظهر لهم احكام الدنيا فقد اظهر الادلة الواضحة بما يعاملون به في الدار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم فليس ذلك مخالفة لما اظهروه في الدنيا **وخامسها** ان الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا والآخرة اما الدنيا فلان الله تعالى يطلع الرسول صلى الله عليه وسلم على اسرارهم مع انهم كانوا ابلغوا في اخفائها عنه واما في الآخرة فقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اذا دخل المؤمنون الجنة والكافرون النار فتح الله تعالى من الجنة بابا على الجحيم في الموضع الذي هو مسكن المنافقين فاذا رأى المنافقون الباب مفتوحا اخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون الى الجنة واهل الجنة ينظرون اليهم فاذا وصلوا الى باب الجنة فهناك يغلق دونهم الباب فذلك قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون وهذا هو الاستهزاء **السؤال الثاني** كيف ابتدأ قوله الله يستهزئ بهم ولم يعطف على الكلام الذي قبله **الجواب** هو استئناف في غاية الجزالة والفخامة وفيه ان الله تعالى هو الذي يستهزئ بهم الاستهزاء العظيم الذي يصير استهزاؤهم في مقابلته كالعدم وفيه ايضا ان الله تعالى هو الذي يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين ولا يحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم باستهزاء امثاله **السؤال الثالث** هلا قيل ان الله مستهزئ ليكون مطابقا لقوله انما نحن مستهزئون **الجواب** لان يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت وهكذا كانت نكايات الله تعالى فيهم اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين وايضا فما كانوا يخلون في اكثر اوقاتهم من تهتك استار وتكشف اسرار واستشعار حذر من ان ينزل فيهم آية يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزئوا ان الله مخرج ما تحذرون **الجواب** **الثاني** قوله تعالى ويمدهم في طغيانهم يعمهون قال صاحب الكشاف انه من مد الجيش وامده اذا زاده والحق به ما يقويه ويكثره وكذلك مد الدواة وامدها زادها ما يصلحها ومددت السراج والارض اذا استصلحتهما بالزيت والسماد ومد الشيطان في الغي وامده اذا واصله بالوساوس ومد وامد بمعنى واحد وقال بعضهم مد يستعمل في الشر وامد في الخير قال الله تعالى ونمد له من العذاب مدا وقال في النعمة وامددناكم باموال وبنين وقال تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين ومن الناس من زعم انه من المد في العمر والامهال وهذا خطأ من وجهين **الاول** ان قراءة ابن كثير وابن محيصن ويمدهم وقراءة نافع واخوانهم يمدونهم وهو يدل على انه من المدد دون المد **الثاني** الذي بمعنى امهله انما هو مد له كاملى له قالت المعتزلة هذه الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لوجوه **احدها** قوله واخوانهم يمدونهم في الغي اضاف ذلك الغي الى اخوانهم فكيف يكون مضافا الى الله تعالى **وثانيها** ان الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان فعلا لله تعالى فكيف يذمهم عليه **وثالثها** لو كانت فعلا لله تعالى لبطلت النبوة وبطل القرآن فكان الاشتغال بتفسيره عبثا **ورابعها** انه تعالى اضاف الطغيان اليهم بقوله في طغيانهم يعمهون ولو كان ذلك من الله تعالى لما اضافه اليهم فظهر انه تعالى انما اضافه اليهم ليعرف انه تعالى غير خالق لذلك ومصداقه انه حين اسند المد الى الشياطين اطلق الغي ولم يقيده بالاضافة في قوله واخوانهم يمدونهم في الغي اذا ثبت هذا فنقول التأويل من وجوه **احدها** وهو تأويل الكعبي وابي مسلم بن بحر الاصفهاني ان الله تعالى لما منعهم الالطاف التي يمنحها للمؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة بتزايد الظلمة فيها تزايد النور في قلوب المسلمين فسمي ذلك التزايد مددا واسنده الى الله تعالى لانه مسبب عن فعله بهم **وثانيها** ان يحمل على منع القسر والالجاء كما قيل السفيه اذا لم ينه مأمور **وثالثها** ان يسند فعل الشيطان الى الله تعالى لانه بتمكينه واقداره والتخلية بينه وبين اغواء عباده **ورابعها** ما قاله الجبائي فانه قال ويمدهم اي يمد عمرهم ثم انهم مع ذلك في طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين **الاول** ما بينا انه لا يجوز في اللغة تفسير ويمدهم بالمد في العمر **الثاني** هب انه يصح ذلك لكنه يفيد انه تعالى يمد عمرهم لغرض ان يكونوا في طغيانهم يعمهون وذلك يفيد الاشكال **اجاب القاضي عن ذلك** بانه ليس المراد انه تعالى يمد عمرهم لغرض ان يكونوا في الطغيان بل المراد انه تعالى يبقيهم ويلطف بهم في الطاعة فيأبون الا ان يعمهوا واعلم ان الكلام في هذا الباب تقدم في قوله ختم الله على قلوبهم فلا فائدة في الاعادة واعلم ان الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاوزة الحد في العتو قال تعالى انا لما طغى الماء اي جاوز قدره وقال اذهب الى فرعون انه طغى اي اسرف وتجاوز الحد وقرأ زيد بن علي في طغيانهم بالكسر وهما لغتان والعمه مثل العمى الا ان العمى عام في البصر والرأي والعمه في الرأي

خاصة وهو التردد والتحير لا يدري اين يتوجه **الجواب الثالث** قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين واعلم ان اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به فان قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى قلنا جعلوا لتمكنهم منه كأنه في ايديهم فاذا تركوه ومالوا الى الضلالة فقد استبدلوها به والضلالة الجور عن القصد وفقد الاهتداء فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين اما قوله فما ربحت تجارتهم فالمعنى انهم ما ربحوا في تجارتهم وفيه سؤالات **السؤال الاول** كيف اسند الخسران الى التجارة وهو لاصحابها **الجواب** هو من الاسناد المجازي وهو ان يسند الفعل الى شيء يلتبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشترين **السؤال الثاني** هب ان شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة وما كان ثم مبايعة على الحقيقة **الجواب** وهذا مما يقوي المجاز ويحسنه **كما قال**

ولما رأيت النسر عز ابن داية • وعشش في وكريه جاش له صدري •

لما شبه الشيب بالنسر والشعر الفاحم بالغراب اتبعه ذكر التعشيش والوكر فكذا هاهنا لما ذكر الله سبحانه الشراء اتبعه ما يشاكله ويواخيه تمثيلا لخسارهم وتصويرا لحقيقته اما قوله وما كانوا مهتدين فالمعنى ان الذي يطلبه التجار في متصرفاتهم امران سلامة رأس المال والربح وهؤلاء قد اضاعوا الامرين لان رأس مالهم هو العقل الخالي عن المانع فلما اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية مانعة من الاشتغال بطلب العقائد الحقة فهؤلاء مع انهم لم يربحوا فقد افسدوا رأس المال العقل السليم الهادي الى العقائد الحقة وقال قتادة انتقلوا من الهدى الى الضلالة ومن الطاعة الى المعصية ومن الجماعة الى الفرقة ومن الامن الى الخوف ومن السنة الى البدعة **قوله تعالى**

مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون اعلم انا قبل الخوض في تفسير الفاظ هذه الآية نتكلم في شيئين احدهما ان المقصود من ضرب الامثال انها تؤثر في القلوب ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه وذلك لان الغرض من المثل تشبيه الخفي بالجلي والغائب بالشاهد فيتأكد الوقوف على ماهيته ويصير الحس مطابقا للعقل وذلك هو النهاية في الايضاح الا ترى ان الترغيب اذا وقع في الايمان مجردا عن ضرب مثل لم يتأكد وقوعه من القلب كما يتأكد وقوعه اذا مثل بالنور واذا زهد في الكفر بمجرد الذكر لم يتأكد قبحه في العقول كما يتأكد اذا مثل بالظلمة واذا اخبر بضعف امر من الامور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك ابلغ في تقرير صورته من الاخبار بضعفه مجردا ولهذا اكثر الله سبحانه في كتابه المبين وفي سائر كتبه امثاله قال الله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس ومن سور الانجيل سورة الامثال **المسألة الثانية** في اصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير يقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده مثل وشرطه ان يكون قولا فيه غرابة من بعض الوجوه **المسألة الثالثة** **المسألة الرابعة** ان الله تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقبها بضرب مثلين زيادة في الكشف والبيان احدهما المثل وفيه اشكالات **احدها** انه تعالى ما وجه التمثيل بمن اعطي نورا ثم سلب ذلك النور منه مع ان المنافق ليس له نور **وثانيها** انه يقال لمن استوقد نارا فاضاءت قليلا فقد انتفع بها وبنورها ثم حرم فاما المنافقون فلا انتفاع لهم البتة بالايمان فما وجه التمثيل **وثالثها** ان مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور والله تعالى اذهب بنوره وتركه في ظلمات والمنافق لم يكتسب خيرا وما حصل له من الحيرة فقد اتي فيه من قبل نفسه فما وجه التشبيه **الجواب** ان العلماء ذكروا في كيفية التشبيه وجوها **احدها** قال السدي ان ناسا دخلوا في الاسلام عند وصوله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ثم انهم نافقوا والتشبيه هاهنا في نهاية الصحة لانهم بايمانهم اولا اكتسبوا نورا ثم بنفاقهم ثانيا ابطلوا ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة فانه لا حيرة اعظم من حيرة الدين لان المتحير في طريقه لاجل الظلمة لا يخسر الا القليل من الدنيا اما المتحير في الدين فانه يخسر نفسه في الآخرة ابد الآبدين **وثانيها** ان لم يصح ما قاله السدي بل كانوا منافقين من اول الامر فهاهنا تأويل آخر ذكره الحسن رحمه الله وهو انهم لما اظهروا الاسلام فقد ظهروا وحقنوا دماءهم وسلامة اموالهم عن الغنيمة واولادهم عن السبي وظفروا بالغنائم والجهاد وسائر احكام المسلمين وعد ذلك نورا من انوار الايمان ولما كان ذلك بالاضافة الى العذاب الدائم قليل القدر شبههم بمستوقد النار الذي انتفع بضوئها قليلا ثم سلب ذلك فدامت حيرته وحسرته للظلمة التي جاءته في اعقاب النور فكان يسير انتفاعهم في الدنيا يشبه النور وعظيم ضررهم في الآخرة يشبه الظلمة **وثالثها** ان يقول ليس وجه التشبيه ان للمنافق نورا بل وجه التشبيه بهذا المستوقد انه لما زال النور عنه تحير والمتحير فيمن كان في نور ثم زال عنه اشد من تحير

سالك الطريق على ظلمة مستمع لكنه تعالى ذكر النور في مستوقد النار لكي يصح ان يوصف بهذه الظلمة الشديدة لا ان وجه المشبه
جمع النور والظلمة **ورابعها** ان الذي اظهروه توهموا انه من باب النور الذي ينتفع به وذهاب النور هو ما يظهر لاصحابه من
الكفر والنفاق ومن قال بهذا قال ان المثل انما عطف على قوله واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم
قالوا انا معكم فالنار مثل لقولهم امنا وذهابه مثل لقولهم للكفار انا معكم فان قيل وكيف صار ما يظهره المنافق من كلمة الايمان
ممثلا بالنور وهو حين تكلم بها اظهر خلافها قلنا انه لو ضم الى القول اعتقادا او عملا به لاتم النور لنفسه ولكنه لما لم يفعل
لم يتم نوره وانما سمي مجرد ذلك القول نورا لانه قول حق في نفسه **وخامسها** يجوز ان يكون استيقاد النار عبارة
عن اظهار المنافق كلمة الايمان وانما سماه نورا لانه يتزين به ظاهره منهم ويصير ممدوحا بسببه فيما بينهم ثم ان الله
تعالى يذهب ذلك النور بهتك ستر المنافق بتعريف نبيه والمؤمنين حقيقة امره فيظهر اسم النفاق بدل ما يظهر منه
من اسم الايمان فبقي في ظلمات لا يبصر اذ النور الذي كان له قبل قد كشف الله تعالى امره فزال **وسادسها** انهم لما وصفوا
بانهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل ليمثل هداهم الذي باعوه بالنار المضيئة ما حول المستوقد
والضلالة التي اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهاب الله تعالى بنورهم وتركه اياهم في الظلمات **وسابعها**
يجوز ان يكون المستوقد هاهنا مستوقد نار لا يرضاها الله تعالى والغرض تشبيه الفتنة التي حاول المنافقون اثارتها
بهذه النار فان الفتنة التي كانوا اثاروها كانت قليلة البقاء الا ترى الى قوله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله
وثامنها قال سعيد بن جبير نزلت في اليهود وانتظارهم لخروج النبي صلى الله عليه وسلم واستفتاحهم به على مشركي
العرب فلما خرج كفروا به فكان انتظارهم لمحمد صلى الله عليه وسلم كايقاد النار وكفرهم به بعد ظهوره كزوال ذلك النور
والله تعالى اعلم **المسالة الخامسة** ان ما شبه الايمان بالنور والكفر بالظلمة فهو في كتاب الله كثير والوجه فيه
ان النور قد بلغ النهاية في كونه دالا الى المحجة والى الطريق المنتفع به وازالة الحيرة وهذا حال الايمان في باب الدين
فشبه ما هو النهاية في ازالة الحيرة ووجدان المنفعة في باب الدين بما هو الغاية في باب الدنيا وكذلك القول
في تشبيه الكفر بالظلمة لان الضال عن الطريق المحتاج الى سلوكه لا يرد عليه من اسباب الحرمان والتحير اعظم من الظلمة
ولا شيء كذلك في باب الدين اعظم من الكفر فشبه تعالى احدهما بالاخر هذا هو الكلام فيما هو المقصود الكلي من هذه الاية
بقيت هاهنا اسولة واجوبة تتعلق بالتفاصيل **السوال الاول** قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد
نارا يقتضي تشبيه مثلهم بمثل المستوقد فما مثل المنافقين ومثل المستوقد حتى شبه احدهما بالاخر **الجواب**
استعير المثل للقصة او للصفة اذا كان لها شان وفيها غرابة كانه قيل قصتهم العجيبة كقصة الذي استوقد نارا وكذا
قوله مثل الجنة التي وعد المتقون اي وفيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة ولله المثل الاعلى اي الوصف
الذي له شان من العظمة والجلالة مثلهم في التوراة اي وصفهم وشانهم المتعجب منه ولما في المثل من معنى الغرابة
قالوا فلان مثله في الخير والشر فاشتقوا منه صفة العجيب الشان **السوال الثاني** كيف مثلت الجماعة
بالواحد **الجواب** من وجوه **احدها** انه يجوز في اللغة وضع الذي موضع الذين كقوله وخضتم كالذي خاضوا
وانما جاز ذلك لان الذي وصلة الى وصف كل معرفة بجملة ولكثرة وقوعه في كلامهم ولكونه مستطالا بصلته
حقيق بالتخفيف ولذلك نهكوه بالحذف فحذفوا ياءه ثم كسرته ثم اقتصروا به على اللام وحدها في اسما الفاعلين
والمفعولين **وثانيها** ان يكون المراد جنس المستوقدين او اريد الجمع او الفوج الذي استوقد نارا **وثالثها** وهو الاقوى
ان المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وانما شبهت قصتهم بقصة
المستوقد ومثله قوله مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار وقوله ينظرون اليك نظر المغشي عليه من الموت
ورابعها المعنى ومثل كل واحد منهم كقوله يخرجكم طفلا اي يخرج كل واحد منكم **السوال الثالث**
ما الوقود وما النار وما الاضاءة وما النور وما الظلمة **الجواب** اما وقود النار فهو سطوعها وارتفاع لهبها
واما النار فهو جوهر لطيف مضيء حار محرق واشتقاقها من نار ينور اذا نفر لان فيها حركة واضطرابا والنور
مشتق منها وهو ضوءها والمنار العلامة والمنارة وهو الشيء الذي يؤذن عليها ويقال ايضا للشيء الذي يوضع السراج
عليه ومنه النورة لانه يطهر البدن والاضاءة فرط الانارة ومصداق ذلك قوله تعالى هو الذي جعل الشمس
ضياء والقمر نورا واضاء يرد لازما ومتعديا يقول اضاء القمر الظلمة واضاء القمر بمعنى استضاء **قال الشاعر**
• اضاءت لهم احسابهم ووجوههم • دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه •

واما ما حول الشيء فهو الذي يتصل به تقول دار حوله وحواليه والحول السنة لانها تحول وحال عن العهد اي تغير وحال
لونه اي تغير لونه والحوالة انقلاب الحق من شخص الى شخص والمحاولة طلب الفعل بعد ان لم يكن طالبا له والحول انقلاب العين
والحول الانقلاب قال تعالى لا يبغون عنها حولا والظلمة عدم النور عما من شانه ان يستنير والظلم في اصل اللغة عبارة
عن النقصان قال اتت اكلها ولم تظلم منه شيئا اي لم تنقص وفي المثل من اشبه اباه فما ظلم اي ما نقص حق الشبه والظلم
الثلج لانه ينتقص سريعا والظلم ماء السن وطراوته وبياضه تشبيها له بالثلج **السوال الرابع** اضاءت متعدية
ام لا **الجواب** كلاهما جائز يقال اضاءت النار بنفسها واضاءت غيرها وكذلك اظلم الشيء بنفسه واظلم غيره اي صيره
مظلما وهاهنا الاقرب انها متعدية ويحتمل ان تكون غير متعدية مسندة الى ما حوله والتانيث للحمل على المعنى لان ما حول
المستوقد اماكن واشياء ويعضده قراءة ابن ابي عبلة ضاءت **السوال الخامس** هلا قيل ذهب الله بضوئهم لقوله
فلما اضاءت **الجواب** ذكر النور ابلغ لان الضوء فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب بضوئهم لاوهم الذهاب
بالزيادة وبقاء ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم بالكلية الا ترى كيف ذكر عقيبه وتركهم في ظلمات لا يبصرون والظلمة
عبارة عن عدم النور وكيف جمعها وكيف نكرها وكيف اتبعها ما يدل على انها ظلمة خالصة وهو قوله لا يبصرون **السوال**
السادس لم قيل ذهب الله بنورهم ولم يقل اذهب الله نورهم **والجواب** الفرق بين اذهبه وذهب به ان معنى
اذهبه ازاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب به اذا استصحبه ومضى به معه وذهب السلطان بماله اخذه قال تعالى فلما
ذهبوا به اذا لذهب كل اله بما خلق والمعنى اخذ الله نورهم وامسكه وما يمسك فلا مرسل له فهو ابلغ من الاذهاب
وقرا اليماني اذهب الله نورهم **السوال السابع** ما معنى وتركهم **الجواب** ترك اذا علق بواحد فهو بمعنى طرح واذا
علق بشيئين كان بمعنى صير فيجري مجرى افعال القلوب ومنه قوله وتركهم في ظلمات اصله هم في ظلمات ثم دخل ترك فنصب
الجزئين **السوال الثامن** لم حذف احد المفعولين من لا يبصرون **الجواب** انه من قبيل المتروك الذي لا يلتفت
الى اخطاره بالبال لا من قبيل المقدر المنوي كان الفعل غير متعد اصلا **قوله تعالى**
صم بكم عمي فهم لا يرجعون اعلم انه لما كان المعلوم من حالهم انهم كانوا يسمعون وينطقون ويبصرون امتنع حمل ذلك
على الحقيقة فلم يبق الا تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد واعراضهم عما يطرق سمعهم من القران وما يظهره الرسول صلى الله
عليه وسلم من الادلة والايات بمن هو اصم في الحقيقة فلا يسمع واذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب فلذلك جعله بمنزلة
الابكم واذا لم ينتفع بالادلة ولم يبصر طريق الرشد فهو بمنزلة الاعمى اما قوله تعالى فهم لا يرجعون ففيه وجوه احدها
انهم لا يرجعون عما تقدم ذكره وهو التمسك بالنفاق الذي لاجل تمسكهم به وصفهم الله تعالى بهذه الصفات فصار ذلك
دلالة على انهم يستمرون على نفاقهم ابدا وثانيها انهم لا يعودون الى الهدى بعد ان باعوه او عن الضلالة بعد ان
اشتروها وثالثها اراد انهم بمنزلة المتحيرين الذين بقوا جامدين في مكانهم لا يبرحون ولا يدرون ايتقدمون
ام يتاخرون وكيف يرجعون الى حيث ابتدؤوا منه **قوله تعالى** **او كصيب من السماء فيه ظلمات**
ورعد وبرق يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين يكاد البرق يخطف
ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ان الله على كل شيء قدير
اعلم ان هذا هو المثل الثاني للمنافقين وكيفية المشابهة من وجوه **احدها** انه اذا حصل السحاب الذي فيه الظلمات
والرعد والبرق واجتمع مع ظلمة السحاب ظلمة الليل وظلمة المطر عند ورود الصواعق عليهم يجعلون اصابعهم في اذانهم
حذر الموت وان البرق يكاد يخطف ابصارهم فاذا اضاء لهم مشوا فيه واذا ذهب بقوا في ظلمة عظيمة فوقفوا متحيرين
لان من اصابه البرق في هذه الظلمات الثلاث ثم ذهب عنه تشتد حيرته وتعظم الظلمة في عينه وتكون له مزية
على من لم يزل في الظلمة فشبه المنافقين في حيرتهم وجهلهم بالدين بهولاء الذين وصفهم اذ كانوا لا يرون طريقا
ولا يهتدون **وثانيها** ان المطر وان كان نافعا الا انه لما وجد في هذه الصورة مع هذه الاحوال الضارة صار
النفع به زائلا فكذا اظهار الايمان نافع للمنافق لو وافقه الباطن فاذا فقد فيه الاخلاص وحصل معه النفاق
صار ضررا في الدين **وثالثها** ان من نزل به هذه الامور مع الصواعق ظن المخلص منها ان يجعل اصابعه في اذانه
وذلك لا ينجيه مما يريد الله تعالى به من هلاك وموت فلما تقرر ذلك في العادات شبه تعالى حال المنافقين في ظنهم
ان اظهارهم للمؤمنين ما اظهروه ينفعهم مع ان الامر في الحقيقة ليس كذلك **ورابعها** ان عادة المنافقين كانت
هي التاخر في الجهاد فرارا من الموت والقتل فشبه الله تعالى حالهم في ذلك بحال من نزلت هذه الامور به واراد دفعها

يجعل اصبعه في اذنيه وخامسها ان هولا الذين يجعلون اصابعهم في اذانهم ان يخلصوا من الموت في تلك الساعة فان الموت
والهلاك من ورايهم لا مخلص لهم منها فكذلك حال المنافقين في ان الذي يخوضون فيه لا يخلصهم من عذاب النار وسادسها
ان من هذا حاله فقد بلغ النهاية في الحيرة لاجتماع انواع الظلمات وحصول انواع المخافة وحصل في المنافقين نهاية الحيرة
في باب الدين ونهاية الخوف في الدنيا لان المنافق يتصور في كل وقت انه لو حصل الوقوف على باطنه لقتل فلا يكاد الوجل
والخوف يزول عن قلبه مع النفاق وسابعها المراد من الصيب هو الايمان والقران والظلمات والرعد والبرق
هو الاشيا الشاقة على المنافقين وهي التكاليف الشاقة من الصلاة والصوم وترك الرياسات والجهاد مع الابا
والامهات وترك الاديان القديمة والانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم مع شدة استنكافهم عن الانقياد له فكما ان الانسان
يبالغ في الاحتراز عن المطر الصيب الذي هو اشد الاشيا نفعا بسبب هذه الامور المقارنة فكذا المنافقون يحترزون
عن الايمان والقران بسبب هذه الامور المقارنة والمراد من قوله كلما اضا لهم مشوا فيه انه متى حصل لهم شي من المنافع
وهي عصمة اموالهم ودمايهم وحصول الغنايم لهم وانهم يرغبون في الدين واذا اظلم عليهم قاموا اي متى لم يجدوا شيئا
من تلك المنافع فحينئذ يكرهون الايمان ولا يرغبون فيه فهذه الوجوه ظاهرة في التشبيه وبقي على الاية اسولة
واجوبة **السوال الاول** اي التمثيلين ابلغ **الجواب** الثاني لانه ادل على فرط الحيرة وشدة الامر وفظاعته
السوال الثاني لو عطف احد التمثيلين على الاخر بحرف الشك **الجواب** من وجوه **احدها** ان او في اصلها
لتساوي شيين فصاعدا في الشك ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوي في غير الشك كقولك جالس الحسن او ابن سيرين يريد
انهما سيان في استصواب ان تجالس ايهما شيت ومنه قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا اي الاثم والكفور متساويان
في وجوب عصيانهما فكذا قوله او كصيب معناه ان كيفية قصة المنافقين مشبهة لكيفيتي هاتين القصتين فبايهما مثلتها
فانت مصيب وان مثلتها بهما جميعا جاز ذلك **وثانيها** انما ذكر تعالى ذلك لان المنافقين قسمان بعضهم يشبهون اصحاب
النار وبعضهم يشبهون اصحاب المطر نظيره قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا وقوله وكم من قرية اهلكناها فجاها
باسنا بياتا او هم قايلون **وثالثها** او بمعنى بل قوله تعالى وارسلناه الى ماية الف او يزيدون **ورابعها** او بمعنى
الواو كانه قال وكصيب من السما وهو قوله تعالى ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت ابايكم او بيوت امهاتكم وقال الشاعر

وقد زعمت ليلى باني فاجر ۝ لنفسي تقاها او عليّ فجورها ۝

وهذه الوجوه مطردة في قوله ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة **السوال الثالث**
المشبه بالصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ما هو **الجواب** لعلما البيان هاهنا قولان احدهما
ان هذا تشبيه مفرق ومعناه ان يكون المثل مركبا من امور والممثل يكون ايضا مركبا من امور ويكون كل واحد من المثل مشبها لكل
واحد من الممثل فهاهنا شبه دين الاسلام بالصيب لان القلوب تحيى به حياة الارض بالمطر وما يتعلق من شبهات الكفار بالظلمات
وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد وما يصيب الكفرة من الفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق والمعنى او كمثل ذوي
صيب والمراد كمثل قوم اخذتهم السما على هذه الصفة والقول الثاني انه تشبيه مركب وهو الذي يشبه احدى الجملتين
بالاخرى في امر من الامور وان لم تكن احاد احدى الجملتين شبيهة باحاد الجملة الاخرى وهاهنا المقصود انه شبه حيرة المنافقين
في الدنيا والدين بحيرة من انطفت ناره بعد ايقادها وبحيرة من اخذته السما في الليل المظلم مع رعد وبرق فان قيل الذي
كنت تقدره في التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قولك او كمثل ذوي صيب هل تقدره في المركب قلنا لولا طلب
الراجع في قوله يجعلون اصابعهم في اذانهم ما يرجع اليه لما كان بنا حاجة الى تقديره **السوال الرابع** ما الصيب
الجواب انه المطر الذي يصوب من صاب يصوب اذا نزل ومنه صوب راسه اذا خفضه وقيل انه من صاب يصوب اذا
قصد ولا يقال صيب الا للمطر الجود كان عليه الصلاة والسلام يقول اللهم اجعله صيبا هنيا اي مطرا جودا وايضا يقال
للسحاب صيب قال الشماخ ۝ واسحم دان صادق الرعد صيب ۝ وتنكير صيب لانه اريد نوع من المطر شديد
هايل كما نكرت النار في المثل الاول وقرى كصايب والصيب ابلغ والسما هذه المظلة **السوال الخامس** قوله من السما ما الفايدة
فيه والصيب لا يكون الا من السما **الجواب** من وجهين الاول لو قال او كصيب فيه ظلمات ورعد وبرق احتمل ان يكون
ذلك الصيب نازلا من بعض جوانب السما دون بعض اما لما قال من السما دل على انه عام مطبق اخذ بافاق السما فكما حصل في لفظ
الصيب مبالغات من جهة التركيب والتنكير ايد ذلك بان جعله مطبقا الثاني من الناس من قال المطر انما يحصل
من ارتفاع ابخرة رطبة من الارض الى الهوا فينعقد هناك من شدة برد الهوا ثم ينزل مرة اخرى فذلك هو المطر ثم ان الله سبحانه

وتعالى ابطل ذلك المذهب هنا بان بين ان ذلك الصيب نزل من السما وكذا قوله تعالى وانزلنا من السما ما طهورا وقوله وينزل
من السما من جبال فيها من برد **السوال السادس** ما الرعد والبرق **الجواب** الرعد الصوت الذي يسمع من السحاب كان
اجرام السحاب تضطرب وتنتفض وترتعد اذا اخذتها الريح فتصوت عند ذلك من الارتعاد والبرق الذي يلمع من السحاب
من برق الشي بريقا اذا لمع **السوال السابع** الصيب هو المطر فالظلمات ما هي **الجواب** اما ظلمات السحاب
فاذا كان اسحم مطبقا فظلمته سحمة وتطبيقه مضمومة اليها ظلمة الليل واما ظلمة المطر فظلمة متكاثفة وانسجامه بتتابع
القطر وظلمة اظلال الغمامة مع ظلمة الليل **السوال الثامن** كيف يكون المطر مكانا للرعد والبرق وانما مكانهما السحاب
الجواب لما كان التعلق بين السحاب والمطر شديدا اجازا جرا احدهما مجرى الاخر في الاحكام **السوال التاسع** هلا قيل
رعود وبروق كما قيل ظلمات **الجواب** الفرق انه حصلت انواع مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتيج الى صيغة الجمع اما الرعد
فانه نوع واحد وكذا البرق ولا يمكن اجتماع انواع الرعد والبرق في السحاب الواحد فلا جرم لم يذكر فيه لفظ الجمع **السوال
العاشر** لم جات هذه الاشيا منكرات **الجواب** لان المراد انواع منها كانه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف
وبرق خاطف **السوال الحادي عشر** الى ماذا يرجع الضمير في يجعلون **الجواب** الى اصحاب الصيب وهو وان كان محذوفا
في اللفظ لكنه باق في المعنى ولا محل لقوله يجعلون لكونه مستانفا لانه لما ذكر الرعد والبرق على ما يوذن بالشدة والهول
فكان قايلا قال فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فقيل يجعلون اصابعهم في اذانهم ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق
فقال يكاد البرق يخطف ابصارهم **السوال الثاني عشر** رووس الاصابع التي تجعل في الاذان فهلا قيل اناملهم **الجواب**
المذكور وان كان هو الاصبع لكن المراد بعضه كما في قوله فاقطعوا ايديهما المراد بعضها **السوال الثالث عشر**
ما الصاعقة **الجواب** انها قصف رعد ينقض معها شقة من نار قالوا هي نار لطيفة قوية لا تمر بشي الا اتت عليه الا انها
مع قوتها سريعة الخمود **السوال الرابع عشر** ما احاطة الله بالكافرين **الجواب** انه مجاز والمعنى انهم لا يفوتونه
كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقة ثم فيه ثلاثة اقوال **احدها** انه عالم بهم قال تعالى وان الله قد احاط بكل شي
علما **وثانيها** قدرته مستولية عليهم والله من ورايهم محيط **وثالثها** يهلكهم من قوله تعالى الا ان يحاط بكم
السوال الخامس عشر ما الخطف **الجواب** انه الاخذ بسرعة وقرا مجاهد يخطف بكسر الطا والفتح افصح وعن ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه يختطف وعن الحسن يخطف بفتح اليا والخا واصله يختطف وعنه بكسرهما على اتباع اليا الخا وعن زيد بن علي
يخطف من خطف وعن ابي يتخطف من قوله ويتخطف الناس من حولهم اما قوله تعالى كلما اضا لهم مشوا فيه فهو استيناف ثالث
كانه جواب لمن يقول كيف يصنعون في حالتي ظهور البرق وخفايه والمقصود تمثيل شدة الامر على المنافقين بشدته على اصحاب
الصيب وما هم فيه من غاية التحير والجهل بما ياتون وما يذرون اذا صادفوا من البرق خفقة مع خوف ان يخطف ابصارهم
انتهزوا تلك الخطفة فرصة فخطوا خطوات يسيرة فاذا خفي وفتر لمعانه بقوا واقفين متقيدين عن الحركة ولو شا الله
لزاد في قصيف الرعد فاصمهم وفي ضوء البرق فاعماهم واضا متعد بمعنى كلما نور لهم اخذوه والمفعول محذوف
واما غير متعد بمعنى كلما لمع لهم مشوا فيه وفي مطرح نوره وقرا ابن ابي عبلة كلما ضا فان قيل كيف قال مع الاضاة كلما
ومع الاظلام اذا قلنا لانهم حراص على امكان المشي فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها وكذلك التوقف والاقرب في ظلم
ان يكون غير متعد وهو الظاهر ومعنى قاموا وقفوا وثبتوا في مكانهم ومنه قامت السوق وقامت المساجد ومفعول شا
محذوف لان الجواب يدل عليه والمعنى ولو شا الله ان يذهب بسمعهم وابصارهم لذهب بها وهاهنا مسالة وهي ان المشهور
ان لو تفيد انتفا الشي لانتفا غيره ومنهم من انكر ذلك وزعم انها لا تفيد الا الربط واحتج عليه بالاية والخبر اما الاية فقوله
تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون فلو افادت كلمة لو انتفا الشي لانتفا غيره لزم التناقض
لان قوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم يقتضي انه ما علم فيهم خيرا وما اسمعهم وقوله ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون يفيد
انه تعالى ما اسمعهم وهم تولوا لكن عدم التولي خير فيلزم ان يكون قد علم فيهم خيرا وما علم فيهم خيرا واما الخبر فقوله صلى الله
عليه وسلم نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فعلى مقتضى قولهم يلزم انه خاف الله وعصاه وذلك متناقض فعلمنا
ان كلمة لو لا تفيد الا الربط والله تعالى اعلم اما قوله ان الله على كل شي قدير ففيه مسايل **المسالة الاولى** منهم من
استدل به على ان المعدوم شي قال لانه تعالى اثبت القدرة على الشي والموجود لا قدرة عليه لاستحالة ايجاد الموجود فالذي
عليه القدرة معدوم وهو شي فالمعدوم شي **والجواب** لو صح هذا الكلام لزم ان ما لا يقدر الله تعالى عليه ان لا يكون
شيا فالموجود اذا لم يقدر الله عليه وجب ان لا يكون شيا **المسالة الثانية** احتج جهم بهذه الاية على انه تعالى ليس بشي قال

لانا نقول على ان كل شيء مقدور والله تعالى ليس بمقدور فوجب ان لا يكون شيئا واحتج ايضا على ذلك بقوله تعالى ليس كمثله
شيء وقال لو كان تعالى شيئا وهو تعالى مثل مثل نفسه فكان يكذب قوله ليس كمثله شيء فوجب ان لا يكون شيئا حتى لا تناقض هذه
الاية واعلم ان هذا الخلاف في الاسم لانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم واحتج اصحابنا بوجهين الاول قوله تعالى قل
اي شيء اكبر شهادة قل الله والثاني قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والمستثنى داخل في المستثنى منه فيجب ان يكون شيئا
المسألة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان مقدور العبد مقدور لله تعالى خلافا لابي هاشم وابي علي وجه
الاستدلال ان مقدور العبد شيء وكل شيء مقدور لله بهذه الاية فيلزم ان يكون مقدور العبد مقدورا لله تعالى **المسألة
الرابعة** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان المحدث حال حدوثه مقدور خلافا للمعتزلة فانهم يقولون الاستطاعة قبل
الفعل محال فالشيء انما يكون مقدورا قبل حدوثه وبيان الاستدلال للاصحاب ان المحدث حال وجوده شيء وكل شيء مقدور وهذا
الدليل يقتضي كون الباقي مقدورا ترك العمل فيه فيبقى معمولا به في محل النزاع لانه حال البقاء مقدور على معنى انه تعالى
قادر على اعدامه اما حال الحدوث يستحيل ان يقدر الله تعالى على اعدامه لاستحالة ان يصير معدوما في اول زمان وجوده
فلم يبق الا ان يكون قادرا على ايجاده **المسألة الخامسة** تخصيص العام جائز في الجملة وايضا تخصيص العام بدليل
العقل لان قوله والله على كل شيء قدير يقتضي ان يكون قادرا على نفسه ثم خص بدليل العقل فان قيل اذا كان اللفظ موضوعا
للكل ثم تبين انه غير صادق في الكل كان هذا كذبا وذلك يوجب الطعن في القران قلنا لفظ الكل كما انه يستعمل في المجموع فقد
يستعمل مجازا في الاكثر واذا كان ذلك مجازا مشهورا في اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذبا والله سبحانه وتعالى اعلم

القول في اقامة الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد اما التوحيد فهو **قوله تعالى**
يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من
السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون **اعلم** ان في هذه الايات مسائل
المسألة الاولى ان الله تعالى لما قدم احكام الفرق الثلاثة اعني المؤمنين والكفار والمنافقين اقبل عليهم بالخطاب
وهو من باب الالتفات المذكور في قوله اياك نعبد واياك نستعين وفيه فوائد **احدها** ان فيه مزيد هز وتحريك
من السامع كما انك اذا قلت لصاحبك حاكيا عن ثالث ان فلانا من قصته كيت وكيت ثم تخاطب ذلك الثالث فقلت يا فلان
من حقك ان تلزم الطريقة الحميدة في مجاري امورك فهذا الانتقال من الغيبة الى الحضور يوجب مزيد تحريك لذلك الثالث
وثانيها كانه سبحانه وتعالى يقول جعلت الرسول واسطة بيني وبينك اولا ثم الان اريد في اكرامك وتقريبك
فاخاطبك من غير واسطة ليحصل لك مع التنبيه على الادلة شرف المخاطبة والمكالمة **وثالثها** انه مشعر بان العبد
اذا كان مشتغلا بالعبودية فانه يكون ابدا في الترقي بدليل انه في هذه الاية انتقل من الغيبة الى الحضور **ورابعها** ان
الايات المتقدمة كانت في حكاية احوالهم واما هذه الاية فانها امر وتكليف وفيه كلفة ومشقة فلابد من راحة تقابل
هذه الكلفة وتلك الراحة هو ان يرفع ملك الملوك الواسطة من البين ويخاطبهم بذاته كما ان العبد اذا الزم تكليفا شاقا فلو
شافهه المولى وقال اريد منك ان تفعل كذا فانه يصير ذلك الشاق لذيذا لاجل ذلك الخطاب **المسألة الثانية**
حكي عن علقمة والحسن انه قال كل شيء في القران يا ايها الناس فانه مكي وما كان يا ايها الذين امنوا فانه مدني قال
القاضي هذا الذي ذكروه ان كان الرجوع فيه الى النقل فمسلم وان كان السبب فيه حصول المؤمنين بالمدينة على الكثرة دون مكة
فهذا ضعيف لانه يجوز ان يخاطب المؤمنين مرة بصفتهم ومرة باسم جنسهم وقد يؤمر من ليس بمؤمن بالعبادة كما يؤمر
المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد منها فالخطاب في الجميع ممكن **المسألة الثالثة** اعلم ان الالفاظ في الا
عبارات دالة على امور هي اما الالفاظ او غيرها اما الالفاظ فهي كالاسم والفعل والحرف فان هذه الالفاظ الثلاثة يدل
كل واحد منها على شيء هو في نفسه لفظ مخصوص وغير الالفاظ فكالحجر والسماء والارض ولفظ النداء يحتمل دليلا على شيء اخر
بل هو لفظ يجري مجرى عمل يعمله عامل لاجل التنبيه فاما الذين فسروا قولنا يا زيد بانادي زيدا او اخاطب زيدا فهو خطا
من وجوه **احدها** ان قولنا انادي زيدا خبر يحتمل التصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملهما **وثانيها** ان قولنا يا زيد
يقتضي صيرورة زيد مناديا في الحال وقولنا انادي زيدا لا يقتضي ذلك **وثالثها** ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد
مخاطبا بهذا الخطاب وقولنا انادي زيدا لا يقتضي ذلك لانه لا يمتنع ان يخبر انسانا اخر باني انادي زيدا **ورابعها** ان
قولنا انادي زيدا اخبار عن النداء والاخبار عن النداء غير النداء والنداء هو قولنا يا زيد فاذن قولنا انادي زيدا غير قولنا
يا زيد فثبت بهذه الوجوه فساد هذا القول ثم ههنا نكتة نذكرها وهو ان اقوى المراتب الاسم واضعفها الحرف

فظن قوم انه لا يأتلف الاسم بالحرف فكذا اعظم الموجودات هو الحق سبحانه وتعالى واضعفها البشر وخلق الانسان ضعيفا
قالت الملائكة اي مناسبة بينهما اتجعل فيها من يفسد فيها فقيل قد يأتلف الاسم مع الحرف في حال النداء فكذا البشر يصلح
لخدمة الرب حال النداء والتضرع ربنا ظلمنا انفسنا وقال ربكم ادعوني استجب لكم **المسألة الرابعة** يا حرف وضع
في اصله لنداء البعيد وان كان لنداء القريب لكن لسبب امر مهم جدا واما نداء القريب فله اي والهمزة ثم استعمل في نداء
من سها وغفل وان قرب تنزيلا له منزلة البعيد فان قيل فلم يقول الداعي يا الله وهو اقرب اليه من حبل الوريد قلنا
هو استبعاد لنفسه من مظان الزلفى وما يقربه الى منازل المقربين هضما لنفسه واقرارا عليها بالتقصير حتى يحقق الاجابة
بمقتضى قوله انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي او لاجل ان اجابة الدعاء من اهم المهمات للداعي **المسألة الخامسة**
اي وصلة الى نداء ما فيه الالف واللام كما ان ذو والذي وصلتان الى الوصف باسماء الاجناس ووصف المعارف
بالجمل وهو اسم مبهم يفتقر الى ما يزيل ابهامه فلابد ان يردفه اسم جنس او ما يجري مجراه يتصف به حتى يحصل المقصود بالنداء
اما الذي يعمل فيه حرف النداء هو اي والاسم التابع له صفته كقولك يا زيد الظريف الا ان ايا لا يستقل بنفسه استقلال
زيد فلم ينفك عن الصفة واما كلمة التنبيه المقحمة بين الصفة وموصوفها ففيها فائدتان الاولى معاضدة حرف النداء ثانيا كد معنا
ووقوعها عوضا مما يستحقه اي من الاضافة واما كثر في كتاب الله تعالى النداء على هذه الطريقة لاستقلاله باوجه من
التأكيدات والمبالغات فان كل ما نادى الله تعالى به عباده من الاوامر والنواهي والوعد والوعيد واقتصاص اخبار
المتقدمين امور عظام واشياء يجب على المستمعين ان يتيقظوا لها مع انهم غافلون عنها فلهذا وجب ان ينادوا بالابلغ
الاكد **المسألة السادسة** اعلم ان قوله يا ايها الناس اعبدوا يقتضي ان الله تعالى امر كل الناس بالعبادة فلو خرج
البعض عن هذا الخطاب لكان ذلك تخصيصا للعموم وههنا ابحاث **البحث الاول** ان لفظ الجمع المعرف بلام التعريف
يفيد العموم والخلاف فيه مع الاشعري والقاضي ابي بكر وابي هاشم لنا انه يصح تأكيده بما يفيد العموم كقوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون ولو لم يكن اللفظ في اصله للعموم لما كان قوله كلهم تأكيدا بل بيانا ولانه يصح استثناء كل واحد من
الناس عنه والاستثناء يخرج ما لولاه لدخل فوجب ان يفيد العموم وتمام تقريره في اصول الفقه **البحث الثاني**
لما ثبت ان قوله يا ايها الناس يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد
ذلك ام لا والاقرب انه لا يتناولهم لان قوله يا ايها الناس خطاب مشافهة وخطاب المشافهة مع المعدوم لا يجوز وايضا فالذين
سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في تلك الحالة وما لا يكون موجودا لا يكون انسانا وما لا يكون انسانا لا يدخل
تحت قوله يا ايها الناس فان قيل وجب ان لا يتناول شيء من هذه الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان وانه باطل
قطعا قلنا لو لم يوجد دليل منفصل لكان الامر كذلك الا انا عرفنا بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان تلك
الخطابات ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك الى قيام الساعة فلهذه الدلالة المنفصلة حكمنا بالعموم **البحث
الثالث** قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم امر الكل بالعبادة فهل يفيد امر الكل بكل عبادة الجواب لا لان قوله اعبدوا
معناه ادخلوا هذه الماهية في الوجود فاذا اتوا بفرد من افراد الماهية في الوجود فقد ادخلوا الماهية في الوجود لان الفرد
من افراد الماهية مشتمل على الماهية لان هذه العبادة عبارة عن العبادة مع قيد كونها هذه ومتى وجد المركب فقد وجد
قيداه فالاتي بفرد من افراد العبادة اتى بالعبادة والاتي بالعبادة اتى بتمام ما اقتضاه قولنا اعبدوا واذا كان كذلك
وجب خروجه عن العهدة فان اردنا ان نجعله دالا على العموم نقول الامر بالعبادة لا بد ان يكون لاجل كونها عبادة لان ترتيب
الحكم على الوصف مشعر بعلية الوصف لا سيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم وههنا كون العبادة عبارة عن تعظيم الله عز
وجل واظهار الخضوع له وكل ذلك مناسب في المعقول واذا ثبت ان كونه عبادة علة للامر بها وجب في كل عبادة ان يكون
مأمورا بها لانه اينما حصلت العلة وجب حصول الحكم لا محالة **البحث الرابع** لقائل ان يقول قوله يا ايها الناس
اعبدوا لا يتناول الكفار البتة لان الكفار لا يمكن ان يكونوا مأمورين بالايمان واذا امتنع ذلك امتنع ان يكونوا مأمورين بالعبادة
اما انه لا يمكن ان يكونوا مأمورين بالايمان فلان الامر بمعرفة الله تعالى اما ان يتناوله حال كونه غير عارف بالله تعالى او حال
كونه عارفا بالله تعالى يستحيل ان يتناوله حال كونه غير عارف بالله تعالى لان حال كونه غير عارف بالله تعالى يستحيل ان يكون
عارفا بامر الله تعالى لان العلم بالصفة مع الجهل بالذات محال فلو تناوله الامر في هذه الحالة لكان قد تناوله الامر
في حال يستحيل منه ان يعرف كونه مأمورا بذلك الامر وذلك تكليف ما لا يطاق وان تناوله الامر بالمعرفة حال
كونه عارفا بالله تعالى فذلك محال لانه امر بتحصيل الحاصل وذلك غير ممكن فثبت ان الكافر يستحيل ان يكون مأمورا

بتحصيل المعرفة واذا استحال ذلك استحال ان يكون مامورا بالعبادة لانه اما ان يومر بالعبادة قبل المعرفة وهو محال
لان عبادة من لا يعرف ممتنعة محال او يومر بالعبادة بعد المعرفة الا ان على هذا التقدير يكون الامر بالعبادة موقوفا
على الامر بالمعرفة فلما كان الامر بالمعرفة ممتنعا كان الامر بالعبادة ايضا ممتنعا وايضا يستحيل ان يكون هذا الخطاب
مع المومنين لانهم يعبدون الله تعالى فامرهم بالعبادة تحصيل الحاصل وهو محال والجواب
من الناس من قال الامر بالعبادة مشروط بحصول المعرفة كما ان الامر بالزكاة مشروط بحصول ملك النصاب وهولاء القايلون
بان المعارف ضرورية واما من لم يقل بذلك استدل بهذه الاية على ان المعارف ليست ضرورية فقال الامر بالعبادة
حاصل والعبادة لا يمكن الا بالمعرفة والامر بالشي امر بما هو من ضروراته كما ان الطهارة اذا لم تصح الا باحضار الماء
كان احضار الما واجبا والدهري لا يصح منه تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم الا بتقديم معرفة الله تعالى فوجب
المعرفة والمحدث لا يصح منه الصلاة الا بالطهارة فوجب والمودع لا يمكنه رد الوديعة الا بالسعي اليها فكان السعي واجبا
فكذا هاهنا يصح ان يكون الكافر مخاطبا بالعبادة وشرط الاتيان بها الاتيان بالايمان او لا ثم الاتيان بالعبادة بعد ذلك
بقي قولهم الامر بتحصيل المعرفة محال قلنا هذه المسالة مستقصاة في الاصول والذي نقوله هاهنا ان هذا الكلام
ان توجه في كل ما يتوقف العلم بكون الله تعالى امرا على العلم به فانه لا يجري فيما عدا ذلك من الصفات فلم لا يجوز ورود الامر بذلك
سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يقال هذا الامر يتناول المومنين قوله لانه يصير ذلك امرا بتحصيل الحاصل وهو محال
قلنا لما تعذر ذلك فنحمله اما بالامر على الاستمرار على العبادة او على الامر بالازدياد منها ومعلوم ان الزيادة على
العبادة عبادة فصح تفسير قوله اعبدوا بالزيادة في العبادة البحث الخامس قال منكروا التكليف لا يجوز ورود
الامر من الله تعالى بالتكاليف لوجوه احدها ان التكليف اما ان يتوجه على العبد حال استواء دواعيه الى الفعل
والترك او حال رجحان احدهما على الاخر فان كان الاول فهو محال لان حال الاستواء يمتنع حصول الترجيح لان الاستواء يناقض
الترجيح فالجمع بينهما محال فالتكليف بالفعل حال استواء الداعيين تكليف ما لا يطاق وان كان الثاني فالراجح واجب الوقوع
لان المرجوح حال ما كان مساويا كان ممتنع الوقوع والا فقد وقع فبان يصير حال المرجوحية ممتنع الوقوع اولى واذا كان
المرجوح ممتنع الوقوع كان الراجح واجب الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين اذا ثبت هذا فالتكليف ان وقع
بالراجح كان التكليف تكليفا بايجاد ما يجب وقوعه وان وقع بالمرجوح كان التكليف تكليفا بما يمتنع وقوعه وكلاهما
تكليف ما لا يطاق وثانيها ان الذي ورد به التكليف اما ان يكون قد علم الله تعالى في الازل وقوعه او علم انه
لا يقع او لم يعلم لا هذا ولا ذاك فان كان الاول كان واجب الوقوع ممتنع العدم فلا فايدة في ورود الامر به وان علم عدم وقوعه
كان ممتنع الوقوع واجب العدم فكان الامر بايقاعه امرا بايقاع الممتنع وان لم يعلم لا هذا ولا ذاك كان ذلك قولا بالجهل
على الله تعالى وهو محال ولان بتقدير ان يكون الامر كذلك فانه لا يميز المطيع عن العاصي وحينيذ لا يكون في الطاعة فايدة
وثالثها ان ورود الامر بالتكاليف اما ان يكون لفايدة او لا لفايدة فان كانت لفايدة فهي اما عايدة الى
المعبود او الى العابد اما الى المعبود فمحال لانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يكون كاملا لغيره ولانا نعلم بالضرورة
ان الاله العالي على الدهور والزمان يستحيل ان ينتفع بركوع العبد وسجوده واما الى العابد فمحال لان جميع الفوايد
محصورة في حصول اللذة ودفع الالم وهو سبحانه وتعالى قادر على تحصيل ذلك للعبد ابتداء من غير توسط هذه المشاق
فيكون توسطها عبثا والعبث غير جايز على الحكيم ورابعها ان العبد غير موجد لافعاله لانه غير عالم بتفاصيلها
ومن لا يعلم تفاصيل الشي لا يكون موجدا له واذا لم يكن العبد موجدا لافعال نفسه فان امره بذلك الفعل حال ما خلقه
فيه فقد امره بتحصيل الحاصل وان امره به حال ما لم يخلقه فيه فقد امره بالمحال وكل ذلك باطل وخامسها
ان المقصود من التكليف انما هو تطهير العلم على ما دلت عليه ظواهر القران فلو قدرنا انسانا مستغرق القلب بالله
تعالى وبحيث لو اشتغل بهذه الافعال الظاهرة لصار ذلك عايقا له عن الاستغراق في معرفة الله تعالى وجب ان يسقط
عنه هذه التكاليف الظاهرة فان الفقها والقياسيين قالوا اذا لاح المقصود والحكمة في التكاليف وجب اتباع
الاحكام المعقولة لا اتباع الظواهر الجواب عن الشبه الثلاثة الاول من وجهين الاول ان اصحاب هذه
الشبه اوجبوا بما ذكروه اعتقاد عدم التكليف فهذا تكليف ينفي التكليف وانه متناقض الثاني ان عندنا يحسن
من الله تعالى كل شي سوا كان ذلك تكليفا ما لا يطاق او غيره لانه تعالى خالق ومالك والمالك لا اعتراض عليه في فعله
البحث السادس قالوا الامر بالعبادة وان كان عاما لكل الناس لكنه مخصوص في حق من لا يفهم كالصبي والمجنون والغافل

والناسي

والناسي وفي حق من لا يقدر لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنهم من قال انه مخصوص في حق العبد لان الله تعالى اوجب
عليهم طاعة مواليهم واشتغالهم بطاعة المولى يمنعهم من الاشتغال بالعبادة والامر الدال على وجوب طاعة المولى
اخص من الامر الدال على وجوب العبادة والخاص يتقدم على العام والكلام في هذا المعنى مذكور في اصول الفقه
المسالة السابعة قال القاضي الاية تدل على ان سبب وجوب العبادة ما بينه من خلقه لنا والانعام علينا واعلم ان
اصحابنا يحتجون بهذه الاية على ان العبد لا يستحق بفعله الثواب لانه لما كان خلقه لنا والنعمة علينا سببا لوجوب العبادة
فحينيذ يكون اشتغالنا بالعبادة اداء للواجب والانسان لا يستحق باداء الواجب شيا فوجب ان لا يستحق العبد على
العبادة ثوابا على الله تعالى اما قوله ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ففيه مسايل المسالة الاولى
اعلم انه سبحانه وتعالى لما امر بعبادة الرب اردفه بما يدل على وجود الصانع وهو خلق المكلفين وخلق من قبلهم وهذا
يدل على انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بالنظر والاستدلال وطعن قوم من الحشوية في هذه الطريقة فقالوا الاشتغال
بهذا العلم بدعة ولنا في اثبات مذهبنا وجوه نقلية وعقلية وهاهنا ثلاث مقامات المقام الاول
في بيان فضل هذا العلم وهو من وجوه احدها ان شرف العلم لشرف المعلوم فمهما كان المعلوم اشرف كان العلم
الحاصل به اشرف فلما كان اشرف المعلومات ذات الله وصفاته وجب ان يكون العلم المتعلق به اشرف العلوم وثانيها
ان العلم اما ان يكون دينيا او غير ديني ولا شك ان العلم الديني اشرف من غير الديني واما العلم الديني
فهو اما ان يكون هو علم الاصول او ما عداه اما ما عداه فانه يتوقف صحته على علم الاصول لان المفسر انما يبحث عن
معاني كلام الله تعالى وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم واما المحدث فانما يبحث عن كلام رسول الله صلى الله عليه
وسلم وذلك فرع على ثبوت نبوته صلى الله عليه وسلم والفقيه انما يبحث عن احكام الله تعالى وذلك فرع على التوحيد
والنبوة فثبت ان هذه العلوم مفتقرة الى علم الاصول والظاهر ان علم الاصول غني عنها فوجب ان يكون علم الاصول
اشرف العلوم وثالثها ان شرف الشي قد يظهر بواسطة خساسة ضده فكلما كان ضده اخس كان هو اشرف
وضد علم الاصول هو الكفر والبدعة وهما من اخس الاشيا فوجب ان يكون علم الاصول اشرف الاشيا ورابعها
ان يكون شرف الشي لشرف موضوعه وقد يكون لشدة الحاجة اليه وقد يكون لقوة براهينه وعلم الاصول مشتمل على
الكل وذلك لان علم الهيئة اشرف من علم الطب نظرا الى ان موضوع علم الهيئة اشرف من موضوع علم الطب نظرا الى ان
الحاجة الى علم الطب اشد من الحاجة الى علم الهيئة وعلم الحساب اشرف منهما نظرا الى ان براهين الحساب اقوى
اما علم الاصول فالمطلوب فيه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وافعاله ومعرفة اقسام المعلومات من المعدومات
والموجودات ولا شك ان ذلك اشرف الامور واما الحاجة اليه فشديدة لان الحاجة اما في الدين او في الدنيا اما
في الدين فشديدة لان من عرف هذه الاشيا استوجب الثواب العظيم والتحق بالملايكة ومن جهلها استوجب العقاب
العظيم والتحق بالشياطين واما في الدنيا فلان مصالح العالم انما تنتظم عند الايمان بالصانع والبعث والنشور اذ لو لم
يحصل هذا الايمان لوقع الهرج والمرج في العالم واما قوة البراهين فبراهين هذا العلم يجب ان تكون مركبة من مقدمات يقينية
تركيبا يقينيا وهذا هو النهاية في القوة فثبت ان هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل فوجب ان يكون اشرف
العلوم وخامسها ان هذا العلم لا يتطرق اليه النسخ والتغيير ولا يختلف باختلاف النواحي والامم بخلاف ساير العلوم
فوجب ان يكون اشرف العلوم وسادسها ان الايات المشتملة على مطالب هذا العلم وبراهينها اشرف من الايات
المشتملة على المطالب الفقهية بدليل انه جاء في فضيلة قل هو الله احد وامن الرسول واية الكرسي ما لم يجي مثله في
فضيلة قوله ويسالونك عن المحيض وقوله يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين وذلك يدل على ان هذا العلم افضل
وسابعها ان الايات الواردة في الاحكام الشرعية اقل من ستماية اية واما الباقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد
على عبدة الاوثان واصناف المشركين واما الايات الواردة في القصص فالمقصود منها معرفة حكم الله تعالى وقدرته
على ما قال تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب فدل ذلك على ان هذا العلم افضل واشرف الى معاقد الدلايل
اما الذي يدل على وجود الصانع فالقران مملوء منه واولها ما ذكرها هاهنا من الدلايل الخمسة وهو خلق المكلفين وخلق من قبلهم
وخلق السما وخلق الارض وخلق الثمرات من الما النازل من السما الى الارض وكلما ورد في القران من عجايب السموات والارض فالمقصود
منه ذلك واما الذي يدل على الصفات اما العلم فقوله ان الله لا يخفى عليه شي في الارض ولا في السما اردفه بقوله
هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشا وهذا هو عين دليل المتكلمين فانهم يستدلون باحكام الافعال واتقانها على علم الصانع

وامّا استدلاله بتصوير الصور في الارحام على كونه عالماً بالاشيا وقال الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وهو عين تلك الدلاله
وقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وذلك تنبيه على كونه عالماً بكل المعلومات لانه تعالى يخبر عن المغيبات والامالوقع كذلك
واما صفة القدرة فكلما ذكر من حدوث الثمار المختلفة والحيوانات المختلفة مع استوا الكل في الطبايع الاربعة فذاك يدل على
كونه سبحانه قادراً مختاراً لا موجباً بالذات واما التنزيه فالذي يدل عليه انه ليس بجسم ولا في مكان قوله قل هو الله احد فان
المركب مفتقر الى اجزائه والمحتاج محدث واذا كان احداً وجب ان لا يكون جسماً واذا لم يكن جسماً لم يكن في المكان واما التوحيد
فالذي يدل عليه قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله اذاً لابتغوا الى ذي العرش سبيلا وقوله ولعلى بعضهم على بعض
سبحانه واما النبوة فالذي يدل عليه قوله ههنا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله واما المعاد
فقوله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وانت فلو فتشت علم الكلام لم تجد فيه الا تقرير هذه الدلايل والذب عنها ودفع
المطاعن والشبهات القادحة فيها افترى ان علم الكلام يذم لاشتماله على هذه الادلة التي ذكرها الله تعالى او لاشتماله
على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الادلة ما ارى ان عاقلاً مسلماً يقول ذلك ويرضى به **وثامنها** ان الله تعالى حكى
الاستدلال بهذه الدلايل عن الملائكة واكثر الانبيا اما الملائكة فلانهم لما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها كان المراد ان خلق مثل هذا
الشي قبيح والحكيم لا يفعل القبيح فاجابهم الله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون والمراد اني لما كنت عالماً بكل المعلومات كنت قد علمت
في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها انتم ولا شك ان هذا هو المناظرة واما مناظرة الله تعالى مع ابليس فهي ظاهرة واما
الانبيا عليهم السلام فاولهم ادم وقد اظهر الله تعالى حجته على فضله بان اظهر علمه على الملائكة وذلك محض الاستدلال
اما نوح عليه السلام فقد حكى الله تعالى عن الكفار قولهم يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا ومعلوم ان تلك المجادلة ما كانت
في تفاصيل الاحكام الشرعية بل كانت في التوحيد والنبوة فالمجادلة في نصرة الحق في هذا العلم الذي هي حرفة الانبيا صلوات
الله تعالى عليهم اجمعين واما ابرهيم صلى الله عليه وسلم فالاستقصا في شرح احواله في هذا الباب مطول وله مقامات
احدها مع نفسه وهو قوله فلما جن عليه الليل راى كوكباً قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الافلين وهذا طريقة
المتكلمين في الاستدلال بتغيرها على حدوثها ثم ان الله تعالى مدحه على ذلك فقال وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه
وثانيها حاله مع ابيه وهو قوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيا **وثالثها** حاله مع قومه تارة بالقول
واخرى بالفعل فقوله فجعلهم جذاذاً الا كبيراً لهم لعلهم اليه يرجعون **ورابعها** حاله مع ملك زمانه في قوله ربي الذي
يحيي ويميت قال انا احيي واميت الى اخره وكل من سلمت فطرته علم ان الكلام ليس الا تقرير هذه الدلايل ودفع الاسولة والمعارضات
عنها فهذا كله بحث ابرهيم عليه السلام في المبدا واما بحثه في المعاد فقال رب ارني كيف تحيي الموتى الى اخره واما موسى صلوات الله
وسلامه عليه فانظر الى مناظرته مع فرعون في التوحيد والنبوة اما التوحيد فاعلم ان موسى عليه السلام انما يعول في اكثر
الامر على دلايل ابرهيم عليه السلام وذلك لان الله تعالى حكى في سورة طه قال فمن ربكما يا موسى قال ربنا الذي اعطى كل شي
خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي ذكره ابرهيم عليه السلام في قوله الذي خلقني فهو يهدين وقال في سورة الشعرا
ربكم ورب ابايكم الاولين وهذا هو الذي قال ابرهيم ربي الذي يحيي ويميت فلما لم يكتف فرعون بذلك وطالبه بشي اخر
قال موسى رب المشرق والمغرب وهذا هو الذي قال ابرهيم فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فهذا تنبيه
على ان التمسك بهذه الدلايل حرفة هولا المعصومين وانهم كما استفادوها من عقولهم فقد توارثوها من اسلافهم الطاهرين
واما استدلال موسى صلوات الله تعالى عليه على النبوة بالمعجز ففي قوله قال او لو جيتك بشي مبين وهذا هو الاستدلال
بالمعجز على الصدق واما محمد صلى الله عليه وسلم فاشتغاله بالدلايل على التوحيد والنبوة والمعاد اظهر من ان يحتاج
فيه الى التطويل فان القران مملو منه ولقد كان صلى الله عليه وسلم مبتلى بجميع فرق الكفار فالاول الدهرية الذين كانوا
يقولون وما يهلكنا الا الدهر والله تعالى ابطل قولهم بانواع الدلايل والثاني الذين ينكرون القادر المختار والله تعالى
ابطل قولهم بحدوث انواع النبات واصناف الحيوانات مع اشتراك الكل في الطبايع وتاثيرات الافلاك وذلك يدل على وجود
القادر والثالث الذين اثبتوا شريكاً مع الله تعالى وذلك الشريك اما ان يكون علوياً او سفلياً اما الشريك العلوي
فمثل من جعل الكواكب مؤثرة في هذا العالم والله تعالى ابطله بدليل الخليل صلوات الله تعالى عليه في قوله فلما جن عليه الليل
واما الشريك السفلي فالنصارى قالوا بالاهية المسيح وعبدة الاوثان قالوا بالاهية الاوثان والله تعالى اكثر الدلايل
على فساد قولهم الرابع الذين طعنوا في النبوة وهم فريقان احدهما الذين طعنوا في اصل النبوة وهم الذين حكى الله تعالى
عنهم انهم قالوا ابعث الله بشراً رسولا والثاني الذين سلموا اصل النبوة وطعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم اليهود

والنصارى

والنصارى والقران مملو من الرد عليهم ثم ان طعنهم من وجوه تارة بالطعن في القران فاجاب الله تعالى بقوله ان الله لا يستحيي
ان يضرب مثلاً ما بعوضة وتارة بالتماس ساير المعجزات بقوله وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وتارة
بان هذا القران نزل نجماً نجماً وذلك يطرق التهمة اليه فاجاب الله تعالى عنه بقوله كذلك لنثبت به فوادك الخامس
الذين نازعوا في الحشر والنشر والله تعالى اورد على صحة ذلك وعلى ابطال قول المنكرين انواعاً كثيرة من الدلايل السادس
الذين طعنوا في التكليف تارة بانه لا فايدة فيه فاجاب الله تعالى عنه بقوله ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها
وتارة بان الحق هو الجبر وانه ينافي صحة التكليف واجاب الله تعالى عنه بانه لا يسال عما يفعل وهم يسالون وانما اكتفينا
في هذا المقام بهذه الاشارات المختصرة لان الاستقصا فيها مذكور في جملة هذا الكتاب واذا ثبت ان هذه الحرفة هي حرفة
كل الانبيا والرسل علمنا ان الطاعن فيها اما ان يكون كافراً او جاهلاً **المقام الثاني** في بيان ان تحصيل هذا
العلم من الواجبات ويدل عليه المعقول والمنقول اما المعقول فهو انه ليس تقليد البعض اولى من تقليد الباقي
فاما ان يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار واما ان يوجب تقليد البعض دون البعض فيلزم ان يصير الرجل مكلفاً
بتقليد البعض دون البعض من غير ان يكون له سبيل الى انه لم قلد احدهما دون الاخر واما ان لا يجوز التقليد اصلاً
وهو المطلوب واذا ابطل التقليد لم يبق الا هذه الطريقة النظرية اما المنقول فيدل عليه الايات والاخبار
اما الايات **فاحدها** قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ولا شك
ان المراد بقوله بالحكمة اي بالبرهان والحجة فكانت الدعوة بالحجة والبرهان الى الله تعالى مأموراً به وجادلهم بالتي هي
احسن ليس المراد منه المجادلة في فروع الشرع لان من انكر نبوته فلا فايدة في الخوض معه في تفاريع الشرع ومن اثبت
نبوته علمنا انه لا يخالفه فعلمنا ان هذا الجدال كان في التوحيد والنبوة فكان الجدال فيه مأموراً به ثم انا مأمورون
باتباعه صلى الله عليه وسلم لقوله فاتبعوني يحببكم الله ولقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فوجب كوننا
مأمورين بذلك الجدال **وثانيها** قوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ذم من يجادل بغير علم وذلك يقتضي
ان المجادل بالعلم لا يكون مذموماً بل يكون ممدوحاً وايضاً حكى الله تعالى ذلك عن نوح عليه السلام بقوله يا نوح قد
جادلتنا فاكثرت جدالنا **وثالثها** ان الله تعالى امر بالنظر فقال افلا يتدبرون القران افلا ينظرون الى الابل
كيف خلقت سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم اولم يروا انا ناتي الارض ننقصها من اطرافها قل انظروا ماذا
في السموات والارض اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض **ورابعها** ان الله تعالى ذكر التفكر في معرض المدح فقال
ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار ان في ذلك لايات لاولي الالباب وايضاً ذم المعرضين فقال وكاين من اية في السموات
والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون لهم قلوب لا يفقهون بها **وخامسها** انه تعالى ذم التقليد فقال تعالى
حكاية عن الكفار انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وقال بل نتبع ما وجدنا عليه اباءنا وقال بل وجدنا
اباءنا كذلك يفعلون وقال ان كاد ليضلنا عن الهتنا لولا ان صبرنا عليها وقال عن والد ابرهيم لئن لم تنته لارجمنك
واهجرني ملياً وكل ذلك يدل على وجوب النظر والتفكر وذم التقليد فمن دعا الى النظر والاستدلال كان على وفق القران
ودين الانبيا ومن دعا الى التقليد كان على خلاف القران وعلى وفاق دين الكفار واما الاخبار ففيها كثيرة ولنذكر
منها وجوهاً **احدها** ما روى الزهري عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قال جاء رجل من بني
فزارة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان امراتي وضعت غلاماً اسود فقال هل لك من ابل قال نعم قال فما الوانها قال
حمر قال هل فيها من اورق قال نعم قال فاني ذلك قال عسى ان يكون نزعه عرق قال وهذا عسى ان يكون نزعه عرق
واعلم ان هذا هو التمسك بالالزام والقياس **وثانيها** عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال الله تعالى كذبني ابن ادم ولم يكن له ان يكذبني وشتمني ابن ادم ولم يكن له ان يشتمني اما تكذيبه
اياي فقوله لن يعيدني كما بداني وليس اول خلقه باهون علي من اعادته واما شتمه اياي فقوله اتخذ الله ولداً وانا الله
الاحد الصمد لم الد ولم اولد ولم يكن لي كفوا احد فانظر كيف احتج الله تعالى في المقام الاول بالقدرة على الابتدا على
القدرة على الاعادة وفي المقام الثاني احتج بالاحدية على نفي الجسمية والوالدية والمولودية **وثالثها** روى عبادة
ابن الصامت رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من احب لقا الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله
لقاءه فقالت عايشة رضي الله تعالى عنها انا نكره الموت فذاك كراهيتنا لقاء الله فقال عليه الصلاة والسلام لا ولكن المومن
من احب لقاء الله واحب الله لقاءه والكافر كره لقاء الله فكره الله لقاءه وكل ذلك يدل على ان النظر والتفكر في الدلايل

مأمور به واعلم أن للخصم مقامات أحدها أن النظر لا يفيد العلم وثانيها أن النظر المفيد للعلم غير
مقدور وثالثها أنه لا يجوز الإقدام عليه ورابعها أن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر به وخامسها أنه بدعة أما
المقام الأول فاحتج الخصم عليه بوجوه أحدها أنا إذا تفكرنا وحصل لنا عقيب فكرنا اعتقاد فعلمنا
بكون ذلك الاعتقاد علما إما أن يكون ضروريا أو نظريا والأول باطل لأن الإنسان إذا تأمل في اعتقاده في كون ذلك
الاعتقاد علما وفي اعتقاده أن الواحد نصف الاثنين وأن الشمس مضيئة والنار حارة وجد الأول أضعف من الثاني
وذلك يدل على تطرق الأضعف إلى الأول والثاني باطل لأن الكلام في ذلك الفكر الثاني كالكلام في الأول فيلزم التسلسل
وهو محال وثانيها أنا رأينا علماء تفكروا واجتهدوا وحصل لهم عقيب فكرهم اعتقاد وكانوا جازمين بأنه علم ثم
ظهر لهم أو لغيرهم أن ذلك كان جهلا فرجعوا عنه وتركوه وإذا شاهدنا ذلك في الوقت جاز أن يكون الاعتقاد الحاصل
ثانيا كذلك وعلى هذا الطريق لا يمكن الجزم بصحة شيء من العقائد المستفادة من الفكر والنظر وثالثها أن المطلوب
إن كان مشعورا به استحال طلبه لأن تحصيل الحاصل محال وإن كان غير مشعور به كان الذهن غافلا عنه والمغفول عنه
يستحيل أن يتوجه الطلب إليه ورابعها أن العلم بكون النظر مفيدا للعلم إما أن يكون ضروريا أو نظريا فإن كان ضروريا
وجب اشتراك العقلاء فيه وليس كذلك وإن كان نظريا لزم إثبات جنس الشيء بفرد من أفراده وذلك محال لأن النزاع
لما وقع في الماهية كان ذلك الفرد أيضا فيلزم إثبات الشيء بنفسه وهو محال لأنه من حيث إنه وسيلة
للإثبات وجب أن يكون معلوما قبل ومن حيث إنه مطلوب يجب أن لا يكون معلوما قبل فيلزم اجتماع النفي والإثبات
وهو محال وخامسها أن المقدمة الواحدة لا تنتج بل النتيجة مجموع المقدمتين لكن حصول المقدمتين دفعة واحدة
في الذهن محال لأنا جربنا أنفسنا فوجدنا أنا متى وجهنا الخاطر نحو معلوم استحال في ذلك الوقت توجيهه نحو معلوم آخر
وربما سلم بعضهم أن النظر في الجملة يفيد العلم لكنه يقول النظر في الإلهيات لا يفيد واحتج عليه بوجهين الأول
أن حقيقة الإله غير متصورة وإذا لم تكن الحقيقة متصورة استحال التصديق لا بثبوته ولا بثبوت صفة من صفاته
بيان الأول أن المعلوم عند البشر كونه واجب الوجود منزها عن التحيز والجهة أو كونه موصوفا بالقدرة والعلم
أما الوجوب والتنزيه فهو قيد سلبي وليست حقيقته نفس هذا السلب فلم يكن العلم بهذا السلب علما بحقيقته
وأما الموصوفية بالعلم والقدرة فهو عبارة عن انتساب ذاته إلى هذه الصفات وليست ذاته نفس هذا الانتساب
فالعلم بهذا الانتساب ليس علما بذاته بيان الثاني أن التصديق موقوف على التصور فإذا فقد التصور امتنع التصديق
لا يقال ذاته تعالى وإن لم تكن متصورة بحسب الحقيقة المخصوصة التي لها لكنها متصورة بحسب لوازمها أعني أنا نعلم أنه
شيء ما يلزمه الوجوب والتنزيه والدوام فنحكم على هذا المتصور لأنا نقول هذه الأمور المعلومة إما أن يقال إنها
نفس الذات وهو محال أو أمور خارجة عن الذات فما لم نعلم الذات لا يمكننا أن نعلم كونها موصوفة بهذه الصفات
فإن كان التصور الذي هو شرط إسناد هذه الصفات إلى ذاته هو أيضا تصورا بحسب صفات أخر فحينئذ يكون الكلام فيه
كما في الأول فيلزم التسلسل وهو محال الوجه الثاني أن أظهر الأشياء عندنا ذاتنا وحقيقتنا التي إليها نشير بقولنا
أنا ثم الناس تحيروا في ماهية المشار إليه بقولنا أنا فمنهم من يقول هو هذه البنية ومنهم من يقول هو المزاج ومنهم
من يقول بعض الأجزاء الداخلة في هذه البنية ومنهم من يقول لا داخل البدن ولا خارجه فإذا كان الحال في أظهر الأشياء
كذلك فما ظنك بأبعد الأشياء مناسبة عنا وعن أحوالنا المقام الثاني وهو أن النظر المفيد للعلم غير
مقدور لنا فقد احتجوا عليه بوجوه أحدها أن تحصيل التصورات غير مقدور لنا فالتصديقات البديهية غير مقدورة
فجميع التصديقات غير مقدورة إنما قلنا إن التصورات غير مقدورة لأن طالب تحصيلها إن كان عارفا بها استحال كونه
طالبا لها لأن الغافل عن الشيء لا يكون طالبا له فإن قيل لم لا يجوز أن يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه قلنا لأن الوجه
الذي يصدق عليه أنه معلوم غير الذي يصدق عليه أنه غير معلوم وإلا فقد صدق النفي والإثبات على الشيء الواحد
وهو محال وحينئذ نقول الوجه المعلوم استحال طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم
استحال طلبه لأن المغفول عنه لا يكون مطلوبا وإنما قلنا إن التصورات لما كانت غير كسبية استحال كون التصديقات
البديهية غير كسبية وذلك لأن عند حصول طرفي الموضوع والمحمول في الذهن من القضية البديهية إما أن يلزم
من مجرد حصولهما جزم الذهن بإسناد أحدهما إلى الآخر بالنفي والإثبات أو لا يلزم فإن لم يلزم لم تكن القضية بديهية
بل كانت مشكوكة وإن لزم كان التصديق واجب الحصول عند حصول ذينك التصورين وممتنع الحصول عند عدم

حصولهما وما يكون واجب الدوران نفيا وإثباتا مع ما لا يكون مقدورا نفيا وإثباتا وجب أن يكون أيضا كذلك
فثبت أن التصديقات البديهية غير كسبية وإنما قلنا إن هذه التصديقات لما لم تكن كسبية لم يكن شيء من
التصديقات كسبية لأن التصديق الذي لا يكون بديهيا لا بد أن يكون نظريا ولا يخلو إما أن يكون واجب اللزوم
عند حصول تلك التصديقات البديهية أو لا يكون فإن لم يكن واجب اللزوم منها لم يلزم من صدق تلك المقدمات
صدق ذلك المطلوب فلم يكن ذلك استدلالا يقينيا بل إما ظنيا أو اعتقادا تقليديا وإن كان واجبا فكانت
تلك النظريات واجبة الدوران نفيا وإثباتا مع تلك القضايا الضرورية فوجب أن لا يكون شيء من تلك النظريات
مقدورة للعبد أصلا وثانيها أن الإنسان إنما يكون قادرا على إدخال الشيء في الوجود لو كان يمكنه أن يميز ذلك المطلوب
عن غيره والعلم إنما يتميز عن الجهل بكونه مطابقا للمعلوم دون الجهل فما لم يعلم كون هذا الاعتقاد علما لا إذا علم كونه
مطابقا للمعلوم وإنما يعلم ذلك لو علم المعلوم على ما هو عليه فإذا لا يمكنه إيجاد العلم بذلك الشيء إلا إذا كان عالما بذلك
الشيء لكن ذلك محال لاستحالة تحصيل الحاصل فوجب أن لا يكون العبد ممكنا من إيجاد العلم ولا من طلبه وثالثها
أن الموجب للنظر إما ضرورة العقل أو نظره أو السمع والأول باطل لأن الضروري ما يشترك العقلاء فيه ووجوب
الفكر والنظر ليس كذلك بل كثير من العقلاء يستقبحونه ويقولون إنه في الأكثر يفضي بصاحبه إلى الجهل فوجب الاحتراز
منه والثاني أيضا باطل لأنه إن كان العلم بوجوبه يكون نظريا فحينئذ لا يمكن العلم بوجوب النظر قبل النظر فتكليفه بذلك
تكليف ما لا يطاق وأما بعد النظر فلا يمكنه النظر لأنه لا فائدة فيه والثالث باطل لأن قبل النظر لا يكون متمكنا من
معرفة وجوب النظر وبعد النظر لا يمكن إيجابه أيضا لعدم الفائدة وإذا بطلت الأقسام ثبت نفي الوجوب المقام
الثالث وهو أن بتقدير كون النظر مفيدا للعلم ومقدورا للمكلف لكنه يقبح من الله تعالى أن يأمر المكلف
به وبيانه من وجوه أحدها أن النظر يفضي في أكثر الأمر بصاحبه إلى الجهل فالمقدم عليه مقدم على أمر مفض
به غالبا إلى الجهل وما يكون كذلك يكون قبيحا فوجب أن يكون الفكر قبيحا والله تعالى لا يأمر بالقبيح وثانيها
أن الواحد منا مع ما هو عليه من النقص وضعف الخاطر وما يعتريه من الشبهات الكثيرة المتعارضة لا يجوز أن يعتمد على
عقله في التمييز بين الحق والباطل فإنا رأينا أرباب المذاهب كل واحد منهم يدعي أن الحق معه وأن الباطل مع خصمه
ثم إذا تركوا التعصب واللجاج وأنصفوا وجدوا الكلمات متعارضة وذلك يدل على عجز العقل عن إدراك هذه
الحقائق وثالثها أن مدار الدين لو كان على النظر في الدلائل لوجب أن لا يستقر الإنسان على الإيمان ساعة واحدة
لأن صاحب النظر إذا خطر بباله سؤال على مقدمة من مقدمات دليل الدين فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكا في
تلك المقدمة وإذا صار بعض مقدمات الدليل مشكوكا فيه صارت النتيجة ظنية لأن المظنون لا يفيد اليقين
فيلزم أن يخرج الإنسان في كل ساعة عن الدين بسبب ما يخطر بباله من الأسولة والمباحث ورابعها أنه اشتهر
في الألسنة أن من طلب المال بالكيمياء أفلس ومن طلب الدين بالكلام تزندق وذلك يدل على أنه لا يجوز فتح الباب
فيه المقام الرابع أن بتقدير أنه في نفسه غير قبيح ولكنا نقيم الدلالة على أن الله تعالى ورسوله ما أمروا
بذلك والذي يدل عليه أن هذه المطالب لا تخلو إما أن يكون العلم بها لا بد حاصلا ضروريا غنيا عن التعلم والاستفادة
وإما أن لا يكون كذلك بل يحتاج في تحصيلها إلى التأمل والتدبر والاستفادة والأول باطل وإلا لوجب أن
يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابرة ولا جرم أن أكثر الناس في هذا العلم فلا يمكن تحصيله في السنين المتطاولة إلا بعد
الاستعانة بالأستاذ والتصانيف وإن كان الثاني وجب أن لا يحصل ذلك العلم للإنسان إلا بعد الممارسة الشديدة
والمباحثة الكثيرة فلو كان الدين مبنيا عليه لوجب أن لا يحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بصحة إسلام الرجل إلا بعد
أن يسأله عن هذه المسائل ويجربه في معرفة هذه الدلائل على الاستقصاء ولو فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك
لاشتهر فلما لم يشتهر بل المشهور المنقول عنه بالتواتر أنه كان يحكم بإسلام من يعلم بالضرورة أنه لا يخطر بباله شيء من ذلك
علمنا أن ذلك غير معتبر في صحة الدين فإن قيل معرفة أصول الدلائل حاصلة لأكثر العقلاء إنما المحتاج إلى
التدقيق دفع الأسولة والجواب عن الشبهات وذلك غير معتبر في صحة الدلائل قلنا هذا ضعيف لأن الدليل
لا يقبل الزيادة والنقصان ألبتة وذلك لأن الدليل إذا كان مبنيا على مقدمات عشرة فإن كان الرجل جازما بجميع
تلك المقدمات كان عارفا بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها لأن الزائد على تلك العشرة إن كان معتبرا في تحقيق ذلك
الدليل بطل قولنا إن ذلك الدليل مركب من العشرة فقط وإن لم يكن معتبرا لم يكن العلم به علما بزيادة شيء في الدليل

بل يكون علما منفصلا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل الزيادة ولا يقبل النقصان ايضا لان تسعة منها لو كانت يقينية
وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحال كون المطلوب يقينيا لان المبني على الظني اولى ان يكون ظنيا فثبت بهذا ان الدليل
لا يقبل الزيادة والنقصان وبطل ببطلانه ذلك السؤال مثاله اذا راى الانسان حدوث مطر ورعد وبرق بعد
ان كان الهواء صافيا قال سبحان الله فمن الناس من يقول ذلك باطل لانه انما يكون عارفا بالله تعالى اذا عرف بالدليل ان ذلك
الحادث لا بد له من مؤثر ثم يعرف بالدليل انه يستحيل ان يكون المؤثر فيه سوى الله سبحانه وهذه المقدمة الثانية انما
يستقيم لو عرف بالدليل انه يستحيل اسناد هذا الحدوث الى الفلك والنجوم والطبيعة والعلة الموجبة فانه لو لم
يعرف بطلان ذلك بالدليل كان معتقد هذه المقدمة من غير دليل فيكون المقدمة تقليدا فيكون المبني عليها تقليديا
لا يقينيا فثبت بهذا فساد ما قلتموه **المقام الخامس** ان يقول الاشتغال بعلم الكلام بدعة والدليل
عليه القران والخبر والاجماع وقول السلف والحكم اما القران فقوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون
ذم الجدل وقال ايضا واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره قالوا فامر بالاعراض
عنهم عند خوضهم في ايات الله تعالى واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق
وقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بدين العجائز وقوله صلى الله عليه وسلم اذا ذكر القدر فامسكوا واما الاجماع فهو
انه لم يتكلم فيه الصحابة فيكون بدعة فيكون حراما اما ان الصحابة ما تكلموا فيه فظاهر لانه لم ينقل عن احد منهم
التقسيمة للاستدلال في هذه الاشياء بل كانوا من اشد الناس انكارا على من خاض فيه واذا ثبت هذا ثبت
انه بدعة وكل بدعة حرام بالاتفاق **واما الاثر** قال مالك بن انس اياكم والبدع قالوا يا ابا عبد الله وما
البدع قال اهل البدع الذين يتكلمون في اسماء الله تعالى وصفاته وكلامه ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون
وسئل سفيان عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه لان يبتلي الله احدا بكل
ذنب سوى الشرك خير له من ان يلقاه بشيء من الكلام وقال لو اوصى رجل بكتبه العلمية لاخر وكان فيها كتب الكلام لم تدخل
تلك الكتب في الوصية **اما الحكم** فهو انه لو اوصى للعلماء لا يدخل المتكلم فيه والله تعالى اعلم فهذا مجموع كلام الطاعنين
في النظر والاستدلال **الجواب** اما الشبهة التي تمسكوا بها في ان النظر لا يفيد العلم فهي فاسدة
لان الشبهة التي ذكروها ليست ضرورية بل نظرية فهم ابطلوا كل النظر ببعض انواعه وهو متناقض واما الشبهة التي تمسكوا
بها في ان النظر مقدور وهي فاسدة لانهم يحاولون في استخراج تلك الشبهة فبطل قولهم انها ليست باختيارنا واما
الشبهة التي تمسكوا بها في ان التعويل على النظر قبيح فهي متناقضة لانه يلزم منهم ان يكون ايرادهم لهذه الشبهة التي
اوردوها قبيحا واما الشبهة التي تمسكوا بها ان الرسول صلى الله عليه وسلم ما امر بذلك فهو باطل لانا بينا ان الانبياء
صلوات الله تعالى عليهم باسرهم ما جاؤا الا بالامر بالنظر والاستدلال واما قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا فهو
محمول على الجدل الباطل توفيقا بينه وبين قوله وجادلهم بالتي هي احسن واما قوله واذا رايت الذين يخوضون فجوابه
ان الخوض ليس هو النظر بل الخوض في الشيء هو اللجاج واما قوله تفكروا في الخلق فذاك انما امر به ليستفاد منه معرفة الخالق
وهو المطلوب واما قوله عليكم بدين العجائز فليس المراد الا تفويض الامور كلها الى الله تعالى والاعتماد في كل الامور على الله
عز وجل على ما قلنا واما قوله صلى الله عليه وسلم اذا ذكر القدر فامسكوا فضعيف لان النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلي
واما الاجماع فنقول ان عنيتم ان الصحابة لم يستعملوا الفاظ المتكلمين فمسلم لكنه لا يلزم منه القدح في الكلام كما انهم
لم يستعملوا الفاظ الفقهاء ولا يلزم منه القدح في الفقه البتة وان عنيتم انهم ما عرفوا الله ورسوله بالدليل فبئس
ما قلتم واما تشديد السلف على الكلام فهو محمول على اهل البدعة واما مسالة الوصية فما انه لو اوصى لمن كان عارفا
بذات الله تعالى وصفاته وافعاله وانبيائه ورسله لا يدخل فيه الفقيه لان مبنى الوصايا على العرف فهذا تمام
هذه المسالة وبالله التوفيق **المسالة الثانية** اما حقيقة العبادة فقد ذكرناها في قوله اياك نعبد واما الخلق
فحكى الازهري صاحب التهذيب عن ابن الانباري انه التقدير والتسوية احتجوا فيه بالاية والشعر والاستشهاد اما
الاية فقوله تعالى احسن الخالقين اي المقدرين وتخلقون افكا اي تقدرون كذبا واذ تخلق من الطين اي تقدر واما الشعر فهو قول زهير

ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

وقال اخر

ولا نيط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم

واما الاستشهاد فيقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالمقياس ومنه قول العرب للاحاديث التي لا يصدق بها احاديث
الخلق ومنه قوله تعالى ان هذا الا خلق الاولين والخلاق المقدار من الخير وهو خليق اي جدير كانه الذي منه الخلاق والصخرة
الخلقاء الملساء لان الملاسة استواء وفي الخشونة اختلاف ومنه اخلق الثوب لانه اذا بلي صار املس واستوى نتوه
واعوجاجه فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضي عبد الجبار الخالق فاعل على التقدير واللغة
لا تقتضي ان ذلك لا يتاتى الا من الله تعالى بل الكتاب نطق بخلافه في قوله فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين
كهيئة الطير لكنه تعالى كان يفعل الافعال لعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فاعل له الا كذلك لا جرم اختص بهذا
الاسم وقال استاذه ابو عبد الله البصري اطلاق اسم الخالق على الله تعالى محال لان التقدير والتسوية عبارة
عن الفكر والظن والحسبان وذلك في حق الله تعالى محال وقال جمهور اهل السنة والجماعة الخلق عبارة عن الايجاد
والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لا خالق الا الله ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك **المسئلة
الثالثة** اعلم انه سبحانه وتعالى لما امر بعبادة الله والامر بعبادته موقوف على معرفة وجوده ولما لم يكن العلم
بوجوده ضروريا بل استدلاليا لا جرم اورد هاهنا ما يدل على وجوده واعلم انا بينا في الكتب العقلية ان الطريق
على اثباته سبحانه وتعالى اما الامكان واما الحدوث واما مجموعهما وكل ذلك اما في الجواهر او في الاعراض فيكون
مجموع الطرق الدالة على وجوده سبحانه ستة لا مزيد عليه **احدها** الاستدلال بامكان الذوات واليه
الاشارة بقوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء وبقوله حكاية عن ابراهيم فانهم عدو لي الا رب العالمين وبقوله
وان الى ربك المنتهى وقوله قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ففروا الى الله الا بذكر الله تطمئن القلوب **وثانيها**
الاستدلال بامكان الصفات واليه الاشارة بقوله خلق السموات والارض وبقوله الذي جعل
لكم الارض فراشا والسماء بناء على ما سياتي تقريره **وثالثها** الاستدلال بحدوث الاجسام واليه الاشارة بقول
ابراهيم صلوات الله تعالى عليه لا احب الافلين **ورابعها** الاستدلال بحدوث الاعراض وهذه الطريقة
اقرب الطرق الى افهام الخلق وذلك محصور في امرين دلائل الانفس ودلائل الافاق والكتب الالهية في الاكثر مشتمل
على هذين البابين والله تعالى جمع هاهنا بين هذين الوجهين اما دلائل الانفس فهو ان كل احد يعلم بالضرورة انه ما كان موجودا
قبل ذلك وانه صار الان موجودا وان كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من موجد وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا
الابوان ولا سائر الناس لان عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلا بد من موجد يخالف هذه الموجودات
حتى يصح منه ايجاد هذه الاشخاص الا ان للقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المؤثر طبايع الفصول والافلاك
والنجوم ولما كان هذا السؤال محتملا ذكر الله تعالى عقيبه ما يدل على افتقار هذه الاشياء الى المحدث والموجد وهو قوله
الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وهو المراد من دلائل الافاق ويندرج فيها كل ما يوجد في تغيرات احوال العالم
من الرعد والبرق والرياح والسحاب واختلاف الفصول وحاصلها يرجع الى الاجسام الفلكية والاجسام العنصرية
مشتركة في الجسمية فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والاشكال والاحياز لا يمكن ان يكون للجسمية ولا لشيء
من لوازمها والا وجب اشتراك الكل في تلك الصفات فلا بد ان يكون لامر منفصل وذلك الامر ان كان جسما عاد البحث في
انه لم اختص بتلك المؤثرية من بين تلك الاجسام وان لم يكن جسما فاما ان يكون موجبا او مختارا والاول باطل والا لم يكن
اختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات اولى من العكس فلا بد ان يكون قادرا فثبت بهذه الدلالة افتقار جميع الاجسام
الى مؤثر قادر ليس بجسم ولا جسماني وعند هذا ظهر ان الاستدلال بحدوث الاعراض على وجود الصانع لا يمكن الا بعد
الاستعانة بامكان الاعراض والصفات اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى انما خص هذا النوع من الدلالة بالايراد
في اول كتابه لوجهين الاول ان هذا الطريق لما كان اقرب الطرق الى الافهام واشدها التصاقا بالعقول
وكانت الادلة المذكورة في القران يجب ان يكون ابعدها عن الدقة واقربها الى الافهام لينتفع به كل احد من الخواص والعوام لا جرم
ذكره الله تعالى في اول كتابه ذلك الثاني انه ليس الغرض من الدلائل القرانية المجادلة بل الغرض منها تحصيل العقائد
الحقة في القلوب وهذا النوع من الاستدلال اقوى من سائر الطرق في هذا الباب لان هذا النوع من الدلائل كما يفيد
العلم بوجود الخالق فهي تذكر نعم الخالق علينا فان الوجود والحياة من النعم العظيمة علينا وتذكر النعم مما يوجب المحبة وترك
المنازعة وحصول الانقياد فلهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الادلة اولى من سائر الانواع **واعلم** ان للسلف
طرقا لطيفة في هذا الباب **احدها** يروى ان بعض الزنادقة انكر الصانع عند جعفر الصادق فقال جعفر هل ركبت البحر

قال الغرق. قال هل رأيت أهوالاً؟ قال بلى هاجت يوماً رياح هائلة فكسرت السفن وغرقت الملاحون فتعلقت أنا ببعض ألواحها ثم ذهب عني ذلك اللوح فإذا أنا مدفوع في تلاطم الأمواج حتى دفعت إلى الساحل. فقال جعفر قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ثم على اللوح حتى ينجيك فلما ذهبت هذه الأشياء عنك هل أسلمت نفسك للهلاك أم كنت ترجو السلامة بعد؟ قال بل رجوت السلامة. قال ممن ترجوها؟ فسكت الرجل فقال جعفر إن الصانع هو الذي كنت ترجوه في ذلك الوقت وهو الذي أنجاك من الغرق فأسلم الرجل على يده. **وثانيها** جاء في كتاب ديانات العرب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمران بن الحصين كم لك من إله؟ قال عشرة. قال فمن لغمك وكربك ودفع الأمر العظيم إذا نزل بك من جملتهم؟ قال الله تعالى. قال عليه الصلاة والسلام ما لك من إله إلا الله. **وثالثها** كان أبو حنيفة رحمه الله سيفاً على الدهرية وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه فبينما هو يوماً في مسجده قاعد إذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهموا بقتله فقال لهم أجيبوني عن مسألة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا له هات. فقال ما تقولون في رجل يقول لكم إني رأيت سفينة مشحونة بالأحمال مملوءة من الأثقال قد احتوشها في لجة البحر أمواج متلاطمة ورياح مختلفة وهي من بينها تجري مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا متعهد يدفعها هل يجوز ذلك في العقل؟ قالوا لا هذا شيء لا يقبله العقل. فقال أبو حنيفة يا سبحان الله إذا لم يجز في العقل سفينة تجري في البحر مستوية من غير متعهد يدفعها ولا مجر فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها وتغير أعمالها وسعة أطرافها وتباين أكنافها من غير صانع ومن غير حافظ فبكوا جميعاً وقالوا صدقت فأغمدوا سيوفهم وتابوا. **ورابعها** سألوا الشافعي رضي الله تعالى عنه ما الدليل على وجود الصانع؟ فقال ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم؟ قالوا نعم. قال فتأكلها دودة القز فيخرج منها الإبريسم والنحل فيخرج منها العسل والشاة فيخرج منها البعر ويأكلها الظباء فيخرج من نوافجها المسك فمن الذي جعلها كذلك مع أن الطبع واحد؟ فاستحسنوا منه ذلك وآمنوا على يديه وكانوا سبعة عشر. **وخامسها** سئل أبو حنيفة مرة أخرى فتمسك بأن الوالد يريد الذكر فيكون أنثى وبالعكس فيدل على الصانع. **وسادسها** تمسك أحمد بن حنبل بقلعة حصينة ملساء لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الإبريز ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع بصير فلا بد من الفاعل. عنى بالقلعة البيضة وبالحيوان الفرخ. **وسابعها** سأل هرون الرشيد مالكاً عن ذلك فاستدل باختلاف الأصوات وتردد النغمات وتفاوت اللغات. **وثامنها** سئل أبو نواس عنه فقال

تأمل في نبات الأرض وانظر • إلى آثار ما صنع المليك •
على قضب الزبرجد شاهدات • بأن الله ليس له شريك •

وتاسعها سئل أعرابي عن الدليل فقال البعرة تدل على البعير وآثار الأقدام على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبحار ذات أمواج أما تدل على العليم القدير. **وعاشرها** قيل لطبيب بم عرفت ربك قال بإهليلج مجفف أطلق ولعاب ملين أمسك. وقال آخر عرفته بنحلة بأحد طرفيها تعسل والأخرى تلسع والعسل مقلوب اللسع. **وحادي عاشرها** حكم الدهرية في قوله ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين. **المسألة الرابعة** قال القاضي الفائدة في قوله الذي خلقكم أن العبادة لا تستحق إلا بذلك فلما ألزم عبادة ربه ما له ولأجله تلزم العبادة. فإن قيل فما الفائدة في قوله والذين من قبلكم وخلق الله من قبلهم لا يقتضي وجوب العبادة عليهم قلنا الجواب من وجهين **الأول** أن الأمر وإن كان على ما ذكرت ولكن علمهم بأن الله تعالى خلقهم كعلمهم بأنه تعالى خلق من قبلهم لأن طريقة العلم بذلك واحدة. **الثاني** أن من قبلهم كالأصول لهم وخلق الأصول يجري مجرى الإنعام على الفروع فكأنه تعالى يذكرهم عظيم إنعامه عليهم كأنه قال إنما أنعمت عليك حين وجدت بل كنت منعماً قبل أن وجدت بألوف سنين بسبب أني كنت خالقاً لأصولك وآبائك. **المسألة الخامسة** في قوله تعالى لعلكم تتقون. **البحث الأول** أن كلمة لعل للترجي والإشفاق تقول لعل زيداً يكرمني وقال تعالى لعله يتذكر أو يخشى لعل الساعة قريب ألا ترى إلى قوله والذين آمنوا مشفقون منها والترجي والإشفاق لا يحصل إلا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله تعالى محال فلا بد فيه من التأويل وهو من وجوه. **أحدها** أن معنى لعل راجع إلى العباد لا إلى الله تعالى فقوله لعله يتذكر أو يخشى أي اذهبا أنتما على رجائكما وطمعكما في إيمانه ثم الله تعالى عالم بما يؤول إليه أمره. **وثانيها** أن من عادة الملوك والعظماء أن يقتصروا في مواعيدهم التي يوطنون أنفسهم على إنجازها على أن يقولوا لعل وعسى ونحوهما من الكلمات أو يظفر منهم بالرمزة أو الابتسامة أو النظرة الحلوة فإذا عثر

على شيء من ذلك لم يبق للطالب شك في الفوز بالمطلوب فعلى هذا الطريق ورد لفظ لعل في كلام الله تعالى. **وثالثها** ما قيل أن لعل بمعنى كي. قال صاحب الكشاف ولعل لا يكون بمعنى كي ولكن كلمة لعل للإطماع والكريم الرحيم إذا أطمع فعل ما يطمع لا محالة فجرى إطماعه مجرى وعده المحتوم فلهذا السبب قيل لعل في كلام الله تعالى بمعنى كي. **ورابعها** أنه تعالى فعل بالمكلفين ما لو فعله غيره لاقتضى رجاء حصول المقصود لأنه تعالى لما أعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وأزاح أعذارهم فكل من فعل بغيره ذلك فإنه يرجو منه حصول المقصود فالمراد من لفظة لعل ما لو فعله غيره لكان موجباً للرجاء. **وخامسها** قال القفال لعل مأخوذ من تكرر الشيء كقولهم عللاً بعد نهل واللام فيها هي لام التأكيد كاللام التي تدخل في لقد فأصل لعل عل لأنهم يقولون علك أن تفعل كذا أي لعلك وإذا كانت حقيقتها التكرير والتأكيد كان قول القائل افعل كذا لعلك تظفر بحاجتك معناه افعله فإن فعلك له يؤكد طلبك له ويقويك عليه. **البحث الثاني** أن للقائل أن يقول إذا كانت العبادة تقوى فقوله اعبدوا ربكم لعلكم تتقون جار مجرى قوله اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون أو اعبدوا ربكم لعلكم تتقون. والجواب من وجهين **الأول** لا نسلم أن العبادة نفس التقوى بل العبادة فعل يحصل به التقوى لأن الاتقاء هو الاحتراز عن المضار والعبادة فعل المأمور به ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز عن المضار بل يوجب الاحتراز فكأنه تعالى قال اعبدوا ربكم لتحترزوا به عن عقابه وإذا قيل في نفس الفعل إنه اتقاء فذلك مجاز لأن الاتقاء غير ما يحصل به الاتقاء لكن لاتصال أحد الأمرين بالآخر أجري اسمه عليه. **الثاني** أنه تعالى إنما خلق المكلفين لكي يتقوا ويطيعوا على ما قال وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون فكأنه تعالى أمر بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا الغرض وهذا التأويل لا يليق بأصول المعتزلة. **المسألة السادسة** قرأ أبو عمرو وخلقكم بالإدغام وقرأ أبو السميفع وخلق من قبلكم وقرأ زيد بن علي والذين من قبلكم. قال صاحب الكشاف الوجه فيه أنه أقحم الموصول الثاني بين الأول وصلته تأكيداً كما أقحم جرير في قوله يا تيم تيم عدي لا أبا لكم تيماً الثاني بين الأول وما أضيف إليه. أما قوله تعالى الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء إلى آخر الآية ففيه مسائل. **المسألة الأولى** لفظ الذي وهو موصول مع صلته إما أن يكون في محل النصب وصفاً للذي خلقكم أو على المدح والتعظيم وإما أن يكون رفعاً على الابتداء وفيه ما في النصب من المدح. **المسألة الثانية** الذي كلمة موضوعة للإشارة إلى المفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة كقولك ذهب الرجل الذي أبوه منطلق فأبوه منطلق قضية معلومة فإذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية المعلومة أدخلت عليه الذي وهو تحقيق قولهم إنه مستعمل لوصف المعارف بالجمل إذا ثبت هذا فقوله الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء يقتضي كونهم عالمين بوجود شيء جعل الأرض فراشاً والسماء بناء وذلك تحقيق قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله. **المسألة الثالثة** أن الله تعالى ذكر ها هنا خمسة أنواع من الدلائل اثنين من الأنفس وثلاثة من الآفاق فبدأ أولاً بقوله خلقكم وثانياً بالآباء والأمهات وهو قوله والذين من قبلكم وثالثها كون الأرض فراشاً ورابعاً كون السماء بناء وخامساً بالأمور الحاصلة من مجموع السماء والأرض وهو قوله وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم ولهذا الترتيب أسباب. **الأول** أن أقرب الأشياء إلى الإنسان نفسه وعلم الإنسان بأحوال نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره وإذا كان الغرض من الاستدلال إفادة العلم فكل ما كان أظهر دلالة كان أقوى إفادة وكان أولى بالذكر فلهذا السبب قدم نفس الإنسان ثم ثناه بآبائه وأمهاته ثم ثلث بالأرض لأن الأرض أقرب إلى الإنسان من السماء والإنسان أعرف بحال الأرض منه بأحوال السماء وإنما قدم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لأن ذلك كالأمر المتولد من السماء والأرض والأثر متأخر عن المؤثر فلهذا السبب أخر الله تعالى ذكره عن ذكر الأرض والسماء. **الثاني** وهو أن خلق المكلفين أحياء قادرين أصل لجميع النعم وأما خلق الأرض والسماء والماء فذاك إنما ينتفع به بشرط حصول الخلق والحياة والقدرة والشهوة فلا جرم قدم ذكر الأصول على الفروع. **الثالث** أن كل ما في السماء والأرض من دلائل الصانع فهو حاصل في الإنسان وحصل في الإنسان من الدلائل ما لم يحصل فيهما لأن الإنسان حصل فيه الحياة والقدرة والشهوة والعقل وكل ذلك ما لا يقدر عليه إلا الله تعالى فلما كانت وجوه الدلالة ها هنا أتم كان أولى بالتقديم. واعلم أنا لما ذكرنا السبب في الترتيب فلنذكر ما في كل واحد من هذه الثلاثة من المنافع. **المسألة الرابعة** أنه سبحانه وتعالى ذكر ها هنا أنه جعل الأرض فراشاً ونظيره قوله أمن جعل الأرض قراراً وجعل خلالها أنهاراً وقوله الذي جعل لكم الأرض مهاداً. واعلم أن كون الأرض فراشاً مشروط بأمور. **الأول** كونها ساكنة وذلك لأنها لو كانت متحركة

كانت حركتها اما بالاستقامة او بالاستدارة فان كانت بالاستقامة لما كانت فراشا لنا على الاطلاق لان من طفر من
موضع عال كان يجب ان لا يصل الى الارض لان الارض هاوية وذلك الانسان هاو والارض اثقل من الانسان والثقيلان
اذا نزلا كان اثقلهما اسرعهما والابطا لا يلحق الاسرع فكان يجب ان لا يصل الانسان الى الارض فثبت انها لو كانت هاوية
لما كانت فراشا اما لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل انتفاعنا بها لان حركة الارض مثلا اذا كانت الى المشرق والانسان
كان يريد ان يتحرك الى المغرب ولا شك ان حركة الارض اسرع فكان يجب ان يبقى الانسان على مكانه وان لا يمكنه الوصول
الى حيث يريد فلما امكنه ذلك علمنا ان الارض غير متحركة لا بالاستدارة ولا بالاستقامة فهي ساكنة ثم اختلفوا في
سبب ذلك السكون على وجوه **احدها** ان الارض لا نهاية لها من جانب السفل واذا كانت كذلك لم يكن لها مهبط
فلا مستقر وهذا فاسد لما ثبت بالدليل تناهي الاجسام **وثانيها** الذين سلموا تناهي الاجسام قالوا الارض ليس
بكرة بل هي كنصف كرة وحدبتها فوق وسطحها اسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ومن شان الثقيل اذا
انبسط ان يندعم على الماء والهواء مثل الرصاصة فانها اذا انبسطت طفت على الماء وان جمعت رسبت وهذا باطل
من وجهين **الاول** ان البحث عن سبب وقوف الماء والهواء كالبحث عن سبب وقوف الارض **الثاني**
لم صار ذلك الجانب من الارض منبسطا حتى وقف على الماء وصار هذا الجانب متحدبا **وثالثها** الذين قالوا سبب
سكون الارض جذب الفلك لها من كل الجوانب فلم يكن انجذابها الى بعض المواضع اولى من بعض فبقي في الوسط وهذا باطل
لوجهين **الاول** ان الاصغر اسرع انجذابا من الاكبر فما بال المدرة لا تنجذب الى الفلك **الثاني**
الاقرب اولى بالانجذاب فالمدرة المقذوفة الى فوق اولى بالانجذاب فكان يجب ان لا يعود **ورابعها** قول من جعل
سبب سكونها دفع الفلك لها من كل الجوانب كما اذا جعل شي من التراب في قنينة ثم اديرت القنينة على قطبها
ادارة سريعة فانه يقف التراب في وسطها لتساوي الدفع من كل الجوانب وهذا ايضا باطل من وجوه خمسة **الاول**
الدفع اذا بلغ في القوة الى هذا الحد فلم لا يحس به الواحد منا **الثاني** ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة السحب والرياح
الى جهة بعينها **الثالث** ما باله لم يجعل انتقالنا الى المغرب اسرع من انتقالنا الى المشرق **الرابع** يجب ان يكون
الثقيل كلما كان اعظم ان يكون حركته ابطا لان اندفاع الاعظم من الدافع القاسر ابطا من اندفاع الاصغر **الخامس**
يجب ان يكون حركة الثقيل النازل من الابتدا اسرع من حركته عند الانتها لانه عند الابتدا ابعد من الفلك **وخامسها**
ان الارض تطلب بالطبع وسط الفلك وهو قول ارسطاطاليس وجمهور اتباعه وهذا ايضا ضعيف لان الاجسام متساوية
في الجسمية فاختصاص البعض بالصفة التي لاجلها تطلب تلك الحالة لا بد ان يكون جائزا فيفتقر فيه الى الفاعل المختار
وسادسها قال ابو هاشم النصف الاسفل من الارض فيه اعتمادات صاعدة والنصف الاعلى فيه اعتمادات هابطة
فتتدافع الاعتمادات فيلزم الوقوف والسوال ان اختصاص كل واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن الا بالفاعل
المختار فثبت بما ذكرنا ان سكون الارض ليس الا من الله تعالى وعند هذا نقول انظر الى الارض لتعرف انها مستقرة
بلا علاقة فوقها ولا دعامة تحتها اما انه لا علاقة فوقها فمشاهد على انها لو كانت معلقة بعلاقة لكانت تلك العلاقة
محتاجة الى علاقة اخرى لا الى نهاية وبهذا الوجه ثبت انه لا دعامة تحتها فعلمنا انه لا بد من ممسك يمسكها بقدرته
واختياره فلهذا قال تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده
الشرط الثاني في كون الارض فراشا ان لا تكون في غاية الصلابة كالحجر فان النوم عليه والمشي عليه مما يولم
البدن وايضا فلو كانت الارض من الذهب لتعذرت الزراعة عليها ولا يمكن اتخاذ الابنية ولتعذر حفرها وتركيبها
لما يراد وان لا تكون في غاية اللين كالماء الذي تغوص فيه الرجل **الشرط الثالث** ان لا تكون في غاية اللطافة
والشفافية فان الشفاف لا يستقر النور عليه وما كان كذلك فانه لا يتسخن من الكواكب والشمس فكان يبرد جدا
فجعل الله تعالى لونه اغبر ليستقر النور عليه ويتسخن فيصلح ان يكون فراشا للحيوانات **الشرط الرابع** ان يكون
بارزا من الماء لان طبع الارض ان يكون غائصا في الماء فكان يجب ان يكون البحار محيطة بالارض ولو كانت كذلك لم تكن فراشا
فقلب الله تعالى طبيعة الارض واخرج بعض جوانبها من المياه كالجزيرة البارزة حتى صلحت ان تكون فراشا لنا ومن الناس
من زعم ان الشرط في كون الارض فراشا ان لا تكون كرة فاستدل بهذه الاية على ان الارض ليست كرة وهذا بعيد جدا
لان الكرة اذا عظمت جدا كانت القطعة منها كالسطح في امكان الاستقرار عليه والذي يزيده تقريرا ان الجبال اوتاد الارض
ثم يمكن الاستقرار عليها فهاهنا اولى **المسالة الخامسة** في سائر منافع الارض وصفاتها فالمنفعة الاولى

الاشياء المتولدة فيها من المعادن والنبات والحيوان والاثار العلوية والسفلية ولا يعلم تفاصيلها الا الله تعالى
الثانية ان يخمر الرطب به فيحصل التماسك في ابدان المركبات **الثالثة** اختلاف بقاع الارض فمنها ارض رخوة وصلبة
ورملية وسبخة وحرة وهي قوله تعالى وفي الارض قطع متجاورات وقال والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي
خبث لا يخرج الا نكدا **والرابعة** اختلاف الوانها فابيض واحمر واسود ورمادي اللون واغبر على ما قال تعالى ومن
الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود **الخامسة** انصداعها بالنبات ومنه قوله تعالى والارض
ذات الصدع **والسادسة** كونها جاذبة للماء المنزل من السماء واليه الاشارة بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء
بقدر فاسكناه في الارض وانا على ذهاب به لقادرون وقوله تعالى قل ارايتم ان اصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم بماء معين
السابعة العيون والانهار العظام التي فيها واليه الاشارة بقوله وجعل فيها رواسي وانهارا **الثامنة**
ما فيها من المعادن والفلزات واليه الاشارة بقوله والارض مددناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل شي موزون
ثم بين ذلك تمام البيان فقال وان من شي الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم **التاسعة** الخب
الذي يخرجه الارض من الحب والنوى وقال يخرج الخب في السموات والارض ثم ان الارض لها طبع الكرم لانك تدفع اليها حبة
واحدة وهي تدفع اليك سبع ماية حبة كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة ماية حبة **العاشرة** حياتها بعد
موتها قال الله تعالى اولم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زرعا وقال واية لهم الارض الميتة احييناها واخرجنا منها
الحادية عشر ما فيها من الدواب المختلفة الالوان والصور والخلق واليه الاشارة بقوله خلق السموات بغير عمد ترونها
والقى في الارض رواسي ان تميد بكم وبث فيها من كل دابة **الثانية عشر** ما فيها من النبات المختلفة الوانه وانواعه
ومنافعه واليه الاشارة بقوله وانبتنا فيها من كل زوج بهيج فاختلاف الوانها دلالة واختلاف طعومها دلالة واختلاف
روائحها دلالة فمنها قوت البشر ومنها قوت البهائم كما قال كلوا وارعوا انعامكم اما مطعوم البشر فمنها الطعام ومنها
الادام ومنها الدواء ومنها الفاكهة ومنها الانواع المختلفة في الحلاوة والحموضة قال الله تعالى وقدر فيها اقواتها في
اربعة ايام وايضا فمنها كسوة البشر لان الكسوة اما نباتية وهي القطن والكتان واما حيوانية وهي الشعر والصوف
والابريسم والجلود وهي من الحيوانات التي بثها الله تعالى في الارض فالمطعوم من الارض والملبوس من الارض ثم قال تعالى
ويخلق ما لا تعلمون وفيه اشارة الى منافع كثيرة لا نعلمها نحن والله تعالى عالم بها فانه سبحانه وتعالى جعل الارض
ساترة لفضائحك بعد مماتك فقال وجعل الارض كفاتا احياء وامواتا منها خلقناكم وفيها نعيدكم ثم انه سبحانه
وتعالى جمع هذه المنافع العظيمة للسماء والارض فقال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه **الثالثة عشر**
ما فيها من الاحجار المختلفة ففي صغارها ما يصلح للزينة فيجعل فصوص الخواتم وفي كبارها ما كبرته وانظر الى الياقوت
الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحجر وقلة النفع بهذا الشريف **الرابعة عشر** ما اودع الله
تعالى فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تامل فان البشر استخرجوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة
واستخرجوا السمكة من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج الهواء ثم عجزوا عن ايجاد الذهب والفضة والسبب فيه انه لا فائدة
في وجودهما الا الثمنية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة فالقادر على ايجادهما يبطل هذه الحكمة فلذلك ضرب الله
دونهما بابا مسدودا اظهارا لهذه الحكمة وابقاء لهذه النعمة وكذلك فان ما لا مضرة على الخلق فيه مكنهم منه
فصاروا متمكنين من اتخاذ الشبه من النحاس والزجاج من الرمل واذا تامل العاقل في هذه اللطائف والعجائب اضطر
الى الافتقار من هذه التدابير الى صانع حكيم مقدر عليم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا **الخامسة
عشر** كثرة ما يوجد على الجبال والارض من الاشجار التي تصلح للبناء والسقف ثم الحطب وما اشد الحاجة في الخبز والطبخ
وقد نبه الله تعالى على دلائل الارض ومنافعها بالفاظ لا يتبلغها البلغاء ويعجز عنها الفصحاء فقال وهو الذي مد الارض
وجعل فيها رواسي وانهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين واما الانهار فمنها العظيمة كالنيل وجيحون والفرات
ومنها الصغار وهي كثيرة فكلها تحمل مياها عذبة للسقي والزراعة وسائر الفوائد **المسالة السادسة**
في ان السماء افضل ام الارض قال بعضهم السماء افضل لوجوه **احدها** ان السماء متعبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله
فيها **وثانيها** لما اتى ادم عليه السلام في الجنة بتلك المعصية قيل له اهبط من الجنة وقال الله تعالى لا يسكن في جواري
من عصاني **وثالثها** قوله تعالى وجعلنا السماء سقفا محفوظا وقوله تعالى تبارك الذي جعل في السماء بروجا ولم
يذكر في الارض مثل ذلك **ورابعها** في اكثر الامر ورد السماء مقدما على الارض في الذكر وقال ـــــ لنوك

بل الارض افضل لوجوه **أحدها** انه تعالى وصف بقاعا من الارض بالبركة **وثانيها** قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس
للذي ببكة مباركا وهدى **وثالثها** قوله تعالى في البقعة المباركة من الشجرة **ورابعها** قوله تعالى سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله **وخامسها** وصف ارض الشام بالبركة فقال مشارق الارض
ومغاربها التي باركنا فيها **وسادسها** وصف جملة الارض بالبركة فقال تعالى قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض الى
قوله وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها فان قيل فاي بركة في الفلوات الخالية والمفاوز المهلكة قلنا انها مساكن
الوحوش ومرعاها وانها مساكن الناس اذا احتاجوا اليها فلهذه البركات قال تعالى ايات للموقنين وهذه الايات وان كانت
حاصلة لغير الموقنين لكن لما لم ينتفع بها الا الموقنون جعلها ايات الموقنين تشريفا كما قال هدى للمتقين **وسابعها**
انه سبحانه وتعالى خلق الانبيا المكرمين من الارض على ما قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم ولم يخلق من السموات شيا لانه تعالى
قال وجعلنا السما سقفا محفوظا **وثامنها** ان الله تعالى اكرم نبيه صلى الله عليه وسلم فجعل الارض كلها مسجدا له
وجعل ترابها له طهورا اما قوله والسما بناء ففيه مسايل **المسالة الاولى** انه تعالى ذكر امر السموات
والارض في مواضع ولا شك ان اكثار الله تعالى من ذكر السموات والارض يدل على عظم شانهما وعلى ان له سبحانه وتعالى
فيهما اسرارا عظيمة وحكما بالغة لا يصل اليها افهام الخلق ولا عقولهم **المسالة الثانية** في فضايل السما وهي من
وجوه **الاول** ان الله تعالى زينها بسبعة اشيا بالمصابيح ولقد زينا السما الدنيا بمصابيح وبالقمر وجعل
القمر فيهن نورا وبالشمس وجعل الشمس سراجا وبالعرش وهو رب العرش العظيم وبالكرسي وسع كرسيه السموات
والارض وباللوح في لوح محفوظ وبالقلم ن والقلم وما يسطرون **فهذه** سبعة ثلاثة منها ظاهرة واربعة
خفية ثبتت بالدلايل السمعية من الايات والاخبار **الثاني** انه تعالى سمى السموات بثمانية على عظم شانها سما
وسقفا محفوظا وسبعا طباقا وسبعا شدادا ثم ذكر عاقبة امرها فقال واذا السما فرجت واذا السما كشطت يوم نطوي
السما وتكون السما كالمهل وتمور السما مورا فكانت وردة كالدهان وذكر مبداها في اثنتين فقال ثم استوى الى السما
وهي دخان وقال اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما فهذا الاستقصا الشديد في كيفية
حدوثها وفنايها يدل على انه سبحانه وتعالى خلقها لحكمة بالغة على ما قال تعالى وما خلقنا السما والارض وما بينهما
باطلا ذلك ظن الذين كفروا **الثالث** انه تعالى جعل السما قبلة الدعا فالايدي ترفع اليها والوجوه تتوجه
نحوها وهي منزل الانوار ومحل الضيا والصفا والطهارة والعصمة عن الخلل والفساد **والرابع** قال بعضهم السموات
والارضون على صفتين فالسموات مؤثرة غير متاثرة والارض متاثرة غير مؤثرة والمؤثر اشرف من القابل فلهذا
السبب قدم ذكر السما على الارض في الاكثر وايضا ففي اكثر الامور ذكر السموات بلفظ الجمع والارض بلفظ الواحد فانه لا بد
من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الاتصالات المختلفة الكواكب وتغير مطارح الشعاعات واما الارض فقابلة
فكانت الارض الواحدة كافية **الخامس** ذكر في لون السما وما فيه من صواب له فقال ان هذا اللون اشد الالوان موافقة
للبصر وتقوية له حتى ان الاطبا يامرون من اصابه وجع العين بالنظر الى الزرقة فانظر كيف جعل الله تعالى اديم السما
ملونا بهذا اللون الازرق لينتفع بها الابصار الناظرة اليها فهو سبحانه وتعالى جعل لونها انفع الالوان وهو المستنير
وشكلها افضل الاشكال وهو المستدير ولهذا قال تعالى اولم ينظروا الى السما فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما
لها من فروج يعني وما فيها فصول ولو كان سقفا غير محيط بالارض لكانت الفروج حاصلة **المسالة الثالثة**
في فضايل السما ببيان فضايل ما فيها وهي الشمس والقمر والنجوم اما الشمس فتفكر في طلوعها وغروبها فلولا ذلك
لبطل امر العالم كله فكيف كان الناس يسعون في معايشهم بالمنفعة في طلوع الشمس ظاهرة ولكن تامل النفع فلولا
غروبها لم يكن للناس هدو ولا قرار مع احتياجهم الى الهدو والقرار لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة
وتنفيذ الغذا الى الاعضا على ما قال وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا وايضا فلولا الغروب
لكان الحرص يحملهم على المداومة على العمل على ما قال وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا والثالث انه لولا الغروب
لكانت الارض تحمى لشروق الشمس عليها حتى تحرق ما عليها من حيوان وتهلك ما عليها من نبات على ما قال تعالى الم تر الى ربك
كيف مد الظل ولو شا لجعله ساكنا فصارت الشمس لحكمة الحق سبحانه تطلع في وقت وتغيب في وقت بمنزلة سراج
يرفع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم فيستقروا ويستريحوا فصارت النور والظلمة على تضادهما متعاونين
متظاهرين على ما فيه صلاح العالم هذا كله في طلوع الشمس وغروبها اما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله تعالى

سببا لاقامة الفصول الاربعة ففي الشتا تغور الحرارة في الشجر والنبات ويتولد منه مواد الثمار ويستلطف الهواء
ويكثر السحاب والمطر ويقوى ابدان الحيوانات بسبب اختفا الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع تتحرك الطبايع
وتظهر المواد المتولدة في الشتا فيطلع النبات وينور الشجر ويهيج الحيوانات للسفاد وفي الصيف يحتدم الهوا فينضج
الثمار وتحلل فضول الابدان ويجف وجه الارض ويتهيا للبنا والعمارة وفي الخريف يظهر اليبس والبرد فتنتقل الابدان
قليلا قليلا الى الشتاء فانه ان وقع الانتقال دفعة واحدة هلكت الابدان وفسدت واما حركة الشمس فاما في
منافعها فانها لو كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت السخونة في ذلك الموضع واشتد البرد في ساير المواضع
لكنها تطلع في اول النهار من المشرق فيقع على ما يحاذيها من وجه المغرب ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة
حتى تنتهي الى الغروب فتشرق على الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف الا وياخذ حظا من شعاع الشمس وايضا
كان الله تعالى يقول لو وقعت من جانب الشرق كالغني قد رفع بناء على كوة الفقير وكان لا يصل النور الى الفقير لكنه تعالى يقول
ان كان للغني منعه نور الشمس فانا ادير الفلك وادبرها عليه حتى يجد الفقير نصيبه واما منافع ميلها في حركتها عن خط الاستوا
فنقول لو لم يكن للكواكب حركة للميل لكان التاثير مخصوصا في بقعة واحدة فكان ساير الجوانب يخلو عن المنافع الحاصلة
منه وكان الذي يقرب منه متشابه الاحوال وكانت القوة هناك لكيفية واحدة فان كانت حارة افنت الرطوبات
فاحالتها كلها الى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون الموضع المحاذي لممر الكواكب على كيفية وخط ما لا يحاذيه على كيفية
اخرى وخط المتوسط بينهما كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء دايم يكون منه الفجاجة وفي موضع اخر
صيف دايم يوجب الاحراق وفي موضع اخر ربيع او خريف لا يتم فيه النضج ولو لم يكن عودات متتالية وكانت
الكواكب تتحرك بطنا وظهرا لكان الميل قليل المنفعة وكان التاثير شديد الافراط وكان يعرض قريبا مما لو لم
يكن ميل ولو كانت الكواكب اسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وما تمت فاما اذا كانت هناك ميل يحفظ الحركة من
جهة مدة ثم ينتقل الى جهة اخرى بمقدار الحاجة ويبقى في كل جهة برهة من الدهر تم بذلك تاثيره وكثرة منفعته
فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقدرة الغير متناهية واما كيفية ارتباط الكواكب بها فهذا كله هو الكلام
في الشمس اما القمر وهو المسمى باية الليل فاعلم ان الله سبحانه وتعالى جعل طلوعه وغيبته مصلحة وجعل طلوعه في وقت
وغروبه في وقت اخر مصلحة اما غروبه ففيه نفع لمن هرب من عدوه فيستره الليل ويخفيه فلا يلحقه طالب فينجو
ولولا الظلام لادركه العدو وهو المراد **بقول المتنبي**

وكم لظلام الليل عندي من يد • تخبر ان المانوية تكذب •

واما طلوعه ففيه نفع لمن ضل عنه شي اخفاه الظلام اظهره القمر **ومن الحكايات** ان اعرابيا نام عن جمله
ليلا ففقده فلما طلع القمر وجده فنظر الى القمر وقال ان الله تعالى صورك ونورك وعلى البروج دورك فاذا شاء نورك
واذا شاء كورك فلا اعلم ماذا اساله لك ولان اهديت الى سرورا فقد اهدى الله اليك نورا

ثم انشا يقول

• ماذا اقول وقولي فيك ذو حصر • وقد كفيتني التفصيل والجملا •
• ان قلت لا زلت مرفوعا فانت كذا • او قلت زانك ربي فهو قد فعلا •

ولقد كان في العرب من يذم القمر ويقول القمر يقرب الاجل ويفضح السارق ويدرك الهارب ويهتك العاشق ويبلي الكتان
ويهرم الشاب وينسي ذكر الاحباب ويقرب الدين ويدني الحين وكان فيهم ايضا من يفضل القمر على الشمس من وجهين
احدهما ان القمر مذكر والشمس مؤنث لكن المتنبي طعن فيه **بقوله**

• فلا التانيث لاسم الشمس عيب • ولا التذكير فخر للهلال •

وثانيها انهم قالوا القمران فجعلوا الشمس تابعة للقمر ومنهم من فضل الشمس على القمر بان الله تعالى قدمها على القمر
في قوله والشمس والقمر بحسبان والشمس وضحاها والقمر اذا تلاها الا ان هذه الحجة منقوضة بقوله فمنكم كافر
ومنكم مؤمن وقال لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وقال خلق الموت والحياة وقال ان مع العسر يسرا وقال
فمنهم ظالم لنفسه اما النجوم ففيها منافع المنفعة الاولى كونها رجوما للشياطين والثانية معرفة القبلة
بها والثالثة انه يهتدى بها المسافر في البر والبحر قال الله تعالى وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات
البر والبحر ثم النجوم على ثلاثة اقسام غاربة لا تطلع كالكواكب الجنوبية وطالعة لا تغرب كالشمالية ومنها ما يطلع

تارة ويغرب اخرى وايضا منها ثوابت ومنها سيارات ومنها شرقية ومنها غربية والكلام فيها طويل اما الذي تدعيه الفلاسفة في معرفة الابعاد والاجرام **شعر** فدع عنك بحرا ضل فيه السوابح

قال الله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول وقال تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا وقال ولا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب وقال ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم فقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم فكيف يقدرون على معرفة ابعد الاشياء عنهم والغرائب مع بعدهم عن معرفة الحقائق عرفوا ذلك **فقال** **قائلهم**

واعرف ما في اليوم والامس قبله ۞ ولكنني عن علم ما بعده عمي ۞

وقال **لبيد** ۞

فوالله ما يدري الضوارب بالحصى ۞ ولا زاجرات الطير ما الله صانع ۞

المسألة الرابعة في شرح كون السماء بناء قال الجاحظ اذا تأملت في هذا العالم وجدته كالبيت المعمور فيه كل ما يحتاج اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والانسان كمالك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهيأة لمنافعه وضروب الحيوان مصرفة في مصالحه فهذه جملة واضحة دالة على ان العالم مخلوق بتدبير كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدرة غير متناهية والله تعالى اعلم اما قوله تعالى وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فاعلم ان الله تعالى لما خلق الارض وكانت كالصدف والدرة المودعة فيه ادم واولاده ثم علم الله تعالى اصناف حاجاتهم فكانه قال يا ادم لا احوجك الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالام فقال انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا فانظر يا عبدي ان اعز الاشياء عندك الذهب والفضة ولو اني خلقت الارض من الذهب هل كان يحصل منها هذه المنافع ثم اني جعلت هذه الاشياء في الدنيا مع انها سجن فكيف الحال في الجنة فالحاصل ان الارض امك بل اشفق من الام لان الام تسقيك لونا واحدا من اللبن والارض تطعمك كذا كذا لونا من الاطعمة ثم قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم معناه نحن نردكم الى هذه الام وهذا ليس بوعيد لان المرء لا يوعد بامه وذلك لان مقامك من الام التي ولدتك اضيق من مكانك من الارض ثم انك كنت في بطن الام تسعة اشهر فما مسك جوع ولا عطش فكيف اذا دخلت بطن الام الكبرى ولكن الشرط ان تدخل بطن هذه الام الكبرى كما كنت في بطن الام الصغرى لانك حين كنت في بطن الام الصغرى ما كانت لك زلة فضلا من ان تكون لك كبيرة بل كنت مطيعا لله تعالى بحيث دعاك مرة بالخروج الى الدنيا فخرجت اليها بالراس طاعة منك لربك واليوم يدعوك سبعين مرة الى الصلاة فلا تجيبه برجلك واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر الارض والسماء بين ما بينهما من شبه عقد النكاح بانزال الماء من السماء على الارض والاخراج به من بطنها اشباه النسل الحاصل من الحيوان من الوان الثمار رزقا لبني ادم ليتفكروا في انفسهم وفي احوال ما فوقهم وتحتهم ويعرفوا ان شيئا من هذه الاشياء لا يقدر على تكوينها وتخليقها الا من كان مخالفا لها في الذات والصفات وذلك هو الصانع الحكيم سبحانه وتعالى وههنا سؤالات

السؤال الاول هل يقولون ان الله تعالى هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء اليها بمجرى العادة او يقولون ان الله تعالى خلق في الماء طبيعة مؤثرة وفي الارض طبيعة قابلة فاذا اجتمعا حصل الاثر من تلك القوى التي جعلها الله تعالى **والجواب** لا شك على كلا القولين لا بد من الصانع الحكيم واما التفصيل فنقول لا شك انه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط لان الثمرة لا معنى لها الا جسم قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة والجسم قابل لهذه الصفات وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء لان المصحح للمقدورية اما الحدوث واما الامكان واما هما وعلى التقديرات فانه يلزم ان يكون الله تعالى قادرا على خلق هذه الاعراض في الجسم ابتداء بدون هذه الوسائط ومما يؤكد هذا الدليل العقلي من الدلائل النقلية ما ورد الخبر بانه تعالى يخرج نعيم اهل الجنة للمثابين من غير هذه الوسائط الا انا نقول قدرته على خلقها ابتداء لا ينافي قدرته بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة في الاجسام وظاهر قول المتأخرين من المتكلمين انكار ذلك ولا بد فيه من دليل **السؤال الثاني** لما كان قادرا على خلق هذه الثمار بدون الوسائط في هذه المدة الطويلة **الجواب** يفعل الله تعالى ما يشاء ويحكم ما يريد ثم نذكر وجوه الحكم المفصلة وجوها **احدها** انه تعالى لما اجرى العادة بان لا يفعل ذلك الا على ترتيب وتدريج لان المكلفين اذا تحملوا المشقة في الحرث والغرس طلبا للثمرات وكدوا انفسهم في ذلك كالابعد

حال علو الهمم لما احتاجوا الى تحمل هذه المشاق لطلب هذه المنافع الدنيوية فلان يتحملوا مشاق اقل من المشاق الدنيوية لطلب المنافع الاخروية التي هي اعظم من المنافع الدنيوية كان اولى وصار هذا كما قلنا انه تعالى قادر على خلق الشفاء من غير تناول الدواء لكنه اجرى عادته بتوقيفه عليه لانه اذا تحمل مرارة الادوية دفعا لضرر المرض فلان يتحمل مشاق التكليف دفعا لضرر العقاب كان اولى **وثانيها** انه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم الضروري باسنادها الى القادر الحكيم وذلك كالمنافي للتكليف والابتلاء اما لو خلقها بهذه الوسائط فحينئذ يفتقر المكلف في اسنادها الى القادر الى نظر دقيق وفكر غامض فيستوجب الثواب ولهذا قيل لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب **وثالثها** انه ربما كان للملائكة ولاهل الاستبصار عبرة في ذلك وافكار صالحة **السؤال الثالث** قوله وانزل من السماء ماء يقتضي نزول المطر من السماء وليس الامر كذلك فان الامطار انما تتولد من ابخرة ترتفع من الارض وتتصاعد الى الطبقة الباردة من الهواء فتجتمع هناك بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها وذلك هو المطر **الجواب** من وجوه **احدها** ان السماء سميت لسموها فكل ما سماك فهو سماء فاذا انزل من السحاب فقد نزل من السماء **وثانيها** ان المحرك لاثارة تلك الاجزاء الرطبة انزل من السماء ماء **وثالثها** ان قول الله تعالى هو الصدق وقد اخبر انه تعالى ينزل المطر من السماء فاذا علمنا انه مع ذلك ينزل من السماء وجب ان يقال ينزل من السماء الى السحاب ومن السحاب الى الارض **السؤال الرابع** ما معنى من في قوله من الثمرات **الجواب** فيه وجهان احدهما التبعيض لان المنكرين اعني ماء ورزقا يكتنفانه وقد قصد بتنكيرهما معنى البعضية كانه قيل وانزلنا من السماء بعض الماء فاخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم والثاني ان يكون للبيان كقولك انفقت من الدراهم الفا فان قيل فبم انتصب رزقا قلنا ان كان من للتبعيض كان انتصابه بانه مفعول له وان كانت مبينة كان مفعولا لاخرج **السؤال الخامس** الثمر المخرج بماء السماء كثير فلم قيل الثمرات دون الثمر والثمار **الجواب** تنبيها على قلة ثمار الدنيا واشعارا بتعظيم امر الاخرة اما قوله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون ففيه سؤالات **السؤال الاول** بم تعلق فلا تجعلوا **الجواب** فيه ثلاثة اوجه احدها ان يتعلق بالامر اي اعبدوا ولا تجعلوا لله اندادا فان اصل العبادة واساسها التوحيد وثانيها بلعل والمعنى خلقكم لكي تتقوا وتخافوا عقابه فلا تشبهوا به غيره فانه من اعظم موجبات العقاب وثالثها بقوله الذي جعل لكم الارض فراشا اي هو الذي خصكم بهذه الدلائل الباهرة فلا تتخذوا له شركاء **السؤال الثاني** ما الند **الجواب** انه المثل المنازع وناددت الرجل نافرته من ند ندودا اذا نفر كان كل واحد من الندين يناد صاحبه اي ينافره ويعانده فان قيل انهم لم يقولوا ان الاصنام تنازع الله قلنا لما عبدوها وسموها الهة اشبهت حالهم حال من يعتقد انها قادرة على منازعته فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم وكما تهكم بلفظ الند شنع عليهم بان جعلوا اندادا كثيرة لمن لا يصح ان يكون له ند قط وقرا محمد بن السميفع فلا تجعلوا لله ندا **السؤال الثالث** ما معنى وانتم تعلمون **الجواب** معناه انه بكمال عقولكم تعلمون ان هذه الاشياء لا يصح جعلها اندادا لله تعالى فلا تقولوا ذلك فان القول القبيح ممن علم قبحه يكون اقبح وههنا مسائل **المسألة الاولى** انه ليس في العالم احد يثبت لله شريكا يساويه في الوجوب والقدرة والعلم والحكمة وهذا مما لم يوجد الى الان لكن الثنوية يثبتون الاهين احدهما حكيم يفعل الخير والاخر سفيه يفعل الشر واما اتخاذ معبود سوى الله تعالى ففي الذاهبين الى ذلك كثرة **الفريق الاول** عبدة الكواكب وهم الصابئة فانهم يقولون ان الله تعالى خلق هذه الكواكب وهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد الكواكب والكواكب تعبد الله **والفريق الثاني** الذين يعبدون المسيح **والفريق الثالث** عبدة الاوثان واعلم انه لا دين اقدم من دين عبدة الاوثان وذلك لان اقدم الانبياء الذين نقل الينا تاريخهم هو نوح عليه السلام وهو انما جاء بالرد عليهم على ما اخبر الله تعالى عن قومه في قوله لا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا فعلمنا ان هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح عليه السلام وهي باقية الى الان بل اكثر اهل العالم مستمرون على هذه المقالة والدين والمذهب الذي هذا شانه يستحيل ان يكون بحيث تعرف فساده بالضرورة لكن العلم بان هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقني وخلق السموات والارض علم ضروري فيستحيل اطباق الجمع عليه فوجب ان يكون لعبدة الاوثان غرض اخر سوى ذلك والعلماء ذكروا فيه وجوها **احدها** ما ذكره ابو معشر جعفر بن محمد بن المنجم البلخي في بعض مصنفاته ان كثيرا من اهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وملائكته ويعتقدون انه تعالى جسم وذو صورة كاحسن ما يكون من الصور وهكذا حال الملائكة ايضا في صورهم الحسنة وانهم كلهم قد احتجبوا عنا

بالسماوات والواجب عليهم ان يتصوروا تماثيل انيقة المنظر حسنة الرؤيا على الهيئات التي كانوا يعتقدونها من صور الالهة والملائكة فيعكفون على عبادتها قاصدين به طلب الزلفى الى الله سبحانه وملائكته فان صح ما ذكره ابو معشر فالسبب في عبادة الاوثان اعتقاد التشبيه **وثانيها** ما ذكره اكثر العلماء وهو ان الناس راوا تغيرات احوال هذا العالم مربوطة بتغير احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الراس تحدث الفصول المختلفة والاحوال المتباينة ثم انهم رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة في الدنيا بكيفية وقوعها في طوالع الناس فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها فمنهم من اعتقد انها اشياء واجبة الوجود لذواتها وهي التي خلقت هذه العوالم ومنهم من اعتقد انها مخلوقة الاله الاكبر لكنها خالقة لهذا العالم فالاولون اعتقدوا انها هي الالهة في الحقيقة والفريق الثاني انها هي الوسائط بين الله تعالى وبين البشر فلا جرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع لها ثم لما راوا الكواكب مستترة في اكثر الاوقات عن الابصار اتخذوا لها اصناما واقبلوا على عبادتها قاصدين بتلك العبادات تلك الاجرام العالية ومتقربين الى اشباحها الغائبة ثم لما طالت المدة الغوا ذكر الكواكب وتجردوا لتلك التماثيل فهؤلاء في الحقيقة عبدة الكواكب **وثالثها** ان اصحاب الاحكام كانوا يعينون اوقاتا في السنين المتطاولة نحو الالف والالفين ويزعمون ان من اتخذ طلسما في ذلك الوقت على وجه خاص فانه ينتفع به في احوال مخصوصة نحو السعادة والخصب ودفع الافات وكانوا اذا اتخذوا ذلك الطلسم عظموه لاعتقادهم انهم ينتفعون بها فلما بالغوا في ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة ولما طالت مدة ذلك الفعل نسوا مبدا الامر واشتغلوا بعبادتها على الجهالة باصل الامر **ورابعها** انه متى مات منهم رجل كبير يعتقدون فيه انه مجاب الدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا صنما على صورته ويعبدونه على اعتقاد ان ذلك الانسان يكون شفيعا يوم القيامة عند الله تعالى على ما اخبر الله سبحانه عنهم في هذه المقالة في قولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله **وخامسها** لعلهم اتخذوها محاريب لصلواتهم وطاعاتهم ويسجدون اليها لا لها كما انا نسجد الى القبلة لا للقبلة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من القوم انه يجب عبادتها **وسادسها** لعلهم كانوا من المجسمة فاعتقدوا جواز حلول الرب فيها فعبدوها على هذا التاويل فهذه هي الوجوه التي يمكن حمل هذه المقالة عليها حتى لا تصير بحيث يعلم بطلانها بضرورة العقل

المسالة الثانية فان قال قائل لو رجع حاصل مذهب عبدة الاوثان الى هذه الوجوه التي ذكرتموها فمن اين يلزم من اثبات خالق العالم ان لا تجوز عبادة الاوثان **الجواب** قلنا انه تعالى لما نبه على كون الارض والسماء مخلوقتين لما بينا ان الارض والسماء تشاركان سائر الاجسام في الجسمية فلا بد ان يكون اختصاص كل واحد منهما بما اختص به من الاشكال والصفات والاحياز بتخصيص مخصص وبينا ان ذلك المخصص لو كان جسما لافتقر هو ايضا الى مخصص اخر فوجب ان لا يكون جسما اذا ثبت هذا **فنقول** اما قول من ذهب الى عبادة الاوثان بناء على اعتقاد التشبيه فلما دللنا بهذه الدلالة على نفي الجسمية فقد بطل قوله واما القول الثاني ان هذه الكواكب هي المدبرة لهذا العالم فلما اقمنا الدلالة على ان كل جسم فانه يفتقر في اتصافه بكل ما اتصف به الى الفاعل المختار بطل كونها الهة وثبت انها عبيد لا ارباب واما القول الثالث وهو قول اصحاب الطلسمات فقد بطل ايضا لان تاثير الطلسمات لا يكون الا بواسطة قوى الكواكب فلما دللنا على حدوث الكواكب ثبت قولنا وبطل قولهم واما القول الرابع والخامس فليس في العقل ما يوجبه او يحيله لكن الشرع لما منع منه وجب الامتناع منه واما القول السادس فهو ايضا بناء على التشبيه فثبت بما قدمنا من اقامة الدلالة على افتقار العالم الى الصانع المختار المنزه عن الجسمية بطلان القول بعبادة الاوثان على كل التاويلات والله سبحانه وتعالى اعلم

المسالة الثالثة اعلم ان اليونانيين كانوا قبل خروج الاسكندر عمدوا الى بناء هياكل لهم معروفة باسماء القوى الروحانية والاجرام النيرة واتخذوها معبودا لهم على حدة وقد كان هيكل العلة الاولى وهي عندهم الامر الالهي وهيكل العقل الصريح وهيكل السياسة المطلقة وهيكل النفس والصورة مدورات كلها وكان هيكل زحل مسدسا وهيكل المشتري مثلثا وهيكل المريخ مستطيلا وهيكل الشمس مربعا وكان هيكل الزهرة مثلثا في جوفه مربع وهيكل عطارد مثلثا في جوفه مستطيل وهيكل القمر مثمنا وزعم اصحاب التاريخ ان عمرو بن لحي لما ساد قومه وترأس على طبقاتهم وولي امر البيت الحرام اتفقت له سفرة الى البلقاء فراى قوما يعبدون الاصنام فسالهم عنها فقالوا هذه ارباب نستنصر بها فننصر ونستسقي بها فنسقى فالتمس اليهم ان يكرموه بواحد منها فاعطوه الصنم المعروف بهبل فسار به الى مكة ووضعه في الكعبة ودعا الناس الى تعظيمه وذلك في اول ملك سابور ذي الاكتاف واعلم ان بيوت الاصنام المشهورة غمدان الذي بناه الضحاك على اسم الزهرة بمدينة صنعاء وخربه عثمان بن عفان ومنها نوبهار بلخ الذي بناه منوشهر الملك على اسم القمر وكان لقبائل العرب

اوثان

اوثان معروفة مثل ود بدومة الجندل وسواع لبني هذيل ويغوث لبني مذحج ويعوق لهمدان ونسر بارض حمير لذي الكلاع واللات للطائف لثقيف ومناة بيثرب للخزرج والعزى لكنانة بنواحي مكة واساف ونائلة على الصفا والمروة وكان قصي جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهاهم عن عبادتها ويدعوهم الى عبادة الله تعالى وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل

وهو يقول شعر

أربا واحدا ام الف رب • ادين اذا تقسمت الامور •
تركت اللات والعزى جميعا • كذلك يفعل الرجل البصير •

الكلام في النبوة قوله تعالى

وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين

اعلم انه سبحانه وتعالى لما اقام الدلائل القاهرة على اثبات الصانع وابطل القول بالشريك عقبه بما يدل على النبوة وذلك يدل على فساد قول التعليمية الذين جعلوا معرفة الله تعالى مستفادة من معرفة الرسول وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله سبحانه الا من القران والاخبار ولما كانت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مبنية على كون القران معجزا اقام الدلالة على كونه معجزا واعلم ان كونه معجزا يمكن اثباته من طريقين **الاول** ان يقال ان هذا القران لا يخلو حاله من احد وجوه ثلاثة اما ان يكون مساويا لكلام سائر الفصحاء او زائدا على كلام سائر الفصحاء بقدر لا ينقض العادة او زائدا عليه بقدر ينقض العادة والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث وانما قلنا انهما باطلان لانه لو كان كذلك لكان من الواجب ان ياتوا بمثل سورة منه اما مجتمعين او منفردين فان وقع التنازع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود والحكام يزيلون الشبهة وذلك نهاية في الاحتجاج لانهم كانوا في معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة في الغاية وكانوا في محبة ابطال امره في الغاية حتى بذلوا النفوس والاموال وارتكبوا ضروب المهالك والمحن وكانوا في الحمية والانفة على حد لا يقبلون الحق فكيف الباطل وكل ذلك يوجب الاتيان بما يقدح في قوله والمعارضة اقوى القوادح فلما لم ياتوا بها علمنا عجزهم عنها فثبت ان القران لا يماثل قولهم وان التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتا معتادا فهو اذن تفاوت ناقض للعادة فوجب ان يكون معجزا فهذا هو تقرير هذه الدلالة وظهر انه سبحانه كما لم يكتف في معرفة التوحيد بالتقليد فكذا في معرفة النبوة لم يكتف بالتقليد **واعلم** انه قد اجتمع في القران وجوه كثيرة تقتضي نقصان فصاحته ومع ذلك فانه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية وراءها فدل ذلك على كونه معجزا **احدها** ان فصاحة العرب اكثرها في وصف المشاهدات مثل وصف بعير او فرس او جارية او ملك او ضربة او طعنة او وصف حرب او وصف غارة وليس في القران من هذه الاشياء شيء فكان يجب ان لا تحصل فيه الالفاظ الفصيحة التي اتفقت العرب في كلامهم **وثانيها** انه تعالى راعى فيه طريقة الصدق وتنزه جميعه عن الكذب وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ولم يكن جيدا الا ترى ان لبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما اسلما نزل شعرهما ولم يكن شعرهما الاسلامي في الجودة كشعرهما الجاهلي وان الله تعالى مع ما تنزه عن الكذب والمجازفة جاء القران فصيحا كما ترى **وثالثها** ان الكلام الفصيح والشعر الفصيح في القصيدة في البيت والبيتين والباقي لا يكون كذلك وليس كذلك القران لانه كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما عجزوا عن جملته **ورابعها** ان كل من قال شعرا فصيحا في وصف شيء فانه اذا كرره لم يكن كلامه الثاني في وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه الاول وفي القران التكرار الكثير ومع ذلك كل واحد منها في نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت اصلا **وخامسها** انه اقتصر على ايجاب العبادات وتحريم القبائح والحث على مكارم الاخلاق وترك الدنيا واختيار الاخرة وامثال هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة **وسادسها** انهم قالوا ان شعر امرئ القيس يحسن عند الطرب وذكر النساء وصفة الخيل وشعر النابغة عند الخوف وشعر الاعشى عند الطلب ووصف الخمر وزهير عند الرغبة والرجاء وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه في فن فانه يضعف كلامه في غير ذلك الفن اما القران فانه جاء فصيحا في كل الفنون على غاية الفصاحة الا ترى انه سبحانه قال في الترغيب فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقال تعالى وفيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وقال في الترهيب افامنتم ان يخسف بكم جانب البر الايات وقال ءامنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض الى اخره وقال وخاب كل جبار عنيد الى قوله ويأتيه الموت من كل مكان وقال تعالى في الزجر ما لا يبلغه وهم البشر وهو قوله فكلا اخذنا بذنبه الى قوله ومنهم من اغرقنا وقال في الوعظ ما لا مزيد عليه افرايت ان متعناهم سنين وقال في الالهيات الله يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الارحام وما تزداد الى اخره **وسابعها** ان القران اصل العلوم كلها فعلم الكلام كله في القران وعلم الفقه كله ماخوذ من القران

وكذا علم أصول الفقه وعلم النحو واللغة وعلم الزهد في الدنيا وأخبار الآخرة واستعمال مكارم الأخلاق ومن تأمل كتابنا
في دلائل الإعجاز علم أن القرآن قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة إلى الغاية القصوى **الطريق الثاني** أن نقول القرآن
لا يخلو إما أن يقال إنه كان بالغاً في الفصاحة إلى حد الإعجاز أو لم يكن كذلك فإن كان الأول ثبت أنه معجز وإن كان الثاني كانت
المعارضة على هذا التقدير ممكنة فعدم إتيانهم بالمعارضة مع توفر دواعيهم على الإتيان بها أمر خارق للعادة فكان ذلك
معجزاً فثبت أن القرآن معجز على جميع الوجوه وهذا الطريق أقرب إلى الصواب **المسألة الثانية** إنما قال نزلنا على لفظ
التنزيل دون الإنزال لأن المراد النزول على سبيل التدريج وذكر هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان لأنهم كانوا يقولون
لو كان هذا من عند الله ومخالفاً لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجوماً سورة بعد سورة على حسب النوازل ووقوع الحوادث
وعلى سنن ما نرى عليه أهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجد منهم مفرقاً حيناً فحيناً حسب ما يظهر من الأحوال
المتجددة والحاجات المختلفة فإن الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة والمترسل لا يظهر ديوان رسائله وخطبه
دفعة فلو أنزله الله تعالى لأنزله على خلاف هذه العادة جملة وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة
فالله سبحانه وتعالى ذكر هاهنا ما يدل على أن القرآن معجز مع ما يزيل هذه الشبهة وتقريره أن هذا القرآن النازل
في هذا التدريج إما أن يكون من جنس مقدور البشر أو لا يكون فإن كان الأول وجب إتيانهم بمثله أو بما يقرب منه
على التدريج وإن كان الثاني ثبت أنه مع نزوله على التدريج معجز وقرئ على عبادنا يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وأمته **المسألة الثالثة** السورة هي طائفة من القرآن وواوها إن كانت أصلاً فإما أن تسمى بسور المدينة
وهي حائطها لأنها طائفة من القرآن محدودة كالبلد المسور أو لأنها محتوية على فنون من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها وأما
أن تسمى بالسورة التي هي الرتبة لأن السور بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها القارئ وهي أيضاً في أنفسها طوال وأوساط
وقصار أو لرفعة شأنها وجلالة محلها في الدين وإن جعلت واوها منقلبة عن همزة فلأنها قطعة وطائفة من القرآن كالسؤرة
التي هي البقية من الشيء والفضلة منه فإن قيل ما فائدة تقطيع القرآن سوراً قلنا من وجوه **أحدها** ما لأجله بوب
المصنفون كتبهم أبواباً وفصولاً **وثانيها** أن الجنس إذا حصل تحته أنواع كان إفراد كل نوع من صاحبه أحسن **وثالثها**
أن القارئ إذا ختم سورة أو باباً من الكتاب ثم أخذ في آخر كان أنشط له وأبعث على التحصيل منه لو استمر على الكتاب بطوله
ومثله المسافر إذا علم أنه قد قطع ميلاً أو طوى فرسخاً نفس ذلك عنه ونشط للسير **ورابعها** أن الحافظ إذا حفظ
السورة اعتقد أنه أخذ من كتاب الله تعالى طائفة مستقلة بنفسها فيحل في نفسه ذلك ويغتبط ومن ثم كانت القراءة
في الصلاة بسورة تامة أفضل **المسألة الرابعة** قوله فأتوا بسورة يدل على أن القرآن وما هو عليه من كونه
سوراً هو على حد ما أنزله الله تعالى بخلاف قول كثير من أهل الحديث إنه نظم على هذا الترتيب في أيام عثمان رضي الله تعالى عنه
فلذلك التحدي بالقرآن جاء على وجوه **أحدها** قوله فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى **وثانيها** قوله قل لئن اجتمعت
الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً **وثالثها** قوله فأتوا بعشر سور مثله
مفتريات **ورابعها** قوله فأتوا بسورة من مثله ونظيره هذا من يتحدى بتصنيفه فيقول ائتني بمثله ائتني بنصفه
ائتني بربعه ائتني بمسألة مثله فإن هذا هو النهاية في التحدي وإزالة العذر **فإن قيل** قوله فأتوا بسورة من مثله
يتناول سورة الكوثر وسورة العصر وسورة قل يا أيها الكافرون ونحن نعلم بالضرورة أن الإتيان بمثله أو بما يقرب
منه ممكن فإن قلتم إن الإتيان بأمثال هذه السور خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة والإقدام على أمثال هذه
المكابرات مما يطرق التهمة إلى الدين **قلنا** فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني وقلنا إن بلغت هذه السور في الفصاحة إلى حد
الإعجاز فقد حصل المقصود وإن لم يكن الأمر كذلك كان امتناعهم من المعارضة مع شدة دواعيهم إلى توهين أمره معجزاً
فعلى التقديرين يحصل المعجز **المسألة الخامسة** الضمير في قوله من مثله يعود إلى ماذا فيه وجهان **أحدهما**
أنه عائد إلى ما في قوله مما نزلنا فأتوا بسورة مما هو على صفته في الفصاحة وحسن النظم **والثاني** أنه عائد إلى عبدنا
أي فأتوا ممن هو على حاله من كونه بشراً أمياً لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء والأول مروي عن عمر وابن مسعود وابن عباس
والحسن وأكثر المحققين ويدل على الترجيح وجوه **أحدها** أن ذلك مطابق لسائر الآيات الواردة في باب التحدي لا سيما
ما ذكره في يونس فأتوا بسورة مثله **وثانيها** أن البحث إنما وقع في المنزل لأنه قال وإن كنتم في ريب مما نزلنا فوجب صرف الضمير
إليه ألا ترى أن المعنى وإن ارتبتم في أن القرآن منزل من عند الله فهاتوا أنتم شيئاً مما يماثله وقضية الترتيب لو كان الضمير مردوداً
إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقال وإن ارتبتم في أن محمداً منزل عليه فأتوا قرآناً من مثله **وثالثها** أن الضمير لو كان

عائداً إلى القرآن لاقتضى كونهم عاجزين عن الإتيان بمثله سواء اجتمعوا أو انفردوا وسواء كانوا أميين أو كانوا عالمين محصلين
أما لو كان عائداً إلى محمد فذلك لا يقتضي إلا كون آحادهم من الأميين عاجزين عنه لأنه لا يكون مثل محمد إلا الشخص الواحد
الأمي فأما لو اجتمعوا أو كانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد صلى الله عليه وسلم لأن الجماعة لا تماثل الواحد والقارئ لا يكون
مثل الأمي ولا شك أن الإعجاز على الوجه الأول أقوى **ورابعها** أنا لو صرفنا الضمير إلى القرآن فكونه معجزاً إنما يحصل
لكمال حاله في الفصاحة أما لو صرفناه إلى محمد صلى الله عليه وسلم فكونه معجزاً إنما يكمل بتقرير كمال حاله في كونه أمياً
بعيداً عن العلم وهذا وإن كان معجزاً أيضاً إلا أنه لما كان لا يتم إلا بتقرير نوع من النقصان في حق محمد صلى الله عليه وسلم
كان الأول أولى **وخامسها** أنا لو صرفنا الضمير إلى محمد صلى الله عليه وسلم لكان ذلك يوهم أن صدور مثل القرآن
عمن لم يكن مثل محمد صلى الله عليه وسلم في كونه أمياً ممكن ولو صرفناه إلى القرآن لدل ذلك على أن صدور مثله من الأمي
وغير الأمي ممتنع فكان هذا أولى **المسألة السادسة** في المراد من الشهداء وجهان **الأول** المراد من ادعوا
شهداءكم الآلهة وهي الأوثان فكأنه قيل لهم إن كان الأمر كما تقولون من أنها تستحق العبادة لما أنها تنفع وتضر فقد دفعتم
في منازعة محمد صلى الله عليه وسلم إلى فاقة شديدة وحاجة عظيمة في التخلص عنها فتعجلوا الاستعانة بها وإلا فاعلموا
أنكم مبطلون في ادعاء كونها آلهة وأنها تنفع وتضر فيكون في الكلام محاجة من وجهين **أحدهما** في إبطال كونها آلهة
والثاني في إبطال ما أنكروه من إعجاز القرآن وأنه من قبله **الثاني** أن المراد من الشهداء أكابرهم أو من يوافقهم
في إنكار أمر محمد صلى الله عليه وسلم والمعنى وادعوا أكابركم ورؤساءكم ليعينوكم على المعارضة وليحكموا لكم وعليكم
فيما يمكن ويتعذر **فإن قيل** هل يمكن حمل اللفظ عليهما معاً وبتقدير التعذر فأيهما أولى **قلنا** أما الأول فممكن لأن
الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر والقائم بالشهادة فيمكن جعله مجازاً عن المعين والناصر والأوثان هم والأكابر هم مشتركة في
أنهم كانوا يعتقدون فيهم كونهم أنصاراً لهم وأعواناً وإذا حملنا اللفظ على هذا المفهوم المشترك دخل الكل فيه وأما الثاني
فنقول الأولى حمله على الأكابر وذلك لأن لفظ الشهداء لا يطلق ظاهراً إلا على من يصح أن يشاهد ويشهد فيتحمل المشاهدة
ويؤدي بالشهادة وذلك لا يتحقق إلا في حق رؤسائهم أما إذا حملناه على الأوثان لزم المجاز إما في إطلاق لفظ الشهداء
على الأوثان أو يقال وادعوا من تزعمون أنهم شهداؤكم وهم الأصنام وهو خلاف الأصل أما إذا حملناه على الأول صح الكلام
لأنه يصير كأنه قال وادعوا من يشهد بعضكم لبعض لاتفاقكم على هذا الإنكار فإن المتفقين على المذهب يشهد بعضهم لبعض لمكان
الموافقة وصحت الإضافة في قوله شهداءكم ولأنه كان في العرب أكابر يشهدون على المتنازعين في الفصاحة بأن أحدهما
أعلى درجة من الآخر وإذا ثبت ذلك ظهر أن حمل الكلام على الحقيقة أولى من حمله على المجاز **المسألة السابعة**
أما دون فهو أدنى مكان من الشيء ومنه الشيء الدون وهو الحقير ودون الكتب إذا جمعها لأن جمع الشيء أدنى بعضها من
بعض يقال هذا دون ذلك إذا كان أحط منه قليلاً ودونك هذا أصله خذه من دونك أي من أدنى مكان منك فاختصر
ثم استعير هذا اللفظ للتفاوت في الأحوال فقيل زيد دون عمرو في الشرف والعلم ثم اتسع فيه فاستعمل في كل من تجاوز
حداً إلى حد قال الله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين إلى ولاية الكافرين
فإن قيل ما متعلق من دون الله قلنا فيه وجوه **أحدها** أن متعلقه شهداءكم وهذا فيه احتمالان **الأول**
المعنى ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم أنهم يشهدون لكم يوم القيامة أنكم على الحق وفي أمرهم أن يستظهروا
بالجماد الذي لا ينطق في معارضة القرآن المعجز بفصاحته غاية التهكم بهم **والثاني** ادعوا شهداءكم من دون الله
أي من دون أوليائه ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم أنكم أتيتم بمثله وهذا من المساهلة والإشعار بأن شهداءهم
وهم فرسان الفصاحة تأبى عليهم الطبائع السليمة أن يرضوا لأنفسهم بالشهادة الكاذبة **وثانيها** أن متعلقه هو
الدعاء والمعنى ادعوا شهداءكم يعني لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد أن ما ندعيه حق كما يقوله العاجز عن إقامة
البينة على صحة دعواه وادعوا الشهداء من الناس الذين شهادتهم بينة تصح بها الدعاوى عند الحكام وهذا تعجيز لهم
وبيان لانقطاعهم وأنه لم يبق لهم متشبث غير قولهم الله يشهد أنا لصادقون **المسألة الثامنة** قال القاضي
هذا التحدي يبطل القول بالجبر من وجوه **أحدها** أنه مبني على تعذر مثله ممن يصح الفعل منه فمن ينفي كون العبد
فاعلاً لم يمكنه إثبات التحدي أصلاً وفي هذا إبطال الاستدلال بالمعجز **وثانيها** أن تعذره على قولهم يكون لفقد القدرة
الموجبة ويستوي في ذلك ما يكون معجزاً وما لا يكون فلا يصح معنى التحدي على قولهم **وثالثها** أن ما يضاف إلى العبد
فالله تعالى هو الخالق له فتحديه تعالى لهم يعود في التحقيق إلى أنه متحد لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك فوجب

ان لا يثبت الاعجاز على هذا القول ورابعها ان المعجز انما يدل بما فيه من نقض العادات فاذا كان من قولهم ان المعتاد
ايضا ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز وخامسها ان الرسول صلى الله عليه وسلم يحتج بانه
تعالى خصه بذلك تصديقا له فيما ادعاه ولو لم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن دالا على الاعجاز وعلى قولهم بالجبر
لا يصح هذا الفرق لان المعتاد وغير المعتاد لا يكون الا من قبله الجواب ان المطلوب من التحدي بان
ياتي الخصم بالمتحدي به قصدا او ان يقع ذلك منه اتفاقا والثاني باطل لان الاتفاقيات لا تكون في وسعه فثبت
الاول واذا كان كذلك ثبت ان اتيانه بالمتحدي موقوف على ان يحصل في قلبه قصد اليه فذلك القصد ان كان منه
لزم التسلسل وهو محال وان كان من الله تعالى فحينئذ يعود الجبر ويلزمه كلما اورده علينا فيبطل كلما قال اما قوله
تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاعلم ان هذه الاية دالة على المعجز من وجوه اربعة احدها انا نعلم بالتواتر
ان العرب كانوا في غاية العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وغاية الحرص في ابطال امره لان مفارقة الاوطان
والعشيرة وبذل النفوس والمهج من اقوى ما يدل على ذلك فاذا انضاف اليه مثل هذا التقريع وهو قوله فان لم
تفعلوا ولن تفعلوا فلو كان في امكانهم الاتيان بمثل القران او بمثل سورة منه لاتوا به فحيث ما اتوا به ظهر المعجز
وثانيها انه صلى الله عليه وسلم وان كان متهما عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال في وفور العقل
والفضل والمعرفة بالعواقب فقد تطرقت التهمة الى ما ادعاه من النبوة لما استجاز ان يتحداهم ويبلغ في التحدي
الى نهايته بل كان يكون وجلا خائفا مما يتوقعا من فضيحة يعود وبالها على جميع اموره حاشاه من ذلك صلى الله عليه
وسلم فلولا معرفته باضطرار من حالهم انهم عاجزون عن المعارضة لما جوز من نفسه ان يحملهم على المعارضة بابلغ
الطرق وثالثها انه عليه الصلاة والسلام لو لم يكن قاطعا بصحة نبوته لما قطع في الخبر بانهم لا ياتون بمثله لانه
اذا لم يكن قاطعا بصحة نبوته كان يجوز خلافه وبتقدير وقوع خلافه يظهر كذبه فالمبطل المزور في البتة لا يقطع في
الكلام ولا يجزم به فلما جزم دل على انه صلى الله عليه وسلم كان قاطعا في امره ورابعها انه وجد مخبر هذا الخبر
على ذلك الوجه لان من ايامه صلى الله عليه وسلم الى عصرنا هذا لم يخل وقت من الاوقات ممن يعادي الدين والاسلام
وتشتد دواعيه في الوقيعة فيه ثم انه مع هذا الحرص الشديد لم يوجد المعارضة قط فهذه الوجوه الاربعة في
الدلالة على المعجز مما يشتمل عليها هذه الاية وذلك يدل على فساد قول الجهال الذين يقولون ان كتاب الله لا يشتمل على
الحجة والاستدلال وهاهنا سؤالات السؤال الاول انتفاء اتيانهم بالسورة واجب فهلا جيء باذا
الذي للوجوب دون ان الذي للشك الجواب فيه وجهان احدهما ان يساق القول معهم على حسب
حسبانهم وانهم كانوا بعد غير جازمين بالعجز عن المعارضة لاتكالهم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام الثاني
ان يتهكم بهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة على من يقاويه ان غلبتك لم ابق عليك وهو يعلم انه غالبه
تهكما به السؤال الثاني لم قال فان لم تفعلوا ولم يقل فان لم تاتوا به الجواب لان هذا احضر
من ان يقال فان لم تاتوا بسورة من مثله ولن تاتوا بسورة من مثله السؤال الثالث ولن تفعلوا ما محلها
الجواب لا محل لها لانها جملة اعتراضية السؤال الرابع ما حقيقة لن في باب النفي الجواب
لا ولن اختان في نفي المستقبل الا ان في لن توكيدا وتشديدا تقول لصاحبك لا اقيم غدا عندك فان انكر عليك
قلت لن اقيم غدا ثم فيه ثلاثة اقوال احدها اصله لا ان وهو قول الخليل وثانيها لا ابدلت الفها
نونا وهو قول الفراء وثالثها حرف مقتضب لتاكيد نفي المستقبل وهو قول سيبويه واحدى الروايتين عن
الخليل السؤال الخامس ما معنى اشتراطه في اتقاء النار انتفاء اتيانهم بسورة من مثله الجواب
اذا ظهر عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا صح ذلك ثم لزموا العناد استوجبوا
العقاب بالنار فاتقاء النار يوجب ترك العناد فاقيم المؤثر مقام الاثر وجعل قوله فاتقوا النار قائما مقام قوله فاتركوا
العناد فاناب اتقاء النار منابه متبعا ذلك بتهويل صفة النار السؤال السادس ما الوقود الجواب
هو ما ترفع به النار واما المصدر فمضموم وقد جاء فيه الفتح قال سيبويه وسمعنا من العرب من يقول وقدت النار
وقودا عاليا ثم قال والوقود اكثر والوقود الحطب وقرا عيسى بن عمر بالضم تسمية بالمصدر كما يقال فلان فخر قومه
وزين بلده السؤال السابع صلة الذي يجب ان تكون قصة معلومة فكيف علم اولئك ان نار الاخرة توقد بالناس
والحجارة الجواب لا يمتنع ان يتقدم لهم بذلك سماع من اهل الكتاب او سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم

او سمعوا

او سمعوا قبل هذه الاية قوله في سورة التحريم نارا وقودها الناس والحجارة السؤال الثامن فلم جاءت النار الموصوفة
بهذه الجملة منكرة في سورة التحريم وهاهنا معرفة الجواب تلك الاية نزلت بمكة فعرفوا منها نارا موصوفة
بهذه الصفة ثم نزلت هذه بالمدينة مشيرة الى ما عرفوه اولا السؤال التاسع ما معنى قوله وقودها الناس والحجارة
الجواب انها نار ممتازة عن النيران بانها لا تتقد الا بالناس والحجارة وذلك يدل على قوتها من وجهين
الاول ان سائر النيران اذا اريد احراق الناس بها او احماء الحجارة اوقدت اولا بوقود ثم طرح فيها ما يراد احراقه
او احماؤه وتلك اعاذنا الله تعالى منها برحمته الواسعة توقد بنفس ما تحرق والثاني انها لافراط حرها تتقد في الحجر
السؤال العاشر لم قرن الناس بالحجارة وجعلت الحجارة معهم وقودا الجواب لانهم قرنوا بها
انفسهم في الدنيا حيث نحتوها اصناما وجعلوها لله اندادا وعبدوها من دونه قال الله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم وهذه الاية مفسرة لها فقوله وما تعبدون من دون الله في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى
وقودها ولما اعتقد الكفار في حجارتهم المعبودة من دون الله انها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستدفعون
المضار عن انفسهم تمسكا بهم جعلها الله عذابهم فقرنهم بها محماة في نار جهنم ابلاغا واغراقا في تحسرهم ونحوه ما يفعله
بالكافرين الذين جعلوا ذهبهم وفضتهم عدة وذخيرة فشحوا بها ومنعوها من الحقوق حيث يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم
وجنوبهم وظهورهم وقيل هي حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل بل فيه ما يدل على فساده وذلك لان الغرض هاهنا
تعظيم صفة هذه النار والاتقاد بحجارة الكبريت امر معتاد فلا يدل الاتقاد بها على قوة النار اما لو حملناه على سائر الاحجار
دل على عظم امر النار فان سائر الاحجار تطفى بها النيران فكانه قال تلك النار بلغت لقوتها ان تتعلق في اول امرها بالحجارة
التي هي مطفية لنيران الدنيا اما قوله تعالى اعدت للكافرين فانه يدل على ان هذه الموصوفة معدة للكافرين وليس فيه
ما يدل على ان هناك نيرانا اخر غير موصوفة بهذه الصفات معدة لفساق اهل الصلاة

الكلام في المعاد

قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار كلما رزقوا منها من ثمرة
رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون اعلم انه سبحانه
وتعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة تكلم بعدهما في المعاد وبين عقاب الكافر وثواب المطيع ومن عادة الله تعالى انه اذا ذكر اية
في الوعيد ان يعقبها باية في الوعد وهاهنا مسائل المسالة الاولى اعلم ان مسالة الحشر والنشر من المسائل المعتبرة في صحة
الدين والبحث عن هذه المسالة اما ان يقع عن امكانها او عن وقوعها اما الامكان فيجوز اثباته بالعقل تارة وبالنقل اخرى
واما الوقوع فلا سبيل اليه الا بالنقل وان الله تعالى ذكرها في المسائل التي في كتابه وبين الحق فيها من وجوه الوجه الاول
انه كثيرا ما حكى عن المنكرين انكار الحشر والنشر ثم انه تعالى حكم بانه واقع كائن من غير ذكر الدليل وانما جاز ذلك لان كل ما لا يتوقف
صحة نبوة الرسول عليه امكن اثباته بالدليل النقلي وهذه المسالة كذلك فجاز اثباتها بالنقل مثاله ما حكم هاهنا بالنار
للكافر والجنة للابرار وما اقام عليه دليلا بل اكتفى بالدعوى واما في اثبات الصانع واثبات النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى
بل ذكر الدليل وسبب الفرق ما ذكرناه في سورة النحل واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن
اكثر الناس لا يعلمون وقال في سورة التغابن زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم الوجه
الثاني انه اثبت امكان الحشر والنشر بناء على كونه تعالى قادرا على امور تشبه الحشر والنشر وقد قرر الله تعالى هذه
الطريقة على وجوه واجمعها ما جاء في سورة الواقعة فانه تعالى ذكر فيها حكاية عن اصحاب الشمال انهم كانوا يقولون ايذا
متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون او اباؤنا الاولون فاجابهم الله تعالى بقوله قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات
يوم معلوم ثم انه تعالى احتج على امكانه بامور اربعة اولها قل افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون ووجه الاستدلال
بذلك ان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهو كالطل المنبث في اطراف الاعضاء ولهذا تشترك الاعضاء بالالتذاذ
بالوقاع لحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البنية حتى انها تجمع تلك الاجزاء الطلية فالحاصل
ان تلك الاجزاء كانت متفرقة جدا اولا في اطراف العالم ثم انه تعالى جمعها في بدن ذلك الحيوان ثم انها كانت متفرقة في اطراف
بدن الحيوان فجمعها الله تعالى في اوعية المني ثم انه تعالى اخرجها ماء دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة
فجمعها وكون منها ذلك الشخص فاذا افترقت بالموت فكيف يمتنع عليه جمعها مرة اخرى فهذا تقرير هذه الحجة وان الله تعالى ذكرها
في مواضع كثيرة من كتابه منها سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله وترى الارض هامدة
ثم قال ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور

وقال في سورة قد افلح بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقال في سورة لا اقسم
الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى ثم قال في سورة الطارق فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق الى قوله
انه على رجعه لقادر **وثانيها** قوله افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون الى قوله بل نحن محرومون
وجه الاستدلال ان الحب واقسامه مطول مشقوق وغير مشقوق كالارز والشعير ومدور ومثلث ومربع وغير ذلك
على اختلاف اشكاله اذا وقع في الارض الندية واستولى عليه الماء والتراب فالنظر العقلي ان يتعفن ويفسد لان احدهما
يكفي لحصول العفونة ففيهما جميعا اولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازدادت الرطوبة تفلق الحبة فلقتين فيخرج
منها ورقتان وقرنان واما المطول فيظهر في راسه ثقب ويظهر الورقة الطويلة كما في الزرع واما النوى فما فيه من
الصلابة العظيمة التي بسببها يعجز عن فلقه اكثر الناس اذا وقع في الارض الندية ينفلق باذن الله تعالى فنواة التمر
ينفلق من نقرة على ظهرها ويصير مجموع النواة على نصفين فيخرج من احد النصفين الجزء الصاعد ومن الثاني الجزء الهابط
اما الصاعد فيصعد واما الهابط فيغوص في اعماق الارض فالحاصل انه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان احدهما
خفيف صاعد والاخرى ثقيل هابط مع اتحاد العنصر واتحاد طبع النواة والماء والهواء والتربة افلا يدل ذلك على قدرة
كاملة وحكمة شاملة فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب الاعضاء ونظيره قوله تعالى في الحج وترى الارض هامدة
فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت **وثالثها** قوله تعالى افرايتم الماء الذي تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن
المنزلون وتقريره ان الماء جسم ثقيل بالطبع واصعاد الثقيل امر على خلاف الطبع فلا بد من قادر قاهر يقهر الطبع ويبطل
الخاصة ويصعد ما من شانه الهبوط والنزول وثانيها ان تلك الذرات المائية اجتمعت بعد تفرقها وثالثها
نشرها بالرياح ورابعها انزالها في مظان الحاجة والارض الجرز وكل ذلك يدل على جواز الحشر اما صعود الثقيل
فلانه قلب الطبيعة فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تظهر الحياة والرطوبة من جساوة التراب والماء وثانيها لما قدر على جمع تلك
الذرات المائية بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع الاجزاء الترابية بعد تفرقها وثالثها تسيير الرياح فاذا قدر على تحريك
الرياح التي تضم بعض تلك الاجزاء المتجانسة الى البعض فلم لا يجوز ههنا والرابع انه تعالى انشا السحاب لحاجة الناس اليه
فههنا الحاجة الى انشاء المكلفين مرة اخرى ليصلوا الى ما استحقوه من الثواب والعقاب اولى واعلم ان الله تعالى عبر عن هذه
الدلالة في مواضع من كتابه فقال في الاعراف لما ذكر دلالة التوحيد ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض الى قوله ان رحمة الله
قريب من المحسنين ثم ذكر دليل الحشر فقال وهو الذي يرسل الرياح الى قوله كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون **ورابعها**
قوله افرايتم النار التي تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون وجه الاستدلال ان النار صاعدة بالطبع والشجرة هابطة
وايضا النار لطيفة والشجرة كثيفة وايضا النار نورانية والشجرة ظلمانية والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة
فاذا امسك الله تعالى في داخل تلك الشجرة تلك الاجزاء النورانية فقد جمع بقدرته بين هذه الاشياء المتنافرة فاذا لم
يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوانات وتاليفها وان الله تعالى ذكر هذه الدلالة في سورة يس فقال الذي جعل لكم من الشجر
الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون **واعلم ان الله تعالى** ذكر في هذه السورة امر الماء والنار وذكر في النمل امر
الهواء امن يهديكم في ظلمات البر والبحر الى قوله امن يبدؤا الخلق ثم يعيده وذكر الارض في الحج في قوله وترى الارض هامدة
فكانه سبحانه بين ان العناصر الاربعة في جميع احوالها شاهدة بامكان الحشر والنشر **النوع الثاني من الدلايل
الدالة على امكان الحشر** هو انه تعالى يقول لما كنت قادرا على الايجاد اولا فلان اكون قادرا على الاعادة
اولى وهذه الدلالة تقريرها في العقل ظاهر وانه تعالى ذكرها في مواضع من كتابه **منها** في سورة البقرة كيف تكفرون بالله
وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون **ومنها** في سبحان قوله تعالى وقالوا ائذا كنا عظاما ورفاتا
ائنا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة او حديدا الى قوله قل الذي فطركم اول مرة **ومنها** في العنكبوت اولم يروا
كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده **ومنها** في الروم وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل
الاعلى **ومنها** في يس قل يحييها الذي انشاها اول مرة **النوع الثالث** في الاستدلال باقتداره على السموات
على اقتداره على الحشر وذلك في ايات **منها** في سورة سبحان اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض قادر على ان يخلق
مثلهم **ومنها** في سورة يس اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم **ومنها**
في سورة الاحقاف اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى بلى انه على كل شي
قدير **ومنها** في سورة ق ءاذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد الى قوله تعالى طلع نضيد رزقا للعباد واحيينا به بلدة

ميتا

ميتا كذلك الخروج ثم قال افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد **النوع الرابع** الاستدلال على وقوع الحشر
بانه لا بد من اثابة المحسن وتعذيب العاصي وتمييز احدهما من الاخر **منها** في يونس اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا
انه يبدؤ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط **ومنها** في طه ان الساعة اتية اكاد
اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى **ومنها** في ص وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل
للذين كفروا من النار ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار **النوع
الخامس** الاستدلال باحياء الموتى في الدنيا على صحة الحشر والنشر **فمنها** خلقه ادم ابتداء **ومنها** قصة البقرة
وهي قوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى **ومنها** قصة ابرهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى
ومنها قوله او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها الى قوله فاماته الله مائة عام ثم بعثه **ومنها**
قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فانه استدل على امكانهما بعين ما استدل على جواز الحشر حيث قال وقد خلقتك
من قبل ولم تك شيئا **ومنها** قصة اصحاب الكهف ولذلك قال وليعلموا ان وعد الله حق وان الساعة لا ريب فيها **ومنها**
قصة ايوب عليه السلام وهي قوله تعالى واتيناه اهله ومثلهم معهم فقوله واتيناه اهله يدل على انه تعالى
احياهم بعد ان ماتوا **ومنها** ما اظهر الله تعالى على يد عيسى عليه السلام من احياء الموتى حيث قال واحيي الموتى باذن
وقال واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني **ومنها** قوله تعالى او لا يذكر الانسان انا
خلقناه من قبل ولم يك شيئا فهذا هو الاشارة الى اصول الدلائل التي ذكرها الله تعالى في كتابه على صحة القول بالحشر
وسياتي الاستقصاء في تفسير كل اية من هذه الايات عند الوصول اليها ان شاء الله تعالى **ثم انه تعالى**
نص في القران على ان منكر الحشر والنشر كافر والدليل عليه قوله تعالى ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما اظن ان تبيد
هذه ابدا وما اظن الساعة قائمة ولئن رددت الى ربي لاجدن خيرا منها منقلبا قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت
بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلا ووجه الزام الكفر ان دخول هذا الشي في الوجود ممكن الوجود في نفسه
اذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد في المرة الاولى فحيث وجد في المرة الاولى علمنا انه ممكن الوجود في ذاته فلو لم يصح ذلك
من الله تعالى لدل ذلك اما على عجز حيث لم يقدر على ايجاد ما هو جائز الوجود في نفسه او على جهله حيث تعذر عليه تمييز اجزاء
بدن كل واحد من المكلفين عن اجزاء بدن المكلف الاخر ومع القول بالعجز والجهل لا يصح اثبات النبوة فكان ذلك موجبا
للقطع بالكفر والله تعالى اعلم **المسالة الثانية** هذه الاية صريحة في كون الجنة والنار مخلوقتين اما النار فلانه
تعالى قال في صفتها اعدت للكافرين وهذا صريح في انها مخلوقة واما الجنة فلانه تعالى قال في اية اخرى اعدت للمتقين
لانه تعالى قال ههنا وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وهذا اخبار عن وقوع هذا
الملك وحصوله وحصول الملك في الحال يقتضي حصول المملوك في الحال فدل على ان الجنة والنار مخلوقتان **المسالة
الثالثة** اعلم ان مجامع اللذات اما المسكن او المطعم او المنكح فوصف الله تعالى المسكن بقوله جنات تجري من تحتها
الانهار والمطعم بقوله كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا والمنكح بقوله ولهم فيها ازواج مطهرة ثم هذه الاشياء اذا حصلت
وقارنها خوف الزوال كان النعيم منغصا فبين تعالى ان هذا الخوف زايل عنهم فقال وهم فيها خالدون فصارت
الاية دالة على كمال التنعم والسرور ولنتكلم الان في الفاظ الاية اما قوله وبشر الذين امنوا ففيه سؤالات
السؤال الاول علام عطف هذا الامر **الجواب** من وجوه **احدها** انه ليس الذي اعتمد بالعطف
هو الامر حتى يطلب له من امر او نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف
عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والضرب وبشر عمروا بالعفو والاطلاق **وثانيها** انه معطوف على قوله
فاتقوا كما تقول يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يا فلان بني اسد باحساني اليهم **وثالثها** قرا زيد بن علي
وبشر على لفظ المبني للمفعول عطفا على اعدت **السؤال الثاني** من المامور بقوله وبشر **الجواب** في
يجوز ان يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم وان يكون كل واحد كما قال صلى الله عليه وسلم بشر المشائين الى المساجد في
الظلم بالنور التام يوم القيمة لم يامر بذلك واحدا بعينه وانما كل واحد مامور به وهذا الوجه احسن واجزل لانه
يؤذن بان الامر لعظمته وفخامته حقيق بان يبشر به كل من قدر على البشارة **السؤال الثالث** ما البشارة
الجواب انها الخبر الذي يظهر السرور ولهذا قال الفقهاء اذا قال لعبيده ايكم بشرني بقدوم فلان فهو حر
فبشروه فرادى عتق اولهم لانه هو الذي افاد خبره السرور ولو قال مكان بشرني اخبرني عتقوا جميعا لانهم جميعا اخبروه

ومنه البشرة لظاهر الجلد وتباشير الصبح ما ظهر في اوائل ضوءه اما فبشرهم بعذاب اليم فمن الكلام الذي يقصد
الاستهزاء الزائد في غيظ المستهزا به كما تقول الرجل لعدوه ابشر بقتل ذريتك ونهب اموالك **اما قوله**
تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار **المسالة الاولى** هذه الاية تدل
على ان الاعمال غير داخلة في مسمى الايمان لانه لما ذكر الايمان ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التغاير والا لزم التكرار
وهو خلاف الاصل **المسالة الثانية** من الناس من اجرى هذه الاية على ظاهرها فقال من اتى بالايمان والاعمال
الصالحة فله الجنة فاذا قيل له فما قولك فيمن اتى بالايمان والاعمال الصالحة ثم كفر قال هذا ممتنع لان فعل الايمان
والطاعة يوجب استحقاق الثواب الدائم والكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بينهما محال والقول ايضا بالتحابط محال فلم يبق الا ان يقال هذا الفرض
الذي فرضتموه ممتنع وانما قلنا بان القول بالتحابط محال لوجوه **احدها** ان الاستحقاقين اما ان يتضادا
او لا يتضادا فان تضادا كان طريان الطاري مشروطا بزوال الباقي فلو كان زوال الباقي معللا بطريان الطاري
لزم الدور وهو محال **وثانيها** ان المنافاة حاصلة من الجانبين فليس زوال الباقي لطريان الطاري اولى من اندفاع
الطاري لقيام الباقي فاما ان يوجدا معا وهو محال او يتدافعا فحينئذ يبطل القول بالمحابطة **وثالثها**
ان الاستحقاقين اما ان يتساويا او كان المتقدم اكثر او اقل فان تعادلا مثل ان يقال كان قد حصل استحقاق عشرة اجزاء من
الثواب وطرى استحقاق عشرة اجزاء من العقاب فنقول استحقاق كل واحد من اجزاء العقاب مستقل بازالة كل واحد من اجزاء
استحقاق الثواب واذا كان كذلك لم يكن تاثير هذا الجزء في ازالة هذا الجزء اولى من تاثيره في ازالة ذلك الجزء من تاثير
جزء اخر في ازالته فاما ان يكون كل واحد من هذه الاجزاء الطارية مؤثرا في ازالة كل واحد من الاجزاء المتقدمة فيلزم
ان يكون لكل واحد علامات من العلل معلولات كثيرة ولكل واحد من المعلولات علل كثيرة مستقلة وكل ذلك محال
واما ان يختص كل واحد من الاجزاء الطارية بواحد من الباقي من غير تخصيص وذلك محال لامتناع ترجح احد طرفي الممكن على
الاخر لا لمرجح واما ان كان المتقدم اكثر فالطاري لا يزيل الا بعض اجزاء الباقي فلم يكن بعض اجزاء الباقي بان يزيله اولى
من سائر الاجزاء فاما ان يزول الكل وهو محال لان الزائد لا يزول بالناقص او يتعين البعض للزوال من غير مخصص وهو محال
او لا يزول شيء منها وهو المطلوب وايضا فهذا الطاري اذا ازال بعض اجزاء الباقي فاما ان يبقى الطاري او يزول اما القول
ببقاء الطاري فلم يقل به احد من العقلاء واما القول بزواله فباطل لانه اما ان يكون تاثير كل واحد منهما في ازالة الاخر
معا او على الترتيب والاول باطل لان المزيل لا بد ان يكون موجودا حال الازالة فلو وجد الزوالان معا لوجد المزيلان
معا فيلزم ان يوجدا حال ما عدما وهو محال وان كان على الترتيب فالمغلوب يستحيل ان يغلب غالبا واما ان كان المتقدم
اقل فاما ان يكون المؤثر في زواله بعض اجزاء الطاري وذلك محال لان جميع اجزائه صالح للازالة فاختصاص البعض بذلك
ترجيح من غير مرجح وهو محال واما ان يصير الكل مؤثرا في الازالة فيلزم ان يجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة وهو
محال فقد ثبت بهذه الوجوه العقلية فساد القول بالاحباط وعند هذا تعين في الجواب قولان **الاول**
قول من اعتبر الموافاة وهو ان شرط حصول الايمان ان لا يموت على الكفر فلو مات على الكفر علمنا انه ما اتى به والا كان كفرا وهذا
قول ظاهر المشهور **الثاني** ان العبد لا يستحق على الطاعة ثوابا ولا على المعصية عقابا استحقاقا عقليا واجبا وهو قول
اهل السنة واختيارنا وبه يحصل الخلاص عن هذه الظلمات **المسالة الثالثة** احتجت المعتزلة على ان الطاعة
توجب الثواب فان في حال ما بشرهم بان لهم جنات لم يحصل ذلك لهم على طريق الوقوع ولما لم يمكن حمل الاية عليه وجب حملها
على استحقاق الوقوع لانه يجوز التعبير عن استحقاق الوقوع بالوقوع مجازا **المسالة الرابعة** الجنة البستان
من النخل والشجر المتكاثف المظلل بالتفاف اغصانه والتركيب دائر على معنى الستر فكانها لتكاثفها وتظليلها سميت
بالجنة التي هي المرة من مصدر جنه اذا ستره كانها سترة واحدة لفرط التفافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من الجنان **فان**
قيل لم نكرت الجنات وعرفت الانهار **الجواب** اما الاول فلان الجنة اسم لدار الثواب كلها وهي مشتملة على جنات
كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات العاملين لكل طبقة منهم جنات من تلك الجنان واما تعريف الانهار فالمراد به الجنس
كما يقال لفلان بستان فيه الماء الجاري والتين والعنب يشير الى الاجناس التي في علم المخاطب او يشار باللام الى الانهار المذكورة
في قوله فيها انهار من ماء غير اسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه اما قوله كلما رزقوا منها فلا يخلو اما ان يكون صفة ثانية
لجنات او خبر مبتدا محذوف او جملة مستانفة لانه لما قيل ان لهم جنات لم يخل قلب السامع ان يقع فيه ان ثمار تلك
الجنان اشباه ثمار الدنيا ام لا وههنا سؤالات **السؤال الاول** ما موقع من ثمرة **الجواب** فيه وجهان

الاول كقولك كلما اكلت من بستانك من الرمان شيئا حمدتك فموقع من ثمرة موقع قولك من الرمان فمن الاولى والثانية
كلتاهما لابتداء الغاية لان الرزق قد ابتدئ من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدئ من ثمرة وليس المراد بالثمرة التفاحة الواحدة
او الرمانة الفردة على هذا التفسير وانما المراد النوع من انواع الثمار **الثاني** هو ان يكون من ثمرة بيانا على منهاج قولك
رايت منك اسدا تريد انت اسد وعلى هذا يصح ان يراد بالثمرة النوع من الثمرة او الجنة الواحدة والله سبحانه وتعالى اعلم
السؤال الثاني كيف يصح ان يقولوا هذا الذي رزقنا الان هو الذي رزقنا من قبل **الجواب** لما اتحدا في الماهية
وان تغايرا في العدد صح ان يقال هذا هو ذلك اي بحسب الماهية وذلك لان الوحدة النوعية لا ينافيها الكثرة بالشخص ولذلك
اذا اشتدت مشابهة الابن بالاب قالوا انه الاب **السؤال الثالث** الاية تدل على انهم شبهوا رزقهم الذي
ياتيهم في الجنة برزق اخر جاءهم قبل ذلك فالمشبه به اهو من ارزاق الدنيا او من ارزاق الجنة **الجواب** فيه وجهان
الاول انه من ارزاق الدنيا ويدل عليه وجهان **الاول** ان الانسان بالمالوف انس والى المعهود اميل واذا راى
ما لم يالفه نفر عنه طبعه ثم اذا ظفر بشيء من جنس ما سلف له به عهد ثم وجده اشرف مما عهده اولا عظم ابتهاجه
ووجده فاهل الجنة اذا ابصروا الرمانة في الدنيا ثم ابصروها في الاخرة ووجدوا رمانة الجنة اطيب واشرف من
رمانة الدنيا كان فرحهم بها اشد من فرحهم بشيء مما شاهدوه في الدنيا **والدليل الثاني** ان قوله كلما رزقوا يتناول
جميع المرات فيتناول المرة الاولى فهم في المرة الاولى من ارزاق الجنة لا بد ان يقولوا هذا الذي رزقنا من قبل ولا يكون قبل
المرة الاولى من ارزاق الجنة شيء من ارزاق الجنة حتى يشبه ذلك به فوجب حمله على ارزاق الدنيا **القول الثاني** المشبه به
رزق الجنة ايضا والمراد تشابه ارزاقهم ثم اختلفوا فيما حصلت المشابهة فيه على وجهين **الاول** المراد تساوي
ثوابهم في كل الاوقات في القدر والدرجة حتى لا يزيد ولا ينقص **الثاني** المراد تشابهها في المنظر فيكون الثاني كالاول
على ما روي عن الحسن ثم هؤلاء يختلفون فمنهم من يقول الاشتباه كما يقع في المنظر يقع في الطعم فان الرجل اذا تناول شيئا
واعجب منه لا يتعلق نفسه الا بمثله فاذا جاءه بما يشبه الاول من كل الوجوه كان ذلك نهاية اللذة ومنهم من يقول
وان حصل الاشتباه في اللون لكنها تكون مختلفة في الطعم قال الحسن يؤتى احدهم بالصحفة فياكل منها ثم يؤتى بالاخرى فيقول
هذا الذي اتينا به من قبل فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم مختلف وفي الاية قول ثالث على لسان اهل المعرفة
وهو ان كمال السعادة ليس الا في معرفة ذات الله تعالى ومعرفة صفاته ومعرفة افعاله من الملائكة الكروبية والملائكة
الروحانية وطبقات الارواح وعالم السموات وبالجملة بحيث تصير روح الانسان كالمراة المحاذية لعالم القدس ثم ان
هذه المعارف تحصل في الدنيا ولا يحصل بها كمال الالتذاذ والابتهاج لان العلائق البدنية تعوق عن ظهور تلك
السعادات واللذات فاذا زال هذا العائق حصلت السعادات العظيمة والغبطة الكبرى كما حاصل ان كل سعادة
روحانية يجدها الانسان بعد الموت فانه يقول هذه التي حصلت لي حين كنت في الدنيا وذلك اشارة الى ان الكمالات
النفسانية الحاصلة في الاخرة هي التي كانت حاصلة في الدنيا الا انها في الدنيا ما افادت اللذة والبهجة والسرور وفي الاخرة
افادت هذه الاشياء لزوال العائق اما قوله واتوا به متشابها ففيه سؤالان **السؤال الاول** الى من يرجع
الضمير في قوله واتوا به **الجواب** ان قلنا المشبه به هو رزق الدنيا فالى الشيء المرزوق في الدنيا والاخرة يعني
اتوا بذلك النوع متشابها يشبه الحاصل منه في الاخرة ما كان حاصلا منه في الدنيا وان قلنا المشبه به هو رزق الجنة
ايضا فالى الشيء المرزوق في الجنة يعني اتوا بذلك النوع في الجنة بحيث يشبه بعضه بعضا **السؤال الثاني**
كيف موقع قوله واتوا به متشابها من نظم الكلام **الجواب** ان الله تعالى لما حكى عن اهل الجنة ادعاء تشابه الارزاق
في قوله هذا الذي رزقنا من قبل فالله تعالى صدقهم في تلك الدعوى بقوله واتوا به متشابها **اما قوله** ولهم فيها
ازواج مطهرة فالمراد طهارة ابدانهن من الحيض والاستحاضة وجميع الاقذار وطهارة ازواجهن من جميع الخصال
الذميمة لا سيما ما يختص بالنساء وانما حملنا اللفظ على الكل لاشتراك القسمين في قدر مشترك قال اهل الاشارة
وهذا يدل على انه لا بد من التنبيه لمسائل **احدها** المراة اذا حاضت فالله تعالى منعك من مباشرتها قال الله تعالى
قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فاذا منعك من مقاربتها لما عليها من النجاسة التي هي معذورة فيها فاذا كانت
الازواج اللواتي في الجنة مطهرات فلان يمنعك عنهن حال كونك ملوثا بنجاسات المعاصي مع انك غير معذور
فيها كان اولى **وثانيها** ان من قضى شهوته من الحلال فانه يمنع الدخول من الذي يدخل فيه كل بر وفاجر فمن قضى شهوته
من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التي لا يسكنها الا المطهرون ولذلك فان ادم لما اتى بالزلة اخرج منها **وثالثها**

من كان على ثوبه ذرة من النجاسة لا تصح صلاته عند الشافعي رضي الله تعالى عنه فمن كان على قلبه من نجاسات المعاصي أعظم من الدنيا كيف تقبل صلاته وها هنا سؤالات **الأول** هل الأزواج الصفة مجموعة كالموصوف **الجواب** هما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلن والنساء فعلت **ومنه بيت الحماسة**

وإذا العذارى بالدخان تقنعت ٭ واستعجلت نصب القدور فملت ٭

والمعنى وجماعة أزواج مطهرة وقرأ زيد بن علي مطهرات وقرأ عبيد بن عمير مطهرة يعني متطهرة **السؤال الثاني** هلا قيل طاهرة **الجواب** في المطهرة إشعار بأن مطهرا طهرهن وليس ذلك إلا الله تعالى وذلك يفيد فخامة أمر أهل الثواب كأنه قيل إن الله تعالى هو الذي زينهن لأهل الثواب **أما قوله تعالى** وهم فيها خالدون قالت المعتزلة الخلد هو الثبات اللازم والبقاء الدائم الذي لا ينقطع واحتجوا عليه بالآية والشعر **أما الآية** فقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفإن مت فهم الخالدون فنفى الخلد عن البشر مع أنه تعالى أعطى بعضهم العمر الطويل والمنفي غير المثبت فالخلد هو البقاء الدائم **وأما الشعر فقول امرئ القيس**

وهل ينعمن إلا سعيد مخلد ٭ قليل الهموم ما يبيت بأوجال ٭

وقال أصحابنا الخلد هو الثبات الطويل سواء دام أو لم يدم واحتجوا فيه بالآية والعرف **أما الآية** فقوله تعالى خالدين فيها أبدا ولو كان التأبيد داخلا في مفهوم الخلد لكان ذلك تكرارا **وأما العرف** فيقال حبس فلان فلانا حبسا مخلدا ولأنه يكتب في صكوك الأوقاف وقف فلان وقفا مخلدا فهذا هو الكلام في هذا اللفظ هل يدل على دوام الثواب أم لا وقال آخرون الخلد يدل على دوامه لأنه لو لم يجب الدوام لجوزوا انقطاعه فكان خوف الانقطاع ينغص عليهم تلك النعمة كلما كانت أعظم كان خوف انقطاعها أعظم وقعا في القلب وذلك يقتضي أن لا ينفك أهل الثواب البتة من الغم والحسرة والله تعالى أعلم **قوله تعالى** إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك هم الخاسرون **اعلم أنه تعالى** لما بين بالدليل كون القرآن معجزا أورد ها هنا شبهة أوردها الكفار قدحا في ذلك **فأجاب** عنها وتقرير الشبهة أنه جاء في القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل وهذه الأشياء لا يليق ذكرها بكلام الفصحاء فاشتمال القرآن عليها يقدح في فصاحته فضلا عن كونه معجزا وأجاب الله تعالى عنه بأن صغر هذه الأشياء لا يقدح في الفصاحة إذا كان ذكرها مشتملا على حكمة بالغة فهذا هو الإشارة إلى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها ثم في الآية مسائل **المسألة الأولى** عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه لما نزل يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له فطعن في أصنامهم ثم شبه عبادتها ببيت العنكبوت قالت اليهود أي قدر للذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المثل بهما فنزلت هذه الآية والقول الثاني أن المنافقين طعنوا في ضرب الأمثال بالنار والظلمات والرعد والبرق في قوله مثلهم كمثل الذي استوقد نارا والقول الثالث أن هذا الطعن كان من المشركين قال القفال رحمه الله تعالى الكل محتمل ها هنا أما اليهود فلأنه قيل في آخر الآية إلا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وهذا صفة اليهود لأن الخطاب بالوفاء بالعهد فيما بعد إنما هو لبني إسرائيل وأما الكفار والمنافقون فقد ذكر في سورة المدثر وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فالذين في قلوبهم مرض هم المنافقون والذين كفروا يحتمل المشركين لأن السورة مكية فقد جمع الفريقان ها هنا إذا ثبت هذا فنقول احتمال الكل ها هنا قائم لأن الكافرين والمنافقين واليهود كانوا متوافقين في إيذاء الرسول وقد مضى من أول السورة إلى هذا الموضع ذكر المنافقين وذكر اليهود وذكر المشركين وكلهم من الذين كفروا ثم قال القفال وقد يجوز أن ينزل ذلك ابتداء من غير سبب لأن معناه مفيد في نفسه **المسألة الثانية** اعلم أن الحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان مما يعاب به ويذم واشتقاقه من الحياة يقال حيي الرجل كما يقال نسي وحشي وشظي الفرس إذا اعتلت هذه الأعضاء جعل الحيي لما يعتريه من الانكسار والتغير منتكس القوة منتقص الحياة كما قالوا فلان هلك حياء من كذا ومات حياء ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحياء وذاب حياء وإذا ثبت هذا

استحال الحياء على الله تعالى لأنه تغير يلحق البدن وذلك لا يعقل إلا في الجسم ولكنه وارد في الأحاديث وقال سلمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله حيي كريم يستحيي إذا رفع العبد إليه يديه أن يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا وإذا كان كذلك وجب تأويله وفيه وجهان **الأول** وهو القانون في أمثال هذه الأشياء أن كل صفة تثبت للعبد مما يختص بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض مثاله أن الحياء حالة تحصل للإنسان ولكن لها مبدأ ومنتهى أما المبدأ فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إليه القبيح وأما النهاية فهي أن يترك الإنسان ذلك الفعل فإذا ورد الحياء في الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته بل ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته وكذلك الغضب له علامة ومقدمة وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام وله غاية وهو إنزال العقاب بالمغضوب عليه فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد ذلك المبدأ أعني شهوة الانتقام وغليان دم القلب بل المراد تلك النهاية وهي إنزال العقاب فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب **الثاني** يجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا أما يستحيي رب محمد أن يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت فجاء هذا الكلام على سبيل إطباق الجواب على السؤال وهذا فن بديع من الكلام ثم قال القاضي ما لا يجوز على الله تعالى من هذا الجنس إثباتا فيجب أن لا يطلق على طريقة النفي أيضا عليه وإنما يقال إنه تعالى لا يوصف به فأما أن يقال لا يستحيي ويطلق ذلك فمحال لأنه يوهم نفي ما لا يجوز عليه وما ذكره تعالى في كتابه من قوله لا تأخذه سنة ولا نوم ولم يلد ولم يولد فهو بصورة النفي وليس بنفي على الحقيقة وكذلك قوله ما اتخذ الله من ولد وكذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم وليس كلما ورد في القرآن إطلاقه جاز أن يطلق في المخاطبة فلا يجوز أن يطلق ذلك إلا مع بيان أن ذلك محال ولقائل أن يقول لا شك أن هذه الصفات منتفية عن الله سبحانه فكان الإخبار عن انتفائها يدل على صحتها عليه فنقول هذه الدلالة ممنوعة وذلك لأن تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوته بل لو قرن اللفظ بما يدل على انتفاء الصحة أيضا كان ذلك أحسن من أنه يكون مبالغة في البيان وليس إذا كان غيره أحسن أن يكون ذلك قبيحا **المسألة الثالثة** اعلم أن ضرب الأمثال من الأمور المستحسنة في العقول ويدل عليه وجوه **أحدها** إطباق العرب والعجم على ذلك أما العرب فذلك مشهور منهم وقد تمثلوا بأحقر الأشياء فقالوا في التمثيل بالذرة أجمع من ذرة وأضبط من ذرة وأخفى من الذرة وفي التمثيل بالذباب أجرأ من الذباب وأخطأ من الذباب وأشبه بالذباب من الذباب وألح من الذباب وفي التمثيل بالقراد أسمع من قراد وأصغر من قراد وأعلق من قراد وأدب من قراد وقالوا في الجراد أطير من جرادة وأحطم من جرادة وأفسد من جرادة وأصفى من لعاب الجراد وفي الفراش أضعف من فراشة وأجهل من فراشة وأطيش من فراشة وفي البعوضة كلفتني مخ البعوض مثل في تكليف ما لا يطاق وأما العجم فيدل عليه كتاب كليلة ودمنة وأمثاله وفي بعضها قالت البعوضة وقد وقعت على نخلة عالية وأرادت أن تطير عنها يا هذه استمسكي فإني أريد أن أطير فقالت النخلة والله ما شعرت بوقوعك فكيف أشعر بطيرانك **وثانيها** أنه ضرب الأمثال في إنجيل عيسى عليه السلام بالأشياء المستحقرة قال مثل ملكوت السماء كمثل رجل زرع في قريته حنطة جيدة نقية فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان بين الحنطة فلما نبت الزرع وأثمر العشب غلب عليه الزوان فقال عبيد الزارع يا سيدنا أليس حنطتنا كانت جيدة نقية قال بلى قالوا فمن أين هذا الزوان قال لعلكم إذ ذهبتم أن تقلعوا الحنطة تقلعوا معه زوان دعوهما يربيان جميعا حتى الحصاد فأمر الحصادين أن يلقطوا الزوان من الحنطة وأن يربطوه حزما ثم يحرق بالنار ويجمعوا الحنطة إلى الخزائن وأفسر لكم ذلك الرجل الذي زرع الحنطة الجيدة هو أبو البشر والقرية هي العالم والحنطة الجيدة النقية هو نحن أبناء الملكوت الذين يعملون بطاعة الله تعالى والعدو الذي زرع الزوان هو إبليس والزوان هو المعاصي فزرعها إبليس وأصحابه والحصادون هم الملائكة يتركون الناس حتى تدنو آجالهم فيحصدون أهل الخير إلى ملكوت الله تعالى وأهل الشر إلى الهاوية وكما أن الزوان يلتقط فيحرق بالنار كذلك رسل الله وملائكته يلتقطون من ملكوته المتكاسلين وجميع عمال الإثم فيلقونهم في أتون الهاوية هنالك البكاء وصريف الأسنان ويكون الأبرار هنالك في ملكوت ربهم من كانت له أذن تسمع فليسمع وأضرب لكم مثلا آخر يشبه ملكوت السماء لو أن رجلا أخذ حبة من خردل وهي أصغر الحبوب فزرعها في قريته فلما نبتت عظمت حتى صارت كأعظم شجرة من البقول وجاءه طير السماء فعششت في فروعها فكذلك الهدى من دعا إلى الله تعالى ضاعف الله سبحانه له أجره وعظمه ورفع قدره ونجى من اهتدى به وقال لا تكونوا كمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة كذلك أنتم تخرج الحكمة من أفواهكم وتبقون الغل في صدوركم

وقال قلوبكم كالحصاة التي لا تنضجها النار ولا يلينها الماء ولا تنسفها الرياح وقال لا تدخروا فتاكلكم حيث السوس والارضة
فيفسدها ولا في البرية حيث السموم واللصوص فتحرقها السموم وتسرقها اللصوص ولكن ادخروا كنوزكم عند الله تعالى وقال
عنه تجد دواب عليها لباسها وهناك رزقها وهن لا يغزلن ولا يحصدن ومنهن ما هو في جوف الحجر الاصم او في جوف العود من
ياتيهن بلباسهن وارزاقهن الا الله تعالى افلا تعقلون وقال لا تثيروا الزنابير فتلدغكم كذلك لا تخاطبوا السفهاء فيشتموكم
فظهر ان الله تعالى ضرب الامثال بهذه الاشيا الحقيرة واما من العقل فان من طبع الخيال حب المحاكاة والتشبيه فاذا ذكر
المعنى وحده ادركه العقل ولكن مع منازعة الخيال واذا ذكر معه التشبيه ادركه العقل مع معاونة الخيال ولا
شك ان الثاني يكون اكمل وايضا فنحن نرى ان الانسان يذكر معنى فلا يلوح كما ينبغي فاذا ذكر المثال اتضح وصار مبينا
مكشوفا فاذا كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح وجب ذكره في الكتاب الذي لا يراد منه الا الايضاح والبيان
اما قولهم ضرب الامثال بهذه الاشيا الحقيرة لا يليق بالله تعالى قلنا هذا جهل لانه تعالى هو الذي خلق الكبير والصغير
وحكمه في كل ما خلق وبرا عام لانه قد احكمه جميعه وليس الصغير اخف عليه من العظيم والعظيم اصعب عليه من الصغير
واذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير اولى ان يضربه تعالى مثلا لعباده من الصغير بل المعتبر فيه ما يليق بالقصة
فاذا كان الاليق بها الذباب والعنكبوت ضرب المثل بهما لا الفيل والجمل فاذا اراد تعالى ان يقبح عبادتهم الاصنام
وعدولهم عن عبادة الرحمن صلح ان يضرب المثل بالذباب اذ ابين ان قدر مضرتها لا تندفع بهذه الاصنام ويضرب
المثل بنسج العنكبوت ليبين ان عبادتها اوهن واضعف من ذلك وفي مثل ذلك كلما كان المضروب به المثل اضعف
كان المثل اقوى واوضح **المسالة الرابعة** قال الاصم ما في قوله مثلا ما صلة زائد كقوله فبما رحمة من الله
وقال ابو مسلم معاذ الله ان يكون في القران زيادة ولغو والاصح قول ابي مسلم لان الله تعالى وصف القران بكونه هدى
وبيانا وكونه لغوا ينافي ذلك وفي بعوضة قراءتان احدهما النصب في لفظة ما على هذه القراءة الاولى انها مبهمة
وهي التي اذا قرنت باسم نكرة ابهمته ابهاما وزادته شيوعا وبعدا عن الخصوصية **بيانه** ان الرجل اذا
قال لصاحبه اعطني كتابا انظر فيه فاعطاه بعض الكتب صح له ان يقول اردت كتابا اخر ولم ارد هذا ولو قال مع ما لم
يصح له ذلك لان تقدير الكلام اعطني كتابا اي كتاب كان الثاني انها نكرة قام تفسيرها باسم الجنس مقام الصفة واما على
قراءة الرفع ففيها وجهان الاول ــــ انها موصولة صلتها الجملة لان التقدير هو بعوضة فحذف المبتدا كما
حذف في تماما على الذي احسن الثاني ان تكون استفهامية فانه قال ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا كانه قال ما بعوضة
فما فوقها حتى لا يضرب الله المثل به بل له ان يتمثل بما هو اقل من ذلك كثيرا كما يقال فلان لا يبالي بما وهب ما دينار
وديناران اي يهب ما هو اكثر من ذلك **المسالة الخامسة** قال صاحب الكشاف ضرب المثل اعتماده وتكوينه
من ضرب اللبن وضرب الخاتم **المسالة السادسة** انتصب بعوضة بانه عطف بيان لمثلا او مفعول ليضرب
مضمنا معنى يجعل هذا اذا كانت ما صلة او ابهامية فان كانت مفسرة ببعوضة فهي تابعة لما هي تفسير له
والمفسر والمفسر معا بمجموعهما عطف بيان او مفعول ومثلا حال مقدمة واما رفعها فبكونها خبر مبتدا اما اذا
كانت ما موصولة او موصوفة او استفهامية فامرها ظاهر واذا كانت ابهامية فهي على الجواب كان قائلا قال
ما هو قال بعوضة **المسالة السابعة** قال صاحب الكشاف اشتقاق البعوض من البعض وهو القطع
كالبضع والعضب يقال بعضه البعوض وهو بعض الشيء لانه قطعة منه والبعض في اصله وصفه على فعول كالقطوع
فغلبت وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشيء لقلة جرمه وضعفه لان بعض الشيء قليل بالقياس الى كله والوجه القوي
هو الاول قال وهو من عجائب خلق الله تعالى فانه صغير جدا وخرطومه في غاية الصغر ثم انه مع ذلك مجوف ثم ذلك
الخرطوم مع فرط صغره وكونه مجوفا يغوص في جلد الفيل والجاموس على ثخانته كما يضرب الرجل اصبعه في الخبيص وذلك
لما ركب الله تعالى في راس خرطومه من السم **المسالة الثامنة** في قوله فما فوقها وجهان احدهما ان يكون المراد
فما هو اعظم منها في الجثة كالذباب والعنكبوت والحمار والكلب فان القوم انكروا تمثيل الله تعالى بكل هذه الاشيا
والثاني اراد فما فوقها في الصغر اي بما هو اصغر منها والمحققون مالوا الى هذا القول لوجوه **احدها** ان المقصد
في هذا التمثيل تحقير الاوثان وكلما كان المشبه به اشد حقارة كان المقصود في هذا الباب اكمل حصولا
وثانيها ان الغرض ههنا بيان ان الله تعالى لا يمتنع من التمثيل بالشيء الحقير وفي مثل هذا الموضع يجب ان يكون
المذكور ثانيا اشد حقارة من الاول يقال ان فلانا يتحمل الذل في اكتساب الدينار وفي اكتساب ما فوقه يعني في القلة

لان تحمل الذل في اكتساب الدينار **وثالثها** ان الشيء كلما كان اصغر كان الاطلاع على اسراره اصعب فاذا كان في نهاية
الصغر لم يحط به الا علم الله سبحانه فكان التمثيل به اقوى في الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل بالشيء الكبير واحتج
الاولون بوجهين **الاول** ــــ ان لفظ فوق يدل على العلو فاذا قيل هذا فوق ذاك فانما معناه انه اكبر منه
ويروى ان رجلا مدح عليا رضي الله تعالى عنه والرجل متهم فيه فقال علي رضي الله تعالى عنه انا دون ما تقول
وفوق ما في نفسك اراد بهذا اعلامه بما في نفسك **الثاني** كيف يضرب المثل بما دون البعوضة وهي النهاية في الصغر
الجواب عن الاول ــــ ان كل شيء كان ثبوت صفة فيه اقوى من ثبوتها في شيء اخر كان ذلك الاقوى
فوق الاضعف في تلك الصفة يقال ان فلانا فوق فلان في اللوم والدناءة اي هو اكثر لوما ودناءة منه فكذا اذا
قيل هذا فوق ذاك في الصغر وجب ان يكون اكثر صغرا منه **والجواب عن الثاني** ان جناح البعوضة
اقل منها وقد ضرب به رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا للدنيا **المسالة التاسعة** اما حرف فيه معنى
الشرط ولذلك يجاب بالفا وقد يفيد التاكيد تقول زيد ذاهب فاذا قصدت توكيد ذلك وانه لا محالة ذاهب
قلت اما زيد فذاهب اذا ثبت هذا فنقول ــــ ايراد الجملتين مصدرتين به احماد عظيم لامر المومنين واعتداد
بعلمهم انه الحق وذم عظيم للكافرين على ما قالوه وذكروه **المسالة العاشرة** الحق الثابت الذي لا يسوغ
انكاره يقال حق الامر اذا ثبت ووجب وحقت كلمة ربك وثوب محقق محكم النسج **المسالة الحادية عشر**
ماذا فيه وجهان ان يكون ذا اسما موصولا بمعنى الذي فيكون كلمتين وان يكون مركبة مع ما مجعولين اسما واحدا
فيكون واحدا فهو على الوجه الاول مرفوع المحل على الابتدا وخبره ذا مع صلته وعلى الثاني منصوب المحل في حكم ما وحده
لو قلت ما اراد الله **المسالة الثانية عشر** الارادة ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة
البديهية بينها وبين علمه وقدرته والمه ولذته واذا كان الامر كذلك لم يكن تصور ماهيتها محتاجا الى التعريف
وقال المتكلمون انها صفة تقتضي رجحان احد طرفي الجائز على الاخر لا في الوقوع بل في الايقاع واحترزنا بهذا القيد
الاخير عن القدرة واختلفوا في كونه تعالى مريدا مع اتفاق المسلمين على اطلاق هذا اللفظ على الله تعالى فقال النجار
انه معنى سلبي ومعناه انه غير مغلوب ولا مستكره ومنهم من قال انه امر ثبوتي وهولا اختلفوا فقال الجاحظ والكعبي
وابو الحسين البصري معناه انه علم الله تعالى باشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة ويسمون هذا العلم بالداعي
او الصارف وقال اصحابنا وابو علي وابو هاشم واتباعهما انه صفة زائدة على العلم ثم القسمة في تلك الصفة انها اما
ان تكون ذاتية وهو القول الثاني للنجار واما ان تكون معنوية وذلك المعنى اما ان يكون قديما وهو قول الاشعري
او محدثا وذلك المحدث اما ان يكون قائما بالله تعالى وهو قول الكرامية او قائما بجسم اخر وهذا القول لم يقل به احد
او يكون موجودا لا في محل وهو قول ابي علي وابي هاشم واتباعهما **المسالة الثالثة عشر** الضمير في انه
الحق للمثل او لان يضرب او في قولهم ماذا اراد الله بهذا استحقار كما قالت عائشة رضي الله تعالى عنها في عبد الله
ابن عمرو بن العاص يا عجبا لابن عمرو وهذا **المسالة الرابعة عشر** مثلا نصب على التمييز كقولك
لمن اجاب بجواب غث ماذا اردت بهذا جوابا ولمن حمل سلاحا رديا كيف تنتفع بهذا سلاحا او على الحال كقوله
هذه ناقة الله لكم اية **المسالة الخامسة عشر** انه سبحانه وتعالى لما حكى عنهم كفرهم واستحقارهم كلام الله
بقوله ماذا اراد الله بهذا مثلا اجاب ــــ عنه بقوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ونريد ان نتكلم ها هنا
في الهداية والاضلال لكون هذا الموضع كالاصل الذي يرجع اليه في كل ما يجي من هذا المعنى من الايات
فلنتكلم اولا في الاضلال فنقول ــــ ان الهمزة تارة تجي لنقل الفعل من غير المتعدي
الى المتعدي كقولك خرج فانه غير متعد فاذا قلت اخرج صار متعديا وقد تجي لنقل الفعل من المتعدي الى غير المتعدي
كقوله كببته فاكب وقد تجي لمجرد الوجدان حكي عن عمرو بن معدي كرب انه قال لبني سليم قاتلناكم فما اجبناكم
وهاجيناكم فما افحمناكم وسالناكم فما ابخلناكم اي ما وجدناكم جبنا ولا مفحمين ولا بخلاء ويقال اتيت ارض فلان فاعمرتها
اي وجدتها عامرة ○ **وقال المخبل**

● تمنى حصين ان يسود جذاعه ● فامسى حصين قد اذل واقهرا ●

اي وجد ذليلا مقهورا وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الهمزة لا تفيد الا نقل الفعل من غير المتعدي الى المتعدي اما قوله
كببته فاكب فلعل المراد كببته فاكب نفسه على وجهه فيكون قد ذكر الفعل مع حذف المفعولين وهذا شيء معروف واما

قوله فالمناكم فما احيناكم فالمراد وما اثرناك الناس في ضيق وربكم حينا وما اثرنجانا الكم في ضيق وربكم متحيرين وكذا القول في البواقي وهذا الذي قلناه اولى دفعا للاشتراك اذا ثبت هذا فنقول قولنا اضله الله لا يمكن حمله الا على وجهين احدهما انه صيره ضالا والثاني انه وجده ضالا اما التقدير الاول وهو انه صيره ضالا فليس في اللفظ دلالة على انه تعالى صيره ضالا لماذا او فيه وجهان احدهما انه صيره ضالا عن الدين والاخرى عن الجنة اما الاول وهو انه تعالى صيره ضالا عن الدين فاعلم ان معنى الاضلال عن الدين في اللغة هو الدعا الى ترك الدين وتقبيحه في عينه وهذا هو الاضلال الذي اضافه الله تعالى الى ابليس فقال انه عدو مضل مبين وقال ولاضلنهم ولامنينهم وقال الذين كفروا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا وقال وزين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم وقال الشيطان لما قضي الامر الى قوله وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي وايضا اضاف الله تعالى هذا الاضلال الى فرعون فقال واضل فرعون قومه وما هدى **واعلم** ان الامة مجمعة على ان الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى بانه تعالى ما دعا الى الكفر وما رغب فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالعقاب واذا كان المعنى الاصلي للاضلال في اللغة هذا وهذا المعنى منفي بالاجماع ثبت انعقاد الاجماع على انه لا يجوز اجرا هذا اللفظ على ظاهره وعند هذا افتقر اهل الجبر والقدر الى التاويل اما اهل الجبر فقد حملوه على انه تعالى خلق الضلال والكفر فيهم وصدهم عن الايمان وحال بينهم وبينه وربما قالوا هذا هو حقيقة اللفظ في اصل اللغة لان الاضلال عبارة عن جعل الشي ضالا كما ان الاخراج والادخال عبارة عن جعل الشي خارجا وداخلا وقالت المعتزلة هذا التاويل غير جايز لا بحسب الاوضاع اللغوية ولا بحسب الدلايل العقلية اما الاوضاع اللغوية فبيانه من وجوه الاول انه لا يصح من طريق اللغة ان يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرها وجبرا انه اضله بل يقال منعه عنه وصرفه عنه وانما يقولون انه اضله عن الطريق اذا لبس عليه واورد من شبهه ما يلبس عليه الطريق فلا يهتدي له وثانيها انه تعالى وصف ابليس وفرعون بكونه مضلا مع ان ابليس وفرعون ما كانا خالقين الضلال في قلوب المستجيبين لهما بالاتفاق اما عند الجبرية فلان العبد لا يقدر على هذا النوع من الايجاد واما عند القدرية فان العبد لا يقدر على هذا النوع من الايجاد فلما حصل المضل حقيقة مع نفي الخالقية بالاتفاق علمنا ان اسم المضل غير موضوع في اللغة لخالق الضلال وثالثها ان الاضلال في مقابلة الهداية فكما صح ان يقال هديته فما اهتدى وجب صحة ان يقال اضللته فما ضل واذا كان كذلك استحال حمل الاضلال على خلق الضلال واما بحسب الدلايل العقلية فمن وجوه **احدها** انه تعالى لو خلق الضلال في العبد ثم كلفه بالايمان لكان قد كلفه بالجمع بين الضدين وهو سفه وظلم وقال تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج **وثانيها** لو كان تعالى خالقا للجهل وملبسا على المكلفين لما كان مبينا لما كلف لعبيده وقد اجمعت الامة على كونه تعالى مبينا **وثالثها** انه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصدهم عن الايمان لم يكن لانزال الكتب عليهم وبعثة الرسل اليهم فايدة لان الشي الذي لا يكون ممكن الحصول كان السعي في تحصيله عبثا وسفها **ورابعها** انه على مضادة كثير من الايات نحو قوله فما لهم لا يومنون فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يومنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا فبين انه لا مانع لهم من الايمان البتة وانما امتنعوا لاجل انكارهم بعثة الرسل من البشر وقال وما منع الناس ان يومنوا اذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم وقال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وقال انى يصرفون وقال انى يوفكون فلو كان الله تعالى قد اضلهم عن الدين وصرفهم عن الايمان لكانت هذه الايات باطلة **وخامسها** انه تعالى ذم ابليس وحزبه ومن سلك سبيله في اضلال الناس عن الدين وصرفهم عن الحق وامر عباده ورسوله بالاستعاذة منهم بقوله قل اعوذ برب الناس الى اخرها وقل اعوذ برب الفلق وقوله تعالى وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين فاذا قرات القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم فلو كان الله تعالى يضل عباده عن الدين كما يضل الشياطين لاستحق من المذمة ما استحقوه ولوجبت الاستعاذة منه كما وجبت منهم ولوجب ان يتخذوه عدوا من حيث اضل اكثر خلقه كما وجب اتخاذ ابليس عدوا لاجل ذلك قالوا بل حصة الله تعالى في ذلك اكثر اذ تضليل ابليس سواء وجوده وعدمه فما يرجع الى حصول الضلال بخلاف تضليل الله تعالى فانه هو المؤثر في الضلال فيلزم من هذا تبرئة ابليس عن جميع القبايح واحالتها كلها على الله تعالى فيكون الذنب منقطعا بالكلية عن ابليس وعايدا الى الله تعالى تعالى الله عن قول الظالمين **وسادسها** انه تعالى اضاف الاضلال عن الدين الى غيره وذمهم لاجل ذلك فقال واضل فرعون قومه وما هدى واضلهم السامري وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان الذين يضلون

عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب وقوله تعالى حاكيا عن ابليس ولاضلنهم ولامنينهم ولامرنهم فهولا اما ان يكونوا قد اضلوا غيرهم عن الدين في الحقيقة او يكون الله تعالى هو الذي اضلهم او حصل الاضلال بالله سبحانه وبهم على سبيل الشركة فان كان الله تعالى قد اضلهم عن الدين دون هولا سبحانه فنقول عليهم قد رماهم بدايه وعابهم بما فيه وذمهم بما لم يفعلوه والله تعالى متعال عن ذلك وان كان الله تعالى مشاركا لهم في ذلك فكيف يجوز ان يذمهم وغيرهم وهو شريك فيه ومساو لهم فيه واذا فسد الوجهان صح ان لا يضاف خلق الضلال الى الله تعالى **وسابعها** انه تعالى ذكر اكثر الايات التي فيها ذكر الضلال منسوبا الى العصاة الضلال على ما قال وما يضل به الا الفاسقين ويضل الله الظالمين كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب كذلك يضل الله من هو مسرف كذاب فلو كان المراد بالضلال المضاف اليه تعالى هو ما هم فيه كان ذلك اثباتا للثابت وهو محال **وثامنها** انه تعالى نفى الهية الاشيا التي كانوا يعبدونها من حيث انهم لا يهدون الى الحق قال تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فنفى ربوبية تلك الاشيا من حيث انها لا تهدي واوجب ربوبية نفسه من حيث انه سبحانه يهدي فلو كان تعالى يضل عن الحق لكان قد ساواهم في الاضلال وفيما لاجله نهى عن اتباعهم بل كان قد اربى عليهم لان الاوثان كما انها لا تهدي فهي لا تضل وانه سبحانه مع انه لا يهدي فهو يضل **وتاسعها** انه تعالى يذكر هذا الضلال جزا لهم على سوء صنيعهم وعقوبة عليهم فلو كان المراد ما هم عليه من الضلال كان ذلك عقوبة وتهديدا بامر هم له ملابسون وعليه مقبلون وبه ملتذون ومغتبطون ولو جاز ذلك لجازت العقوبة بالزنا على الزنا وبشرب الخمر على شرب الخمر وهذا لا يجوز **وعاشرها** ان قوله وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه صريح في انه تعالى انما يفعل به هذا الاضلال بعد ان صاروا هم من الفاسقين الناقضين باختيار نفسه فدل ذلك على ان هذا الاضلال الذي يحصل لعبد صير ربه فاسقا وناقضا للعهد مجازا لفسقه ونقضه للعهد **وحادي عشرها** انه تعالى فسر الاضلال المنسوب في كتابه اما بكونه ابتلا وامتحانا او بكونه نكالا وعقوبة فقال في الابتلا وما جعلنا اصحاب النار الا ملايكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا اي امتحانا ثم قال تعالى كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فبين ان اضلاله للعبد يكون على هذا الوجه من انزال اية متشابهة او فعلا متشابها لا يعرف الغرض فيه والضال به هو الذي لا يقف على المقصود ولا يتفكر في وجه الحكمة فيه بل يتمسك بالشبهات في تقرير المحمل الباطل كما قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغا الفتنة واما العقوبة والنكال فقوله اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون الى ان قال كذلك يضل من يشا ويهدي وكذلك يضل الله الكافرين فبين تعالى ان اضلاله لا يعدو احد هذين الوجهين واذا كان الاضلال مفسرا بهذين وجب ان لا يكون مفسرا بغيرهما دفعا للاشتراك فثبت انه لا يجوز حمل الاضلال على خلق الكفر والضلال واذا ثبت ذلك فنقول بينا ان الاضلال في اصل اللغة الدعا الى الباطل والترغيب فيه والسعي في اخفا مقابحه وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير الى التاويل والتاويل الذي ذهبت الجبرية اليه فقد ابطلناه فوجب المصير الى وجوه اخر من التاويلات **احدها** ان الرجل اذا ضل باختياره عند حصول شي من غير ان يكون لذلك الشي اثر في ضلاله فيقال لذلك الشي انه اضله قال تعالى في حق الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس اي ضلوا بهن وقال ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد اضلوا كثيرا اي ضل كثير من الناس بهم وقال وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلم يزدهم دعاي الا فرارا اي لم يزدادوا بدعاي لهم الا فرارا وقال فاتخذتموهم سخريا حتى انسوكم ذكري وهم لم ينسوا في الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله تعالى ويدعونهم اليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم سببا لنسيانهم اضاف الانسا اليهم وقال في براة واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم فاخبر سبحانه وتعالى ان نزول السورة المشتملة على الشرايع يعرف احوالهم فمنهم من يصلح عليها فيزداد ايمانا ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفرا فاضيفت الزيادة في الايمان والزيادة في الكفر الى السورة اذ كانوا انما صلحوا عند نزولها وفسدوا ايضا لذلك فهكذا اضيف الهدى والاضلال الى الله تعالى اذ كان حدوثها عند ضرب الله تعالى الامثال لهم وقال في سورة المدثر وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين اوتوا الكتاب ويزداد الذين امنوا ايمانا فاخبر تعالى ان ذكره لعدة خزنة النار امتحان منه لعباده ليتميز المخلص من المرتاب فال العاقبة الى ان صلح عليها المومنون وفسد

الكافرون واضاف زيادة الايمان وضدها الى الممتحنين فقال ليزداد وليقول ثم قال بعد قوله ماذا اراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فاضاف الى نفسه اضلالهم وهداهم بعد ان اضاف اليهم الامرين معا فبين تعالى ان الاضلال معتبر بهذا الامتحان ويقال في العرف ايضا امرضني الحب اي مرضت به ويقال قد افسدت فلانة فلانا وهي لم تعلم به وقال

دع عنك لومي • فان اللوم اغراء •

اي يغري الملوم باللوم والاضلال على هذا المعنى يجوز ان يضاف الى الله تعالى على معنى ان الكافرين ضلوا بسبب الايات المشتملة على الامتحان ففي هذه الاية الكفار لما قالوا ما الحاجة الى هذه الامثال وما الفائدة فيها واشتد عليهم هذا الامتحان حسن هذه الاضافة **وثانيها** ان الاضلال هو التسمية بالضلال فيقال اضله اي سماه ضالا او حكم عليه به واكفر فلان فلانا اذا سماه كافرا

وانشدوا بيت الكميت

وطائفة قد اكفروني بحبكم • وطائفة قالوا مسيء ومذنب •

وقال طرفة

وما زال شربي الراح حتى اضلني • صديقي وحتى ساءني بعض ذلك •

اراد سماني ضالا وهذا الوجه مما ذهب اليه قطرب وكثير من المعتزلة ومن اهل اللغة من انكر وقال انما يقال ضللته تضليلا اذا سميته ضالا وكذلك فسقته وفجرته اي سميته فاسقا فاجرا واجيب عنه بانه متى صيره في نفسه ضالا لزمه ان يصيره محكوما عليه بالضلال فهذا الحكم من لوازم ذلك التصيير واطلاق اسم الملزوم مجاز مشهور وانه مستعمل ايضا لان الرجل اذا قال لاخر فلان ضال جاز ان يقال له لم جعلته ضالا ويكون المعنى لم سميته بذلك ولم حكمت به عليه فعلى هذا الوجه حملوا الاضلال على الحكم والتسمية **وثالثها** ان يكون الاضلال هو التخلية وترك المنع بالقهر والجبر فيقال اضله اي خلاه وضلاله قالوا ومجازه من قولهم افسد فلان ابنه واهلكه ودمر عليه اذا لم يتعهده بالتاديب ومثله

قول العرجي

اضاعوني واي فتى اضاعوا • ليوم كريهة وسداد ثغر •

ويقال لمن ترك سيفه في الارض لم يتعهده حتى فسد وصدئ افسدت سيفك واصدأته **ورابعها** الضلال والاضلال هو العذاب والتعذيب بدليل قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر فوصفهم الله تعالى بانهم يوم القيمة في ضلال وذلك لا يكون الا عذابه وقال تعالى اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم اينما كنتم تشركون من دون الله قالوا ضلوا عنا بل لم نكن ندعو من قبل شيئا كذلك يضل الله الكافرين فسر ذلك الضلال بالعذاب **وخامسها** ان يحمل الاضلال على الاهلاك والابطال كقوله الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله اضل اعمالهم قيل اهلكها وابطلها ومجازه من قولهم ضل الماء في اللبن اذا صار مستهلكا فيه ويقال اضللته انا اذا فعلت ذلك به فاهلكته وصيرته كالمعدوم ومنه يقال اضل القوم ميتهم اذا واروه في قبره فاخفوه حتى صار لا يرى **قال النابغة**

واب مضلوه بعين جلية • وغودر بالجولان حزم ونائل •

وقالوا ائذا ضللنا في الارض ائنا لفي خلق جديد اي اذا فنينا تخفينا اشخاصنا فيحتمل هذا المعنى ان يضل الله انسانا اي يهلكه ويعدمه فيجوز اضافة الاضلال اليه تعالى على هذا الوجه هذه الوجوه الخمسة اذا حملنا الاضلال على الضلال عن الدين **وسادسها** ان يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة قالت المعتزلة وهذا في الحقيقة ليس تاويلا بل حملا للفظ على ظاهره فان الاية تدل على انه تعالى يضلهم وليس فيها دلالة على انه عماذا يضلهم فنحن نحملها على انه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم حملوا كل ما في القران من هذا الجنس على هذا المحمل وهو اختيار الجبائي قال تعالى كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير اي يضله عن الجنة وثوابها هذا كله اذا حملنا الهمزة في الاضلال على التعدية **وسابعها** ان يحمل الهمزة لا على التعدية بل على الوجدان على ما تقدم في اول هذه المسالة بيانه فيقال اضل فلان بعيره اي ضل عنه فمعنى اضلال الله تعالى لهم انه تعالى وجدهم ضالين **وثامنها** ان يكون قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا من تمام قول الكفار فانهم قالوا ماذا اراد الله بهذا مثلا المثل الذي لا يظهر وجه الفائدة فيه ثم قالوا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به ذكروه على سبيل التهكم فهذا من قول الكفار ثم قال تعالى جوابا لهم وما يضل به الا الفاسقين اي ما اضل الا الفاسقين هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعترفنا لكم بجودة الايراد وحسن الترتيب وقوة الكلام ولكن ماذا نعمل ولكم اعداء ثلاثة

يشوشون عليكم هذه الوجوه الحسنة والدلائل اللطيفة **احدها** مسالة الداعي وهو ان القادر على العلم والجهل والاهتداء والضلال لم فعل احدهما دون الاخر **وثانيها** مسالة العلم على ما سبق تقريرها في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وما رأينا لكم في دفع هذين الكلامين كلاما محصلا قويا ونحن لا نشك انه لا يخفى عليكم مع ما معكم من الذكاء ضعف تلك الاجوبة التي تكلفتموها ولما انصفنا واعترفنا لكم بحسن الكلام الذي ذكرتموه فانصفوا ايضا واعترفوا بانه لا وجه لكم عن هذين الوجهين فان التعامي والتغافل لا يليق بالعقلاء **وثالثها** ان فعل العبد لو كان بايجاده لما حصل الا الذي قصد ايجاده لكن احدا لا يريد الا تحصيل العلم والاهتداء ويحترز كل الاحتراز عن الجهل والضلال فكيف حصل الجهل والضلال للمهتدي مع انه ما قصد الا تحصيل العلم والاهتداء فان قيل انه اشتبه عليه الكفر بالايمان والعلم بالجهل فظن في الجهل انه علم فقصد ايقاعه قلنا فاذا حصل ذلك الظن في الجهل انه علم ظن خطأ فان كان اختاره اولا فقد اختار الجهل والخطأ لنفسه وذلك غير ممكن وان قلنا انه اشتبه عليه ذلك بسبب ظن اخر متقدم عليه لزم ان يكون قبل كل ظن ظن لا الى نهاية وهو محال **ورابعها** ان التصورات غير كسبية والتصديقات البديهية غير كسبية فالتصديقات باسرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلاثة **المقدمة الاولى** في بيان ان التصورات غير كسبية وذلك لان من يحاول اكتسابها فاما ان يكون متصورا لها او لا يكون متصورا لها فان كان متصورا لها استحال ان يطلب تحصيل تصورها لان تحصيل الحاصل محال وان لم يكن متصورا لها كان ذهنه غافلا عنها والغافل عن الشيء يستحيل ان يكون طالبه **المقدمة الثانية** في بيان ان التصديقات البديهية غير كسبية لان حصول طرفي التصديق اما ان يكون كافيا في جزم الذهن بذلك التصديق او لا يكون كافيا فان كان الاول كان ذلك التصديق دائرا مع التصورين على سبيل الوجوب نفيا واثباتا وما كان كذلك لم يكن مقدورا وان كان الثاني لم يكن التصديق بديهيا بل موقوفا فيه **المقدمة الثالثة** في بيان ان التصديقات باسرها غير كسبية وذلك لان هذه النظريات ان كانت واجبة اللزوم عن تلك البديهيات التي هي غير مقدورة كانت تلك النظريات ايضا مقدورة وان لم تكن واجبة اللزوم عن تلك البديهيات لم يكن الاستدلال بتلك البديهيات على تلك النظريات فلم تكن تلك الاعتقادات الحاصلة في تلك النظريات علوما بل لا يكون الا اعتقادا حاصلا للمقلد وليس كلامنا فيه فثبت ان كلامكم في عدم اسناد الاهتداء والضلال الى الله تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية القاطعة التي لا جواب عنها ولنتكلم الان فيما ذكروه من التاويلات **اما التاويل الاول** فساقط لان انزال هذه المتشابهات هل لها اثر في تحريك الدواعي او ليس لها اثر في ذلك فان كان الاول وجب على قولكم ان يقبح لوجهين الاول انا قد دللنا في تفسير قوله ختم الله على قلوبهم على انه متى حصل الرجحان فلا بد ان يحصل الوجوب وانه ليس بين الاستواء وبين الوجوب المانع من النقيض واسطة فاذا اثر انزال هذه المتشابهات في الترجيح وثبت انه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب فحينئذ جاء الجبر وبطل ما قلتموه الثاني ثبت انه لا ينتهي الى حد الوجوب الا ان المكلف ينبغي ان يكون مزاح العذر والعلة وانزال هذه المتشابهات عليه مع ان لها اثرا في ترجيح جانب الضلال كالعذر للمكلف في عدم الاقدام على الطاعة فوجب ان يقبح ذلك من الله تعالى واما ان لم يكن لذلك اثر في اقدامهم على ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كانت نسبة هذه المتشابهات الى ضلالهم كصرير الباب ونعيق الغراب فكما ان ضلالهم لا ينسب الى هذه الامور الاجنبية فكذلك وجب ان لا ينسب الى هذه المتشابهات بوجه ما وحينئذ يبطل تاويلهم **واما التاويل الثاني** وهو التسمية والحكم فهو وان كان في غاية البعد لكن الاشكال معه باق لانه لما اذا سماه الله تعالى بذلك وحكم عليه به فلو لم يات المكلف به لانقلب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وكل ذلك محال والمفضي الى المحال محال فكان عدم اتيان المكلف به محالا واتيانه به واجبا وهذا عين الجبر الذي تفرون منه فانه ملاقيكم لا محالة وههنا ينتهي البحث الى الجوابين المشهورين لهما في هذا المقام وكل عاقل يعلم ببديهة عقله سقوط ذلك **واما التاويل الثالث** وهي التخلية وترك المنع فهذا انما يسمى اضلالا اذا كان الاولى والاحسن بالوالد منعه عن ذلك فاما اذا كان الولد بحيث لو منعه والده عن ذلك لوقع في مفسدة اعظم من تلك المفسدة الاولى لم يقل احد انه افسد ولده واضله وههنا الامر بخلاف ذلك لانه تعالى لو منع المكلف جبرا من هذه المفسدة لزم مفسدة اخرى اعظم من الاولى فكيف يقال انه تعالى افسد المكلف واضله بمعنى انه منعه من الضلال مع انه لو منعه لكانت تلك المفسدة اعظم **واما التاويل الرابع** فقد اعترض القفال عليه فقال لا نسلم ان الضلال جاء بمعنى العذاب اما قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر فيمكن ان يكون

المراد في ضلال عن الحق في الدنيا وسعر في عذاب جهنم في الآخرة ويكون قوله يوم يسحبون في النار من صلة سقر واما قوله
اذ الاغلال في اعناقهم الى قوله كذلك يضل الله الكافرين فمعنى قوله ضلوا عنا اي بطلوا فلم ينتفع بهم في هذا اليوم الذي
كانوا يرجوا شفاعتهم فيه ثم قوله كذلك يضل الله الكافرين وقد يكون على معنى كذلك يضل الله اعمالهم اي يحبطها يوم القيمة
ويحمل كذلك يخذلهم في الدنيا فلا يومنون لقبول الحق اذا القوا الباطل واعرضوا عن التدبر فاذا اخذهم الله تعالى
واتوا يوم القيمة وقد ضلت اعمالهم التي كانوا يرجون الانتفاع بها في الدنيا **واما التاويل الخامس** وهو الاهلاك
فغير لايق بهذا الموضع لان قوله تعالى ويهدي به كثيرا يمنع من ذلك حمل الاضلال على الاهلاك **واما التاويل
السادس** وهو انه يضله عن طريق الجنة فضعيف لانه تعالى قال يضل به اي يضل بسبب استماع هذه الايات والاضلال
عن طريق الجنة ليس بسبب سماع هذه الايات بل بسبب اقدامه على القبايح فكيف يجوز حمله عليه **واما التاويل السابع**
وهو ان قوله يضل اي يجد ضالا فقد بينا ان اثبات هذه اللغة لا دليل عليه وايضا فلانه عدى الاضلال بحرف البا
فقال يضل به والاضلال بمعنى الوجدان لا يكون معدى بحرف البا **واما التاويل الثامن** فهو في هذه الاية
يوجب تعليل النظم لانه الى قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا من كلام الكفار ثم قوله وما يضل به الا الفاسقين
كلام الله من غير فصل بينهما بل مع حرف العطف وهو الواو ثم نرهب ان ههنا كذلك لكنه في سورة المدثر وهو قوله كذلك
يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء لا شك انه قول الله تعالى فهذا هو الكلام في الاضلال اما الهدى فقد جاء على وجوه
احدها الدلالة والبيان قال تعالى اولم يهد لهم كم اهلكنا وقال فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي وهذا
انما يصح لو كان الهدى عبارة عن البيان وقال ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى
وقال انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا اي سوا شكر ام كفر فالهداية ثابتة في الحالتين واما ثمود
فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ثم اتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن وتفصيلا لكل شي وهدى ورحمة لعلهم بلقاء
ربهم يومنون وهذا لا يتعلق بالمومن وقال تعالى حكاية عن خصوم داود عليه السلام لا تشطط واهدنا الى سوا الصراط
اي ارشدنا وقال ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم واملى لهم
وقال ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله الى قوله او تقول لو ان الله هداني لكنت من المتقين او تقول
حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين بلى قد جاءتك اياتي فكذبت بها واستكبرت وكنت من الكافرين فاخبر انه
قد هدى الكافر بما جاءه من الايات وقال او تقولوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاءكم بينة
من ربكم وهدى ورحمة وهذه مخاطبة الكافرين **وثانيها** قالوا في قوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم اي لتدعوا
ولكل قوم هاد اي داع يدعوهم الى الضلال وهدى **وثالثها** التوفيق من الله تعالى بالالطاف المشروطة بالايمان
يوتيها المومنين جزا على ايمانهم ومعونة عليه وعلى الازدياد من طاعته هذا ثواب لهم وبازائه ضده للكافرين وهو
ان يسلبهم ذلك فيكون مع انه تعالى ما هداهم يكون قد اضلهم والدليل على هذا الوجه قوله تعالى والذين اهتدوا زادهم
هدى ويزيد الله الذين اهتدوا هدى والله لا يهدي القوم الظالمين يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة
الدنيا وفي الاخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشا كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان
الرسول حق وجاءهم البينات فاخبر انهم لا يهديهم وانهم قد جاءهم البينات فهذا الهدى غير البيان لا محالة وقال
ومن يومن بالله يهد قلبه اولئك كتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه **ورابعها** الهدى الى طريق الجنة
قال تعالى فاما الذين امنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما
وقال قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور
باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم وقال والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ويصلح
بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم والهداية بعد القتل لا تكون الا الى الجنة وقال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم وهذا تاويل الجبائي **وخامسها** الهدى بمعنى التقديم
تقول هدى فلان فلانا اي قدمه امامه واصل هدى من هداية الطريق لان الدليل يتقدم المدلول وتقول
العرب اقبلت هوادي الخيل اي متقدماتها ويقال للعنق هاد وهوادي الخيل اعناقها لانها تتقدمها **وسادسها**
يهدي ان يحكم بان المومن مهتد وتسميته بذلك لان حقيقة قول القايل هداه جعله مهتديا وهذا اللفظ قد يطلق
على الحكم والتسمية قال الله تعالى ما جعل الله من بحيرة اي ما حكم وما شرع وقال ان الهدى هدى الله معناه

ان الهدى ما حكم الله بانه هدى وقال ومن يهد الله فهو المهتدي اي من حكم الله تعالى عليه بالهدى فهو المسمى
بان يسمى مهتديا فهذه هي الوجوه التي ذكرها المعتزلة وقد تكلمنا عليها بما تقدم في باب الاضلال قالت الجبرية
وههنا وجه اخر وهو ان يكون الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم قال تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشا
الى صراط مستقيم قالت القدرية هذا غير جايز لوجوه **احدها** انه لا يصح في اللغة ان يحمل غيره
على سلوك الطريق كرها وجبرا انه هداه اليه وانما يقال رده الى الطريق المستقيم وحمله عليه وجره اليه فاما ان يقال
انه هداه اليه فلا **وثانيها** لو حصل ذلك بخلق الله تعالى لبطل الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب
فان قيل هب انه خلق الله الا انه كسب للعبد قلنا هذا الكسب مدفوع من وجهين الاول ان وقوع هذه
الحركة اما ان يكون بتخليق الله تعالى او لا بتخليقه فان كان بتخليقه فمتى خلقه الله تعالى استحال من العبد ان يمتنع منه ومتى
لم يخلقه استحال من العبد الاتيان به فحينئذ يتوجه الاشكالات المذكورة وان لم يكن بتخليق الله تعالى بل من
العبد فهذا هو القول بالاعتزال الثاني انه لو كان خلقا لله تعالى وكسبا للعبد لم يخل من احد وجوه ثلاثة اما ان يكون
الله تعالى يخلقه اولا او يكسبه العبد اولا ثم يخلقه الله تعالى او يقع الامران معا فان خلقه الله تعالى كان العبد مجبورا
على اكتسابه فيعود الالزام وان اكتسبه العبد اولا فالله مجبور على خلقه وان وقعا معا فوجب ان لا يحصل هذا الامر
الا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لهما فوجب ان لا يحصل هذا الاتفاق وايضا فهذا الاتفاق
يجب ان لا يحصل الا باتفاق اخر لانه من كسبه وفعله وذلك يودي الى ما لا نهاية له من الاتفاق وهو محال هذا مجموع
كلام المعتزلة قالت الجبرية انا قد دللنا بالدلايل العقلية التي لا تقبل الاحتمال والتاويل على ان خالق هذه
الافعال هو الله تعالى اما بواسطة او بغير واسطة والوجوه التي تمسكتم بها وجوه نقلية قابلة الاحتمال والقاطع
لا يعارضه المحتمل فوجب المصير الى ما قلناه وبالله تعالى التوفيق **المسالة السادسة عشر** لقايل ان يقول
لم وصف المهديون بالكثرة والقلة وصفتهم لقوله وقليل من عبادي الشكور وقليل ما هم ووجدت الناس كابل
مائة لا تجد فيها راحلة وجدت الناس اخبر تقله الجواب اهل الهدى كثير في انفسهم وحيث يوصفون بالقلة
انما يوصفون بها بالقياس الى اهل الضلال وايضا فان القليل من المهديين كثير في الحقيقة وان قلوا في الصورة فسموا
بالكثرة ذهابا الى الحقيقة **المسالة السابعة عشر** قال الفرا الفاسق واصله من قولهم فسقت الرطبة من قشرها
اي خرجت فالفاسق هو الخارج عن الطاعة وتسمى الفارة الفويسقة لخروجها لاجل المضرة واختلف اهل القبلة في انه هل هو
مومن ام كافر فعند اصحابنا انه مومن وعند الخوارج انه كافر وعند المعتزلة انه لا مومن ولا كافر واحتج المخالف بقوله
بيس الاسم الفسوق بعد الايمان وقال ان المنافقين هم الفاسقون وقال حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم
الكفر والفسوق والعصيان وهذه المسالة طويلة مذكورة في علم الكلام **المسالة الثامنة عشر** اختلفوا في
المراد من قوله ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وذكروا وجوها **احدها** ان المراد بهذا الميثاق حجة
القايمة على عباده الدالة لهم على صحة توحيده وصدق رسوله فكان ذلك ميثاقا وعهدا على التمسك بالتوحيد اذ كان
يلزم لهذه الحجج ما ذكرنا من التمسك بالتوحيد وغيره ولذلك صح قوله اوفوا بعهدي اوف بعهدكم **وثانيها** يحمل
ان يعني به ما دل عليه بقوله واقسموا بالله جهد ايمانهم لين جاءهم نذير ليكونن اهدى من احدى الامم فلما جاءهم نذير
ما زادهم الا نفورا فلما لم يفعلوا ما حلفوا عليه وصفهم بنقض عهده وميثاقه والتاويل الاول يمكن فيه العموم
في كل من ضل وكفر والثاني لا يمكن الا فيمن اختص بهذا القسم اذا ثبت هذا فنقول رجحان التاويل الاول على الثاني من وجهين
الاول ان على التقدير الاول يمكن اجرا الاية على العموم وعلى الثاني يلزم تخصيص الثاني ان على التقدير الاول يلزمهم
الذم لانهم نقضوا عهدا ابرمه الله تعالى واحكمه بما انزل من الادلة التي كررها عليهم في الانفس والافاق واوضحها
وازال التلبيس عنها ولما اودع في العقول من دلايلها وبعث الانبيا صلوات الله عليهم وانزل الكتب موكدا لها واما على
التقدير الثاني فانه يلزمهم الذم لاجل انهم تركوا اشياء هم بانفسهم التزموه ومعلوم ان ترتيب الذم على الوجه
الاول اولى **وثالثها** قال القفال يحتمل ان يكون المقصود بالاية قوما من اهل الكتاب قد اخذ عليهم العهد والميثاق
في الكتب المنزلة على انبيايهم بتصديق محمد صلى الله عليه وسلم وبين لهم امره وامر امته فنقضوا ذلك واعرضوا
عنه وجحدوا نبوته **ورابعها** قال بعضهم انه تعالى عنى به ميثاقا اخذه من الناس وهم على صورة الذر واخرجهم
من صلب ادم كذلك وهو معنى قوله واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى قال المتكلمون وهذا ساقط

لانه تعالى لا يحتج على العباد بعهد وميثاق لا يشعرون به كما لا يؤاخذهم بما ذهب علمه عن قلوبهم بالسهو والنسيان فكيف يجوز ان يعيبهم بذلك وخامسها عهد الله تعالى الى خلقه ثلاثة عهود الاول عهد اخذه على جميع ذرية آدم وهو الاقرار بربوبيته وهو قوله واذ اخذ ربك وعهد خص به النبيين ان يبلغوا الرسالة ويقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وهو قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك وعهد خص به العلماء وهو قوله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه قال صاحب الكشاف الضمير في ميثاقه للعهد وهو ما وثقوا به عهد الله من قبوله والزامه ويجوز ان يكون بمعنى توثقته كما ان الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة ويجوز ان يرجع الضمير الى الله تعالى من بعد ما وثق به عهده من آياته وكتبه ورسله المسألة التاسعة عشر اختلفوا في المراد من قوله ويقطعون ما امر الله به ان يوصل فذكروا وجوها احدها اراد به قطيعة الرحم وحقوق القرابات التي امر الله تعالى بوصلها وهو كقوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وفيه اشارة الى انهم قطعوا ما بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم من القرابة وعلى هذا التأويل تكون الآية خاصة وثانيها ان الله تعالى امرهم ان يصلوا حبلهم بحبل المؤمنين فهم انقطعوا عن المؤمنين واتصلوا بالكفار فذاك هو المراد من قوله ويقطعون ما امر الله به ان يوصل وثالثها انهم نهوا عن التنازع واثارة الفتن وهم كانوا مشتغلين بذلك المسألة العشرون اما قوله ويفسدون في الارض فالاظهر ان يراد به الفساد الذي يتعدى دون ما يقف عليهم والاظهر ان المراد منه الصد عن طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم لان تمام الصلاح في الارض بالطاعة لان بالتزام الشرائع يلتزم الانسان كلما لزمه وترك التعدي الى الغير وفيه زوال التظالم وفي زواله العدل الذي به قامت السموات والارض قال تعالى فيما حكى عن فرعون انه قال اني اخاف ان يبدل دينكم وان يظهر في الارض الفساد ثم انه سبحانه اخبر ان من فعل هذه الافاعيل خاسر فقال اولئك هم الخاسرون وفي هذا الخسران وجوه احدها انهم خسروا نعيم الجنة فانه لا احد الا وله في الجنة اهل ومنزل فان اطاع الله وجده وان عصاه ورثه المؤمنون فذاك قوله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون وقال ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم واهليهم يوم القيامة وثانيها انهم خسروا حسنات اعمالهم التي عملوها لانهم احبطوها بكفرهم فلم يحصلوا منها خيرا ولا ثوابا والآية في اليهود ولهم اعمال في شريعتهم وفي المنافقين وهم يعملون في الظاهر ما يعمله المخلصون فحبط ذلك كله وثالثها انهم انما اصروا على الكفر خوفا من ان تفوتهم اللذات العاجلة ثم انها تفوتهم اما عند ما يصير الرسول صلى الله عليه وسلم مأذونا في الجهاد او عند موتهم قال القفال رحمه الله تعالى والجملة ان الخاسر اسم عام يقع على كل من عمل عملا لا يجزى عليه فيقال له خاسر كالرجل الذي اذا تعنى وتصرف في امر فلم يحصل منه على نفع قيل له خاب وخسر لانه كمن اعطى شيئا ولم يأخذ بازائه ما يقوم مقامه فسمى الكفار والذين يعملون بمعاصي الله تعالى خاسرين قال تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقال الاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا والله تعالى اعلم

قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون اعلم انه سبحانه وتعالى لما تكلم في دلائل التوحيد والنبوة والمعاد الى هذا الموضع فمن هذا الموضع الى قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي في شرح النعم التي عمت جميع المكلفين وهي اربعة اولها نعمة الاحياء وهي المذكورة في هذه الآية اعلم ان قوله كيف تكفرون بالله وان كان بصورة الاستخبار فالمراد التبكيت والتعنيف لان عظم النعمة يقتضي عظم معصية المنعم بين ذلك ان الوالد كلما عظمت نعمته على الولد بان رباه وعلمه وخرجه وموله وعرضه للامور الحسان كانت معصيته لابيه اعظم فبين سبحانه بذلك عظم ما اقدموا عليه من الكفر بان ذكرهم نعمه العظيمة عليهم ليزجرهم بذلك عما اقدموا عليه من التمسك بالكفر وبعثهم على اكتساب الايمان فذكر تعالى من نعمه ما هو الاصل في النعم وهو الاحياء فهذا هو المقصود الكلي فان قيل لم كان العطف الاول بالفاء والبواقي بثم قلنا لان الاحياء الاول قد تعقب الموت بغير تراخ واما الموت فقد تراخى عن الاحياء والاحياء الثاني كذلك قد تراخى عن الموت ان اريد به النشور تراخيا ظاهرا او باطنا وهنا مسائل المسألة الاولى قالت المعتزلة هذه الآية تدل على ان الكفر من قبل العباد من وجوه احدها انه تعالى لو كان هو الخالق للكفر فيهم لما جاز ان يقول كيف تكفرون بالله موبخا لهم كما لا يجوز ان يقول كيف تسودون وتبيضون وتصحون وتسقمون لما كان ذلك اجمع من خلقه فيهم وثانيها اذا كان خلقهم اولا للشقاء والنار وما اراد بخلقهم الا الكفر واراد الوقوع في النار فكيف يصح ان يقول موبخا كيف تكفرون وثالثها انه كيف يعقل من الحكيم ان يقول لهم كيف تكفرون بالله حال ما يخلق الكفر فيهم ويقول وما منع الناس ان يؤمنوا حال ما منعهم عن الايمان ويقول فما لهم عن التذكرة معرضين وهو يخلق فيهم الاعراض ويقول

اي تكفرون وكيف تصرفون ويخلق فيهم الافك والصرف ومثل هذا الكلام بان يعد من السخرية اولى من ان يذكر في باب الزام الحجة على العباد ورابعها ان الله تعالى اذا قال للعبيد كيف تكفرون فقد ذكر هذا الكلام توجيها للحجة على العبد وطلبا للجواب منه وليس كذلك فان لم يكن لطالب هذا المعنى لم يكن في ذكره فائدة فكان هذا الخطاب عبثا وان ذكره لتوجيه الحجة على العبد فللعبد ان يقول حصل في حقي امور كثيرة موجبة للكفر فالاول انك علمت الكفر مني والعلم بالكفر يوجب الكفر والثاني انك اردت الكفر مني وهذه الارادة موجبة والثالث انك خلقت الكفر في وانا لا اقدر على ازالة فعلك والرابع انك خلقت في قدرة موجبة للكفر والخامس انك خلقت في ارادة موجبة للكفر والسادس انك خلقت في قدرة موجبة للارادة الموجبة للكفر ثم لما حصلت هذه الاسباب الستة في حصول الكفر والايمان يتوقف على حصول هذه الاسباب الستة في طرف الايمان وهي باسرها كانت مفقودة فقد حصل لعدم الايمان اثنا عشر سببا كل واحد منها مستقل بالمنع من الايمان ومع قيام هذه الاسباب الكثيرة كيف يعقل ان يقال كيف تكفرون بالله وخامسها انه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف تكفرون بالله الذي انعم عليكم بهذه النعمة العظيمة اعني نعمة الحياة وعلى قول اهل الجبر لا نعمة له تعالى على الكافر وذلك لان عندهم كلما فعله الله تعالى بالكافر فانما فعله ليستدرجه الى الكفر ويحرقه بالنار فاي نعمة تكون لله تعالى على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك الا بمنزلة من قدم الى غيره صحفة فالوذج مسموم فان ظاهره وان كان لذيذا ويعد نعمة لكن لما كان باطنه مهلكا فان احدا لا يعده نعمة ومعلوم ان العذاب الدائم اشد ضررا من ذلك السم فلا يكون لله تعالى نعمة على الكافر فكيف يأمر رسوله بان يقول لهم كيف تكفرون بالله مع النعم عليكم بهذه النعمة العظيمة الجواب ان هذه الوجوه عند البحث يرجع حاصلها الى التمسك بطريقة المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب فنحن ايضا نقابلها بالكلام المعتمد في هذه الشبهة وهو ان الله سبحانه وتعالى علم انه لا يكون فلو وجد لانقلب علمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال فوقوعه محال مع انه قال كيف تكفرون بالله وايضا فالقدرة على الكفر ان كانت صالحة للايمان امتنع كونها مصدرا للايمان على التعيين لا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد السؤال وان كان من الله تعالى فما لم يحصل ذلك المرجح من الله سبحانه امتنع حصول الكفر واذا حصل ذلك المرجح وجب وعلى هذا كيف يعقل قوله كيف تكفرون واعلم ان المعتزلي اذا طول كلامه وفرع وجوهه في المدح والذم فعليك بمقابلتها بهذين الوجهين فانهما يهدمان جميع كلماته ويشوشان كل شبهاته وبالله تعالى التوفيق المسألة الثانية اتفقوا على ان قوله وكنتم امواتا المراد به وكنتم ترابا ونطفا لان ابتداء خلق آدم من التراب وخلق سائر المكلفين من اولاده من النطف الا عيسى عليه السلام لكنهم اختلفوا في ان اطلاق اسم الميت على الجماد حقيقة او مجاز والاكثرون على انه مجاز لانه شبه الموات بالميت وليس احدهما من الآخر بسبيل لان الميت ما لو يحله الموت ولا بد ان يكون بصفة من يجوز ان يكون حيا في العادة فيكون فيه اللحمية والرطوبة وقال الاولون هو حقيقة فيه وهو مروي عن قتادة قال كانوا امواتا في اصلاب آبائهم فاحياهم الله ثم اخرجهم ثم اماتهم الموت الذي لا بد منه ثم احياهم بعد الموت فهما حياتان وموتان واحتجوا بقوله خلق الموت والحياة والموت المقدم على الحياة هو كونه مواتا فدل على ان اطلاق الميت على الموات ثابت على سبيل الحقيقة والاقرب هو الاول لان قوله في الجماد انه موات وليس بميت فيشبه ان يكون استعمال احدهما في الآخر على سبيل التشبيه قال القفال رحمه الله تعالى وهو كقوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فبين سبحانه وتعالى ان الانسان كان لا شيء يذكر فجعله الله تعالى حيا سميعا بصيرا ومجازه من قولهم فلان ميت الذكر وهذا امر ميت وهذه سلعة ميتة اذا لم يكن لها طالب ولا ذاكر

قال ابو نخيلة السعدي

فاحييت لي ذكري وما كنت خاملا ... ولكن بعض الذكر انبه من بعض

فكذا معنى الآية وكنتم امواتا اي خاملين لا ذكر لكم لانكم لم تكونوا شيئا فاحياكم اي جعلكم خلقا سميعا بصيرا المسألة الثالثة احتج قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر قالوا لانه تعالى بين انه يحييهم مرة في الدنيا واخرى في الآخرة ولم يذكر حياة القبر ويؤكده قوله ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيامة تبعثون ولم يذكر حياة فيما بين هاتين الحالتين قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين لانه قول الكفار ولان كثيرا من الناس اثبتوا حياة الذر في صلب آدم حين استخرجهم وقال الست بربكم قالوا بلى وعلى هذا التقدير يحصل حياتان وموتان من غير حاجة الى اثبات حياة في القبر الجواب لم يلزم من عدم الذكر في هذه الآية ان لا تكون حاصلة وايضا فلقائل ان يقول ان الله تعالى ذكر حياة القبر في هذه الآية لان قوله ثم يحييكم ليس هو الحياة الدائمة الا لما صح ان يقول ثم اليه ترجعون

وكلمة ثم تقتضي التراخي والرجوع إلى الله تعالى حاصل عقيب الحياة الدائمة من غير تراخ فلو جعلنا الأمر من هذا الوجه دليلا
على حياة القبر كان قريبا **المسألة الرابعة** قال الحسن رحمه الله تعالى كيف تكفرون بالله يعني به العامة
فأما بعض الناس فقد أماتهم ثلاث مرات نحو ما حكى في قوله أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها إلى قوله فأماته
الله مائة عام ثم بعثه وكقوله ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم
وكقوله فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم وكقوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله
الموتى وكقوله وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها وكقوله في قصة أيوب
عليه السلام وآتيناه أهله ومثلهم معهم فإنه تعالى رد عليه أهله بعدما أماتهم **المسألة الخامسة**
تمسكت المجسمة بقوله تعالى ثم إليه ترجعون على أنه تعالى في مكان وهذا ضعيف والمراد ثم إلى حكمه ترجعون لأنه تعالى
يبعث من في القبور ويجمعهم في المحشر وذلك هو الرجوع إلى الله تعالى وإنما وصف بذلك لأنه رجوع إلى حيث لا يتولى
الحكم فيه إلا الله تعالى كقولهم رجع أمره إلى الأمير أي إلى حيث لا يحكم غيره **المسألة السادسة** هذه الآية
دالة على أنه لا قدرة على الإحياء والإماتة إلا لله تعالى فيبطل به قول أهل الطبائع من أن المؤثر في الحياة والموت كذا وكذا
من الكواكب والأفلاك والأركان والمزاجات كما حكى عن قوم في قوله إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا
الدهر الثاني أنها تدل على صحة الحشر والنشر مع التنبيه على الدليل العقلي الدال عليه لأنه تعالى بين أنه أحيا هذه
الأشياء بعد موتها في المرة الأولى فوجب أن يصح ذلك في المرة الثانية الثالث أنها تدل على التكليف والترغيب والترهيب
الرابع أنها دالة على الجبر والقدر كما تقدم بيانه الخامس أنها دالة على وجوب الزهد في الدنيا لأنه قال فأحياكم ثم يميتكم
ثم يحييكم فبين أنه لا بد من الموت ثم بين أنه لا يترك على هذا الموت بل لا بد من الرجوع إليه أما أنه لا بد من الموت فقد
بين سبحانه وتعالى أنه بعد ما كان نطفة فإن الله تعالى أحياه وصوره أحسن صورة وجعله بشرا سويا وأكمل عقله وجعله
بصيرا بأنواع المنافع والمضار وملكه الأموال والأولاد والدور والقصور ثم إنه تعالى يزيل كل ذلك عنه بأن يميته
ويصيره بحيث لا يملك شيئا ولا يبقى في الدنيا منه خبر ولا أثر ويبقى مدة مديدة في اللحود كما قال ومن ورائهم برزخ
ينادى فلا يجيب ويستنطق فلا يتكلم ثم لا يزوره الأقربون بل ينساه الأهل والبنون كما قال

يحيى بن معاذ الرازي

يمر أقاربي جنبات قبري • كأن أقاربي لم يعرفوني •

وقال أيضا الإلهي كأني بنفسي قد اضطجعت في حفرتها وانصرف المشيعون عن تشييعها وبكى عليها غريب لغربتها وناداها
من شفير القبر ذو مودتها ورحمها المعادي عند جزعها ولم يخف على الناظرين عجز حيلتها فما رجائي إلا أن تقول ملائكتي
انظروا إلى فريد قد نأى عنه الأقربون وإلى وحيد قد جفاه المحبون أصبح مني قريبا وفي اللحد غريبا وكان في الدنيا داعيا
ومجيبا وللإحسان إليه عند وصوله إلى هذا البيت راجيا فأحسن إلى هناك يا قديم الإحسان وحقق رجائي فيك
يا واسع الغفران وأما أنه لا بد من الرجوع إلى الله تعالى فلأنه سبحانه يأمر بأن ينفخ في الصور فصعق من في السموات
ومن في الأرض ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون يخرجون من الأجداث سراعا كأنهم إلى نصب يوفضون ثم يعرضون
على الله تعالى كما قال وعرضوا على ربك صفا فيقومون خاشعين خاضعين كما قال وخشعت الأصوات للرحمن وقال
بعضهم الإلهنا إذا قمنا من ثرى الأجداث مغبرة رؤوسنا ومن شدة الخوف شاحبة وجوهنا ومن هول يوم القيامة مطرقة
رؤوسنا وجائعة لطول القيامة بطوننا وبادية لأهل الموقف سوآتنا وموقرة من ثقل الأوزار ظهورنا وبقينا متحيرين
في أمورنا نادمين على ذنوبنا فلا تضعف المصائب بإعراضك عنا ووسع رحمتك ورضوانك لنا يا عظيم الرحمة
يا واسع المغفرة ٥ **قوله تعالى** هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء
فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم اعلم أن هذا هو النعمة الثانية التي عمت المكلفين بأسرهم وما أحسن
ما راعى الله سبحانه هذا الترتيب فإن الانتفاع بالأرض والسماء إنما يكون بعد حصول الحياة فلهذا ذكر الله تعالى أمر الحياة
أولا ثم أتبعه بذكر السماء والأرض أما الخلق فقد مر تفسيره في قوله اعبدوا ربكم الذي خلقكم أما قوله لكم فهو يدل
على أن المذكور بعد قوله خلق لأجل انتفاعنا في الدين والدنيا أما في الدنيا فلمصالح أبداننا ولنتقوى على الطاعات
وأما في الدين فبالاستدلال بهذه الأشياء والاعتبار بها وجمع بقوله ما في الأرض جميعا جميع المنافع فمنها ما يتصل
بالحيوان والنبات والمعادن والجبال ومنها ما يتصل بضروب الحرف والأمور التي استنبطها العقلاء وبين تعالى

أن ذلك إنما خلقها لينتفع بها كما قال وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه فكأنه سبحانه قال كيف تكفرون بالله
وكنتم أمواتا فأحياكم وكيف تكفرون وقد خلق لكم ما في الأرض جميعا وقال كيف تكفرون بقدرة الله تعالى على
الإعادة وقد أحياكم بعد موتكم ولأنه خلق لكم كل ما في الأرض فكيف يعجز عن إعادتكم ثم إنه سبحانه ذكر تفاصيل هذه
المنافع في سور مختلفة كما قال أنا صببنا الماء صبا وقال في أول سورة أتى أمر الله والأنعام خلقها لكم فيها دفء
إلى آخره وههنا أسولة **المسألة الأولى** قال أصحابنا أنه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلا لغرض لأن كل من كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض
والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله تعالى محال فإن قيل إن فعله تعالى معلل بغرض غير عائد إليه بل إلى غيره قلنا
عود ذلك الغرض إلى ذلك الغير هل هو أولى لله تعالى من لا عود ذلك الغرض أو ليس أولى فإن كان الأول فهو أولى فقد
انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور وإن كان الثاني لم يكن تحصيل ذلك الغرض لذلك الغير غرضا لله تعالى فلا
يكون مؤثرا فيه وثانيها أن من فعل فعلا لغرض كان عاجزا عن تحصيل ذلك الغرض إلا بواسطة ذلك الفعل والعجز
على الله تعالى محال وثالثها أنه تعالى لو فعل فعلا لغرض لو كان ذلك الغرض إن كان قديما لزم قدم الفعل وإن كان حادثا
كان فعله لذلك الغرض لغرض آخر ولزم التسلسل وهو محال ورابعها أنه تعالى لو كان يفعل لغرض لكان ذلك الغرض هو
رعاية مصلحة المكلفين ولو توقفت فاعليته على ذلك لما فعل ما كان مفسدة في حقهم لكنه قد فعل ذلك حيث كلف
من علم أنه لا يؤمن ثم إنهم تكلموا في اللام في قوله خلق لكم ما في الأرض وفي قوله إلا ليعبدون فقالوا إنه تعالى لما فعل
ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشيء لأجل الغرض لا جرم أطلق عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة **المسألة
الثانية** احتج أهل الإباحة بقوله خلق لكم ما في الأرض جميعا على أنه تعالى خلق الكل للكل فلا يكون لأحد اختصاص بشيء
أصلا وهو ضعيف لأنه تعالى قابل الكل بالكل فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل والفقهاء استدلوا به
على أن الأصل في المنافع الإباحة وقد بيناه في أصول الفقه **المسألة الثالثة** قيل إنها تدل على حرمة أكل
الطين لأنه خلق لنا ما في الأرض دون نفس الأرض ولقائل أن يقول في جملة الأرض ما يطلق عليه أنه في الأرض فيكون جامعا
للوصفين ولا شك أن المعادن داخلة في ذلك وكذلك عروق الأرض وما يجري مجرى البعض لها ولأن تخصيص الشيء بالذكر
لا يدل على نفي الحكم عما عداه **المسألة الرابعة** قوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعا يقتضي أنه لا تصح الحاجة
إلى الله تعالى وإلا لكان قد فعل هذه الأشياء لنفسه أيضا لا لغيره أما قوله تعالى ثم استوى إلى السماء ففيه مسائل
المسألة الأولى الاستواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وضد الاعوجاج ولما كان ذلك من صفات
الأجسام فالله تعالى يجب أن يكون منزها عن ذلك ولأن في الآية ما يدل على فساده لأن قوله ثم استوى يقتضي التراخي
ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو بالمكان لكان ذلك العلو حاصلا أولا ولو كان حاصلا أولا لما كان متأخرا عن
خلق ما في الأرض لكن قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولما ثبت هذا وجب التأويل والتقرير أن الاستواء هو الاستقامة
يقال استوى العود إذا قام واعتدل ثم قيل استوى إليه كالسهم المرسل إذا قصد قصدا مستويا من غير أن يلتفت
إلى شيء آخر ومنه استعير قوله ثم استوى إلى السماء أي خلق بعد الأرض السماء ولم يجعل بينهما زمانا ولم يقصد شيئا آخر
بعد خلقه الأرض **المسألة الثانية** قوله هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء مفسر بقوله
قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها
وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين بمعنى تقدير الأرض في يومين وتقدير الأقوات في
يومين آخرين كما يقول القائل من المدينة إلى الكوفة عشرون يوما وإلى مكة ثلاثون يوما يريد أن جميع ذلك هذا
القدر ثم استوى إلى السماء في يومين آخرين ومجموع ذلك ستة أيام على ما قال خلق السموات والأرض في ستة أيام
المسألة الثالثة قال بعض الملاحدة هذه الآية تدل على أن خلق الأرض قبل خلق السماء وكذا قوله قل
أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض إلى قوله ثم استوى إلى السماء وقال في سورة والنازعات أأنتم أشد خلقا أم السماء
بناها رفع سمكها فسواها وأغطش ليلها وأخرج ضحاها والأرض بعد ذلك دحاها وهذا يقتضي أن يكون خلق
الأرض بعد السماء وذكر العلماء في الجواب عنه وجوها **أحدها** يجوز أن يكون خلق الأرض قبل السماء إلا أنه
ما دحاها وهذا يقتضي أن تكون الدحية هي البسط ولقائل أن يقول هذا مشكل من وجهين الأول أن الأرض جسم
عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن الدحية فإذا كانت الدحية متأخرة عن خلق السماء فكان خلقها لا محالة أيضا
متأخرا عن خلق السماء الثاني أن قوله خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء يدل على أن خلق الأرض وخلق كل ما فيها

مقدم على خلق السماء لكن خلق الأشياء في الأرض لا يمكن إلا إذا كانت مدحوة فهذه الآية تقتضي دوام كونها مدحوة على خلق السماء وحينئذ يحقق التناقض **الجواب الثاني** أن قوله والأرض بعد ذلك دحاها يقتضي تقدم خلق السماء على الأرض ولا يقتضي أن يكون تسوية السماء مقدمة على خلق الأرض وعلى هذا التقدير يزول التناقض ولقائل أن يقول قوله أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها رفع سمكها فسواها يقتضي أن يكون خلق السماء وتسويتها مقدم على تدحية الأرض لكن تدحية الأرض ملازمة لخلق ذات الأرض وحينئذ يعود السؤال **وثالثها** وهو الجواب الصحيح أن قوله ثم ليس للترتيب هاهنا وإنما هو على جهة تعديد النعم مثاله قول الرجل لغيره أليس قد أعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخصوم عنك ولعل بعض ما أخره في الذكر قد تقدم فكذا هاهنا والله تعالى أعلم **المسألة الرابعة** الضمير في فسواهن ضمير مبهم وسبع سموات تفسيره كقولهم ربه رجلا وفائدته أن المبهم إذا تبين كان أفخم وأعظم من أن يبين أولا لأنه إذا أبهم تشوقت النفوس إلى الاطلاع عليه وفي البيان بعد ذلك شفاء لها بعد التشوق وقيل الضمير راجع إلى السماء والسماء في معنى الجنس وقيل جمع سماءة والوجه العربي هو الأول ومعنى تسويتهن تعديل خلقهن وإخلاؤه من العوج والفطور وإتمام خلقهن **المسألة الخامسة** اعلم أن القرآن قد دل على وجود سبع سموات وقال أصحاب الهيئة أقربها إلينا كرة القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل قالوا والطريق إلى معرفة هذا الترتيب أمور ثلاثة **الأول** الستر وذلك أن الكوكب الأسفل إذا مر بين أبصارنا وبين الكوكب الأعلى فإنهما يصيران ككوكب واحد ويتميز السائر عن المستور بكونه الغالب كحمرة المريخ وصفرة عطارد وبياض الزهرة وزرقة المشتري وكدورة زحل ثم إن القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب وعلى هذا الطريق يدل على كون الشمس فوق القمر لانكسافها به لكن لا يدل على كونها تحت سائر الكواكب أو فوقها لأنها لا تنكسف بشيء منها واضمحلال أنوار سائر الكواكب عند طلوعها فعند هذا ذكروا طريقين أحدهما ذكر بعضهم أنه رأى الزهرة كشامة في صفحة الشمس وهذا ضعيف لأن منهم من زعم أن في وجه الشمس شامة كما أنه حصل في وجه القمر المحو الثاني اختلاف المنظر فإنه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل وأما في حق الشمس فإنه قليل جدا فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين هذا ما قاله الأكثرون إلا أبا الريحان قال في تلخيصه لفصول الفرغاني إن اختلاف المنظر لا يحس إلا في القمر فبطلت هذه الوجوه وبقي موضع الشمس مشكوكا واعلم أن أصحاب الأرصاد وأرباب الهيئة زعموا أن الأفلاك تسعة فالسبعة هي التي ذكرناها والفلك الثامن هو الذي حصلت الكواكب الثابتة فيه وأما الفلك التاسع فهو الفلك الأعظم وهو الذي يتحرك كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب واحتجوا على إثبات الفلك الثامن بأنا وجدنا لهذه الكواكب الثابتة حركات بطيئة وثبت أن الكوكب لا يتحرك إلا بحركة فلك والأفلاك الحاملة لهذه السيارات تتحرك حركات سريعة فلا بد من جسم آخر يتحرك حركة بطيئة ويكون هو الحامل لهذه الثوابت وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه **أولها** لم لا يجوز أن يقال الكواكب تتحرك بأنفسها من غير أن تكون مركوزة في جسم آخر وهذا الاحتمال لا يفسد إلا بإفساد الخلاء ودونه خرط القتاد **وثانيها** سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال إن هذه الكواكب مركوزة في ممثلات السيارات والسيارات مركوزة في حواملها وعند ذلك لا حاجة إلى إثبات الفلك الثامن **وثالثها** لم لا يجوز أن يكون ذلك تحت فلك القمر فيكون تحت كرات السيارات لا فوقها فإن قيل إنا نرى أن هذه السيارات تكسف هذه الثوابت والكاسف تحت المكسوف لا محالة قلنا هذه السيارات إنما تكسف الثوابت القريبة من المنطقة فأما الثوابت القريبة من القطبين فلا فلم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت القريبة من المنطقة مركوزة في الفلك الثامن الذي هو فوق كرة زحل وهذه الثوابت القريبة من القطبين التي لا يمكن انكسافها بالسيارات مركوزة في كرة أخرى تحت كرة القمر وهذا الاحتمال لا دافع له ثم نقول هب أنكم أثبتم هذه الأفلاك التسعة فما الذي دلكم على نفي الفلك العاشر أقصى ما في الباب أن الرصد ما دل إلا على هذا القدر إلا أن عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول والذي يحقق ذلك أنه قال بعض المحققين منهم إنه لم يتبين لي إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطوية بعضها على بعض وأقول هذا الاحتمال واقع لأن الذي يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس إلا أن يقال إن حركاتها متشابهة ومتى كان الأمر كذلك كانت مركوزة في كرة واحدة وكلتا المقدمتين غير يقينية أما الأولى فلأن حركاتها وإن كانت في الحس واحدة ولكن لعلها لا تكون في الحقيقة واحدة لأنا لو قدرنا أن واحدا منها يتمم الدورة في ستة وثلاثين ألف سنة والأخرى تتم الدورة في مثل هذه المدة بنقصان سنة واحدة فإذا وزعنا ذلك النقصان على هذه السنين كان الذي هو

حصة السنة الواحدة ثلث عشرة جزءا من ألف ومائتي جزء من واحد وهذا القدر مما لا يحس به بل العشر سنين والمائة والألف مما لا يحس به البتة وإذا كان ذلك محتملا سقط القطع عن استواء حركات الثوابت وأما الثانية فلأن استواء حركات الثوابت في مقادير حركاتها لا يوجب كونها بأسرها مركوزة في كرة واحدة لاحتمال كونها مركوزة في كرات متباينة وإن كانت مشتركة في مقادير الحركات وهذا كما يقولون في ممثلات أكثر الكواكب فإنها في حركاتها متساوية لفلك الثوابت فكذا هاهنا وأقول إن هذا الاحتمال الذي ذكره هذا القائل غير مختص بفلك الثوابت فلعل الجرم المتحرك بالحركة اليومية ليس جرما واحدا بل أجراما كثيرة إما مختلفة الحركات لكن تفاوت قليل لا تفي بإدراكها أعمارنا وأرصادنا وإن كانت متساوية على الإطلاق ولكن تساويها لا يوجب وحدتها ومن أصحاب الهيئات من قطع بإثبات أفلاك أخر غير هذه التسعة ومن الناس من أثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الأعظم واستدل عليه من وجوه **الأول** أن الراصدين للميل الأعظم وجدوه مختلف المقدار فكل من كان رصده أقدم وجد مقدار الميل أعظم فإن بطليموس وجده **كج نا** ثم وجد في زمان المأمون **كج له** ثم وجد بعد المأمون قد تناقص بدقيقة وذلك يقتضي أن من شأن المنطقتين أن تقل ميلها تارة وتكثر أخرى وهذا إنما يمكن إذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة أخرى تدور قطباها حول قطبي كرة الكل وتكون كرة الثوابت تدور قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة أن تصير إلى جانب الشمال منخفضا وتارة إلى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وأن ينفصل عنها أخرى تارة إلى الجنوب عندما يرتفع قطب فلك الثوابت إلى الجنوب وتارة إلى الشمال كما هو الآن **الثاني** أصحاب الأرصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار سنة الشمس على ما هو مشروح في كتب النجوم حتى أن بطليموس حكى عن أبرخس أنه كان شاكا في أن هذه العودة تكون في أزمنة متساوية أو مختلفة وأن يقول في بعض الأقاويل إنها مختلفة وفي بعضها إنها متساوية ثم إن الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين **أحدهما** قول من جعل أوج الشمس متحركا فإنه زعم أن الاختلاف الذي يحصل حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطة الاعتدال لاختلاف بعدها من الأوج فيختلف زمان سنة الشمس من أجله **الثاني** قول أهل الهند والصين وبابل وأكثر قدماء الروم ومصر والشام إن السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكى عن أبرخس أنه كان يعتقد هذا الرأي وذكر تاون الإسكندراني أن أصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك وإن نقطة فلك البروج تتقدم عن موضعها وتتأخر ثمان درجات وقالوا إن ابتداء الحركة من **كب** درجة من الحوت إلى أول الحمل واعلم أن هذا الخبط مما ينبهك على أنه لا سبيل للعقول البشرية إلى إدراك هذه الأشياء وأنه لا يحيط بها إلا علم فاطرها وخالقها فوجب الاقتصار فيه على الدلائل السمعية فإن قال قائل هل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي العدد الزائد قلنا الحق أن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد والله تعالى أعلم **المسألة السادسة** قوله تعالى وهو بكل شيء عليم يدل على أنه سبحانه لا يمكن أن يكون خالقا للأرض وما فيها وللسماء وما فيها من العجائب والغرائب إلا إذا كان عالما بها محيطا بجزئياتها وكلياتها وذلك يدل على أمور **أحدها** فساد قول الفلاسفة الذين قالوا إنه لا يعلم الجزئيات وصحة قول المتكلمين استدلوا على علم الله تعالى بالجزئيات بأن قالوا إنه تعالى فاعل لهذه الأجسام على سبيل الإحكام والإتقان وكل فاعل على هذا الوجه فإنه لا بد أن يكون عالما بما فعله فهذه الدلالة بعينها ذكرها الله تعالى في هذا الموضع لأنه ذكر خلق السموات والأرض ثم فرع على ذلك كونه عالما فثبت بهذا أن قول المتكلمين في هذا المذهب وفي الاستدلال مطابق للقرآن **وثانيها** فساد قول المعتزلة وذلك لأنه سبحانه بين أن الخالق للشيء على سبيل التقدير والتحديد لا بد أن يكون عالما به وبتفاصيله لأن خالقه قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص بقدر معين لا بد أن يكون بإرادة وإلا فقد حصل الرجحان من غير مرجح والإرادة مشروطة فثبت أن خالق الشيء لا بد أن يكون عالما به على سبيل التفصيل فلو كان العبد موجدا لأفعال نفسه لكان عالما بها وبتفاصيلها في العدد والكمية والكيفية فلما لم يحصل هذا العلم علمنا أنه غير موجد لأفعال نفسه **وثالثها** قالت المعتزلة إذا جمعت بين هذه الآية وبين قوله وفوق كل ذي علم عليم ظهر أنه تعالى عالم لذاته **والجواب** قوله فوق كل ذي علم عليم وقوله أنزله بعلمه خاص والخاص مقدم على العام والله تعالى أعلم

قوله تعالى وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون

اعلم أن هذه الآية دالة على كيفية خلق آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى إياه فيكون ذلك إنعاما عاما على جميع بني آدم فيكون هذا هو النعمة الثالثة من تلك النعم العامة التي أوردها في هذا الموضع ثم فيه

مسائل **المسألة الأولى** في إذ قولان أحدهما أنه صلة زائدة إلا أن العرب يعتادون التكلم بها والقرآن نزل بلغة العرب والثاني وهو الحق أنه ليس في القرآن ما لا معنى له وهو نصب بإضمار اذكر والمعنى واذكر لهم إذ قال ربك للملائكة فأضمر هذين الأمرين أحدهما أن المعنى معروف والثاني أن الله تعالى قد كشف ذلك في كثير من المواضع كقوله واذكر أخا عاد إذ أنذر قومه بالأحقاف واذكر عبدنا داود واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون إذ أرسلنا إليهم اثنين والقرآن كله كالكلمة الواحدة ولا يبعد أن تكون هذه المواضع المصرحة نزلت قبل هذه السورة فلا جرم ترك ذلك ها هنا اكتفاء بذلك المصرح قال صاحب الكشاف ويجوز أن ينتصب إذ بقالوا **المسألة الثانية** الملك أصله من الرسالة يقال ملكني إليه أي أرسلني إليه والمألكة والألوكة الرسالة وأصله الهمزة أي من ملأك فحذفت الهمزة وألقيت حركتها على ما قبلها طلبا للخفة لكثرة استعماله قال صاحب الكشاف الملائك جمع ملأك على الأصل كالشمائل في جمع شمال وإلحاق التاء لتأنيث الجمع **المسألة الثالثة** من الناس من قال الكلام في الملائكة ينبغي أن يكون مقدما على الكلام في الأنبياء لوجهين الأول ـــ أن الله تعالى قدم ذكر الإيمان بالملائكة على ذكر الإيمان بالرسل في قوله والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله به والثاني أن الملك واسطة بين الله تعالى وبين الرسول في تبليغ الوحي والشريعة فكان مقدما على الرسول ومن الناس من قال ـــ الكلام في النبوات مقدم على الكلام في الملائكة لأنه لا طريق لنا إلى معرفة وجود الملائكة بالعقل بل بالسمع فكان الكلام في النبوات أصل الكلام في الملائكة فلا جرم وجب تقديم الكلام في النبوات والأولى أن يقال الملك قبل النبي بالشرف والعلية وبعده في عقولنا وأذهاننا وبحسب وصولنا إليه بأفكارنا واعلم أنه لا خلاف بين العقلاء في أن أشرف الرتبة للعالم العلوي هو وجود الملائكة فيه كما أن أشرف الرتبة للعالم السفلي هو وجود الإنسان فيه إلا أن الناس اختلفوا في ماهية الملائكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذاهب أن يقال الملائكة لا بد وأن تكون ذوات قائمة بأنفسها ثم إن تلك الذوات إما أن تكون متحيزة أو لا تكون أما الأول ـــ وهو أن الملائكة ذوات متحيزة فهاهنا أقوال ـــ **أحدها** أنها أجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مسكنها السموات وهو قول أكثر المسلمين **وثانيها** قول طوائف من عبدة الأوثان وهو أن الملائكة في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة بالإسعاد والإنحاس فإنها بزعمهم أحياء ناطقة وأن المسعدات منها ملائكة الرحمة وأن المنحسات منها ملائكة العذاب **وثالثها** قول معظم المجوس والثنوية وهو أن هذا العالم مركب من أصلين أزليين وهما النور والظلمة وهما في الحقيقة جوهران حساسان مختاران قادران متضادا النفس والصورة مختلفا العقل والتدبير فجوهر النور فاضل خير نقي طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر وينفع ولا يمنع ويحيي ولا يبلي وجوهر الظلمة على ضد ذلك ثم إن جوهر النور لم يزل يولد الأولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضيء وجوهر الظلمة لم يزل يولد الأعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح هذا قول من جعل الملائكة أشياء متحيزة جسمانية القول ـــ الثاني أن الملائكة ذوات قائمة بأنفسها وليست بمتحيزة ولا بأجسام فهاهنا قولان أحدهما قول طوائف من النصارى وهي أن الملائكة في الحقيقة هي الأنفس الناطقة المفارقة لأبدانها على نعت الصفاء والخيرية وذلك لأن هذه النفوس المفارقة إن كانت صافية خالصة فهي الملائكة وإن كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين وثانيهما قول الفلاسفة وهي أنها جواهر قائمة بأنفسها ليست بمتحيزة البتة وأنها بالماهية مخالفة لأنواع النفوس الناطقة البشرية وأنها أكمل قوة منها وأكثر علما منها وأنها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة إلى الأضواء ثم إن هذه الجواهر على قسمين منها ما هي بالنسبة إلى أجرام الأفلاك والكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة إلى أبداننا ومنها ما هي أعلى شأنا من تدبير أجرام الأفلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله تعالى ومحبته ومشتغلة بطاعته وهذا القسم هم الملائكة المقربون ونسبتهم إلى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة أولئك المدبرين إلى نفوسنا الناطقة فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على إثباتهما ومنهم من أثبت أنواعا أخر من الملائكة وهي الملائكة الأرضية المدبرة لأحوال هذا العالم السفلي ثم إن مدبرات هذا العالم إن كانت خيرة فهم الملائكة وإن كانت شريرة فهم الشياطين فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملائكة واختلف ـــ أهل العلم في أنه هل يمكن الحكم بوجودها من حيث العقل أو لا سبيل إلى إثباتها إلا بالسمع أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن في العقل دلائل تدل على وجود الملائكة ولنا معهم في تلك الدلائل أبحاث دقيقة عميقة ومن الناس من ذكر في ذلك وجوها عقلية إقناعية وأشير إليها **فأحدها**

أن المراد من الملك الحي الناطق الذي لا يكون مائتا فنقول ـــ القسمة العقلية تقتضي وجود أقسام ثلاثة فإن الحي إما أن يكون ناطقا وميتا معا وهو الإنسان أو يكون ميتا ولا يكون ناطقا وهو البهائم أو يكون ناطقا ولا يكون ميتا وهو الملك ولا شك أن أخس المراتب هو الميت غير الناطق وأوسطها الناطق الميت وأشرفها الناطق الذي ليس بميت فإذا اقتضت الحكمة الإلهية إيجاد أخس المراتب وأوسطها فلأن يقتضي إيجاد أشرف المراتب وأعلاها كان ذلك أولى **وثانيها** أن الفطرة تشهد بأن عالم السموات أشرف من هذا العالم السفلي وتشهد بأن الحياة والنطق أشرف من أضدادهما ومقابلاتهما فيبعد في العقل أن تحصل الحياة والعقل والنطق في هذا العالم المذكور الكدر الظلماني ولا تحصل البتة في ذلك العالم الذي هو عالم الضوء والنور والشرف **وثالثها** أن أصحاب المجاهدات أثبتوها من جهة المشاهدة والمكاشفة وأصحاب الحاجات والضرورات أثبتوها من جهة أخرى وهي ما يشاهد من عجيب آثارها في الهداية إلى المعالجات النادرة والغريبة وتركيب المعجونات واستخراج صنعة الترياق وما يدل على ذلك حال الرؤيا الصادقة فهذه وجوه إقناعية بالنسبة إلى من سمعها ولم يمارسها وقطعية بالنسبة إلى من جربها وشاهدها واطلع على أسرارها وأما الدلائل النقلية فلا نزاع البتة بين الأنبياء عليهم السلام في إثبات الملائكة بل ذلك كالأمر المجمع بينهم والله تعالى أعلم **المسألة الرابعة** في شرح كثرتهم قال عليه الصلاة والسلام أطت السماء وحق لها أن تئط ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع وروي أن بني آدم عشر الجن والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحار وكلهم عشر ملائكة الأرض الموكلين بها وكل هؤلاء عشر ملائكة سماء الدنيا وكلهم عشر ملائكة السماء الثانية وعلى هذا الترتيب إلى ملائكة السماء السابعة ثم الكل في مقابلة ملائكة الكرسي نزر قليل ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السرادق الواحد من سرادقات العرش التي عددها ستمائة ألف طول كل سرادق وعرضه وسمكه إذا قوبلت به السموات والأرضون وما فيها وما بينهما فإنها كلها تكون شيئا يسيرا وقدرا صغيرا وما من مقدار موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع أو قائم لهم زجل بالتسبيح والتقديس ثم كل هؤلاء في مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر ولا يعرف عددهم إلا الله تعالى ثم مع هؤلاء ملائكة الذين هم أشياع إسرافيل عليه السلام والملائكة الذين هم جنود جبريل عليه السلام وهم كلهم سامعون مطيعون لا يفترون مشتغلون بعبادته سبحانه وتعالى رطاب الألسن بذكره وتعظيمه يتسابقون في ذلك منذ خلقهم لا يستكبرون عن عبادته آناء الليل والنهار ولا يسأمون لا يحصي أجناسهم ولا مدة أعمارهم ولا كيفية عبادتهم إلا الله تعالى وهذا تحقيق حقيقة ملكوته سبحانه وتعالى على ما قال تعالى وما يعلم جنود ربك إلا هو **وأقول** ـــ رأيت في بعض كتب التذكير أنه عليه الصلاة والسلام حين عرج به رأى ملائكة في موضع بمنزلة سوق يمشي بعضهم تجاه بعض فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أين يذهبون فقال جبريل عليه السلام لا أدري إلا أني أراهم منذ خلقت ولا أرى واحدا منهم قد رأيته قبل ذلك ثم سألوا واحدا منهم وقيل له منذ كم خلقت فقال لا أدري غير أن الله تعالى خلق كوكبا في كل أربع مائة سنة فخلق مثل ذلك الكوكب منذ خلقني أربع مائة ألف مرة فسبحانه من إله ما أعظم قدرته وما أجل كماله واعلم أن الله تعالى ذكر في القرآن أصنافهم وأوصافهم أما الأصناف ـــ **فأحدها** حملة العرش وهو قوله ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية **وثانيها** الحافون حول العرش على ما قال سبحانه وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم **وثالثها** أكابر الملائكة فمنهم جبريل عليه السلام وميكائيل لقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين ثم إنه سبحانه وتعالى وصف جبريل عليه السلام بأمور **الأول** ـــ أنه صاحب الوحي إلى الأنبياء قال تعالى نزل به الروح الأمين على قلبك **الثاني** أنه تعالى ذكره قبل سائر الملائكة في القرآن من كان عدوا لجبريل ولأن جبريل صاحب الوحي والعلم وميكال صاحب الأرزاق والأغذية والعلم الذي هو الغذاء الروحاني أشرف من الغذاء الجسماني فوجب أن يكون جبريل عليه السلام أشرف من ميكائيل **الثالث** أنه تعالى جعله ثاني نفسه فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين **الرابع** سماه روح القدس قال في حق عيسى عليه السلام إذ أيدتك بروح القدس **الخامس** ينصر أولياء الله ويقهر أعداءه من الذين من الملائكة مسومين **السادس** أنه تعالى مدحه بصفات ستة في قوله إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين فرسالته أنه رسول الله إلى جميع الأنبياء فجميع الأنبياء والرسل أمته

ومن كرمه على ربه انه جعله واسطة بينه وبين اشرف عباده وهم الانبياء وقوته انه دفع مدائن قوم لوط الى السماء وقلبها ومكانته عند الله ان جعله ثاني نفسه في قوله فان الله هو مولاه وجبريل وكونه مطاعا انه امام الملائكة ومقتداهم واما كونه امينا فهو قوله نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين ومن جملة اكابر الملائكة اسرافيل عليه السلام وقد ثبت وجودهما بالاخبار وثبت بالقرآن عزرائيل هو ملك الموت على ما قال تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم واما قوله حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا فذاك يدل على وجود ملائكة موكلين بقبض الارواح وقال تعالى ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم اما اسرافيل عليه السلام فقد دلت الاخبار على انه صاحب الصور على ما قال تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون **ورابعها** ملائكة الجنة قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم **وخامسها** ملائكة النار قال الله تعالى عليها تسعة عشر وقوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة ورئيسهم مالك وهو قوله ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك واسماء جملتهم الزبانية قال فليدع ناديه سندع الزبانية **وسادسها** الموكلون ببني آدم لقوله تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله وقوله وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة **وسابعها** كتبة الاعمال وهو قوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون **وثامنها** الملائكة الموكلون باحوال هذا العالم وهو المراد بقوله والصافات صفا وبقوله والذاريات ذروا الى قوله فالمدبرات امرا وبقوله والنازعات غرقا وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الشجر فاذا اصاب احدكم عرجة بارض فلاة فليناد اعينوا عباد الله رحمكم الله واما اوصاف الملائكة فمن وجوه **احدها** ان الملائكة رسل الله قال الله تعالى جاعل الملائكة رسلا اما قوله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا فهذا يدل على ان بعض الملائكة هم الرسل فقط وجوابه ان من للتبيين لا للتبعيض **والثاني** قربهم من الله تعالى وذلك يمتنع ان يكون بالمكان والجهة فلم يبق الا ان يكون ذلك القرب هو قرب الشرف وهو المراد من قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وقوله بل عباد مكرمون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون **وثالثها** وصف طاعاتهم وذلك من وجوه الاول قوله تعالى حكاية عنهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال في موضع آخر وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون والله تعالى ما كذبهم في ذلك فثبت في هذا مواظبتهم على العبادة الثاني مبادرتهم الى امتثال امر الله تعظيما له وهو قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الثالث انهم لا يفعلون شيئا الا بوحيه وامره وهو قوله لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون **ورابعها** وصف قدرتهم من وجوه **الاول** ان حملة العرش وهم ثمانية يحملون العرش والكرسي الذي هو اصغر من العرش ثم ان الكرسي الذي هو اصغر من العرش اعظم من جملة السموات السبع لقوله وسع كرسيه السموات والارض فانظر الى نهاية قدرتهم وقوتهم **الثاني** ان علو العرش شيء لا يحيط به الوهم ويدل عليه قوله تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ثم انهم لشدة قدرتهم ينزلون منه في لحظة واحدة **والثالث** قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فصاحب الصور بلغ في القوة الى ان نفخة واحدة منه يصعق من في السموات ومن في الارض وبالنفخة الثانية منه يعودون احياء فاعرف عظم هذه القوة **الرابع** ان جبريل عليه السلام بلغ من قوته ان قلع جبال آل لوط وبلادهم دفعة واحدة **وخامسها** وصف خوفهم ويدل عليه وجوه **الاول** انهم مع كثرة عباداتهم وعدم اقدامهم على الزلات البتة يكونون خائفين وجلين حتى كان عباداتهم معاصي قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقال وهم من خشيته مشفقون **الثاني** قوله تعالى حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق روي في التفسير ان الله تعالى اذا تكلم بالوحي سمعه اهل السموات مثل صوت السلسلة على الصفوان ففزعوا فاذا انقضى الوحي قال بعضهم ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير **الثالث** روى البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه جبريل عليه السلام بناحية اذ انشق افق السماء فاقبل جبريل عليه السلام يتضاءل ويدخل بعضه في بعض ويدنو من الارض فاذا ملك قد مثل بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ان ربك يقرئك السلام ويخيرك بين ان تكون نبيا ملكا وبين ان تكون نبيا عبدا قال عليه السلام فاشار الي جبريل ان تواضع فعرفت

انه لي ناصح فقلت عبدا نبيا فعرج ذلك الملك الى السماء فقلت يا جبريل قد كنت اريد ان اسألك عن هذا فرأيت من حالك ما شغلني عن المسألة فمن هذا يا جبريل فقال هذا اسرافيل خلقه الله تعالى يوم خلقه بين يديه صافا قدميه لا يرفع طرفه بينه وبين الرب سبعون نورا ما منها نور يدنو منه الا احترق بين يديه اللوح المحفوظ فاذا اذن الله في شيء من السماء او من الارض ارتفع ذلك اللوح فضرب جبينه فينظر فيه فان كان من عملي امرني به وان كان من عمل ملك الموت امره به قلت يا جبريل على اي شيء انت قال على الرياح والجنود قلت على اي شيء ميكائيل قال على النبات قلت على اي شيء ملك الموت قال على قبض الانفس وما ظننت انه هبط الا لقيام الساعة وما ذلك الذي رأيت مني الا خوفا من قيام الساعة **واعلم** انه ليس بعد كلام الله وكلام رسوله كلام في وصف الملائكة اعلا واجل من كلام امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه قال في بعض خطبه ثم فتق ما بين السموات العلى فملأهن اطوارا من ملائكته • منهم سجود لا يركعون • وركوع لا ينتصبون • وصافون لا يتزايلون • ومسبحون لا يسامون لا يغشاهم نوم العيون • ولا سهو العقول • ولا فترة الابدان • وغفلة النسيان • ومنهم امناء على وحيه • والسنة الى رسله • ومختلفون بقضائه وامره • ومنهم الحفظة لعباده • والسدنة لابواب جنانه • ومنهم الثابتة في الارضين السفلى اقدامهم • والمارقة من السماء العليا اعناقهم • والخارجة من الاقطار اركانهم • والمناسبة لقوائم العرش اكنافهم • ناكسة دونه ابصارهم • متلفعون تحته باجنحتهم • مضروبة بينهم • وبين من دونهم حجب العزة • واستار القدرة • لا يتوهمون ربهم بالتصوير • ولا يجرون عليه صفات المصنوعين • ولا يحدونه بالاماكن • ولا يشيرون اليه بالنظائر • **المسألة الخامسة** اختلفوا في ان المراد من قوله واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة كل الملائكة او بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه سبحانه وتعالى انما قال هذا القول للملائكة الذين كانوا محاربين مع ابليس لان الله تعالى لما اسكن الجن الارض فافسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضا فبعث الله ابليس في جند من الملائكة فقتلهم ابليس بعسكره حتى اخرجوهم من الارض والحقوهم بجزائر البحر فقال تعالى اني جاعل في الارض خليفة وقال الاكثرون من الصحابة والتابعين انهم قالوا انه قال ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص لان لفظ الملائكة يفيد العموم فيكون التخصيص خلاف الاصل **المسألة السادسة** جاعل من جعل الذي له مفعولان دخل على المبتدأ والخبر وهما قوله في الارض خليفة فكانا مفعوليه ومعناه مصير في الارض خليفة **المسألة السابعة** الظاهر ان الارض التي في الآية جميع الارض من المشرق الى المغرب وروي عن عبد الرحمن بن سابط عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دحيت الارض من مكة وكانت الملائكة تطوف بالبيت وهي اول من طاف بها وهي الارض التي قال الله تعالى اني جاعل في الارض خليفة والاول اقرب الى الظاهر **المسألة الثامنة** الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه قال تعالى ثم جعلناكم خلائف في الارض واذ جعلكم خلفاء الارض فاما ان المراد بالخليفة من ففيه قولان **احدهما** انه آدم عليه السلام وقوله اتجعل فيها من يفسد فيها المراد ذريته لا هو **والثاني** ولد آدم والذين قالوا المراد آدم عليه السلام فقد اختلفوا في انه تعالى لم سماه خليفة وذكروا فيه وجهين **الاول** انه تعالى لما نفى الجن من الارض واسكن آدم الارض كان آدم عليه السلام خليفة لاولئك الجن الذين تقدموه يروى ذلك عن ابن عباس **الثاني** انما سماه الله خليفة لانه يخلف الله في الحكم بين المكلفين من خلقه وهو المروي عن ابن عباس وابن مسعود والسدي وهذا الرأي متأكد بقوله انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق اما الذين قالوا المراد ولد آدم فقالوا انما سماهم خليفة لانهم يخلفون بعضهم بعضا وهو قول الحسن ويؤكده قوله هو الذي جعلكم خلائف الارض والخليفة اسم يصلح للواحد والجمع كما يصلح للذكر والانثى وقرئ خليقة بالقاف فان قيل ما الفائدة في ان قال الله تعالى للملائكة اني جاعل في الارض خليفة مع انه منزه عن الحاجة الى المشورة والجواب من وجهين **الاول** انه تعالى علم انهم اذا اطلعوا على ذلك السر اوردوا عليه ذلك السؤال وكانت المصلحة تقتضي احاطتهم بذلك الجواب فعرفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال ويسمعوا ذلك الجواب **الوجه الثاني** انه تعالى علم عباده المشاورة اما قوله تعالى قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الى آخر الآية ففيه مسائل **المسألة الاولى** الجمهور الاعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة من جميع الذنوب ومن الحشوية من خالف ذلك لنا وجوه **الاول** قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون الا ان هذه الآية مختصة بملائكة النار

فان اردنا الدلالة العامة تمسكنا بقوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون فقوله ويفعلون ما يؤمرون يتناول جميع فعل المامورات وترك المنهيات لان المنهي عن الشي مامور بتركه فان قيل ما الدليل على ان قوله ويفعلون ما يؤمرون يفيد العموم قلنا لانه لا شي من المامورات الا ويصح استثناؤه منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل على ما بيناه في اصول الفقه **الثاني** قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وهذا صريح في براءتهم عن المعاصي وكونهم متوقفين في كل الامور الا بمقتضى الامر والوحي **الثالث** انه تعالى حكى عنهم انهم طعنوا في البشر بالمعصية ولو كانوا من العصاة لما حسن منهم ذلك الطعن **الرابع** انه تعالى حكى عنهم انهم يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسامون ومن كان كذلك امتنع صدور المعصية منه واحتج المخالف بوجهين **الاول** انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدما ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهذا يقتضي صدور الذنب عنهم ويدل على ذلك وجوه **احدها** ان قولهم اتجعل فيها هذا اعتراض على الله تعالى وذلك من اعظم الذنوب **وثانيها** انهم طعنوا في بني ادم بالفساد والقتل وذلك غيبة والغيبة من كبار الذنوب **وثالثها** انهم لعدما طعنوا في بني ادم مدحوا انفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولانهم قالوا وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وهذا للحصر فكانهم نفوا كون غيرهم كذلك وذلك يشبه العجب والغيبة وهو من الذنوب المهلكة قال عليه الصلاة والسلام ثلاث مهلكات وفيها اعجاب المرء بنفسه وقال تعالى فلا تزكوا انفسكم **ورابعها** ان قوله لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلولا تقدم الذنب لما اشتغلوا بالعذر **وخامسها** ان قوله انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين يدل على انهم كانوا كاذبين فيما قالوه اولا **وسادسها** ان قوله تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون يدل على ان الملائكة ما كانوا عالمين بذلك قبل هذه الواقعة وانهم كانوا شاكين في كون الله تعالى عالما بكل المعلومات **وسابعها** ان علمهم بانهم يفسدون ويسفكون الدماء اما ان يكون قد حصل بالوحي اليهم في ذلك او قالوه استنباطا والاول لا يفيد لانه اذا اوحى الله تعالى ذلك اليهم لم يكن لاعادة ذلك الكلام فايدة فثبت انهم قالوه عن الاستنباط والظن والقدح في الغير على سبيل الظن غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال ان الظن لا يغني من الحق شيا **وثامنها** روي عن ابن عباس انه قال سبحانه قال للملائكة كانوا اجند ابليس في محاربة الجان اني جاعل في الارض خليفة فقالت الملائكة مجيبين سبحانك اتجعل فيها من يفسد فيها ثم علموا غضب الله عليهم فقالوا سبحانك لا علم لنا وروي عن الحسن وقتادة ان الله تعالى لما اخذ في خلق ادم همست الملائكة فيما بينهم وقالوا ليخلق ربنا ما شاء ان يخلق فلن يخلق خلقا الا كنا اعظم منه واكرم عليه فلما خلق ادم عليه السلام وفضله عليهم وعلم ادم الاسماء كلها وقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين في انه لا يخلق خلقا الا وانتم افضل منه ففزع القوم عند ذلك الى التوبة فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وفي بعض الروايات انهم لما قالوا اتجعل فيها ارسل الله عليهم نارا فاحرقتهم **الشبهة الثانية** تمسكوا بقصة هاروت وماروت وزعموا انهما كانا ملكين من الملائكة وانهما لما نظرا الى ما يصنع اهل الارض من المعاصي انكرا ذلك واكبراه ودعوا على اهل الارض فاوحى الله تعالى اليهما اني لو ابتليتكما بما ابتليت به بني ادم من الشهوات لعصيتماني فقالا يا ربنا لو ابتليتنا لم نفعل فجربنا فاهبطهما الى الارض وابتلاهما بشهوات بني ادم فمكثا في الارض وامر الله تعالى الكوكب المسمى بالزهرة ان تكون في صورة امراة والملك في صورة رجل ثم ان الزهرة اتخذت منزلا وزينت نفسها ودعتهما الى نفسها ونصب الملك نفسه في منزلها في مثال صنم فاقبلا الى منزلها ودعواها الى الفاحشة فابت عليهما الا ان يشربا الخمر فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت الشهوة عليهما فشربا الخمر ثم دعواها الى ذلك فقالت تسجدان لهذا الصنم فقالا لا نشرك بالله ثم غلبت الشهوة عليهما فقالا نفعل ثم نستغفر الله فسجدا للصنم فارتفعت الزهرة والملك الى موضعهما من السما فعرفا حينئذ انهما انما اصابهما ذلك بسبب تعييرهما بني ادم **وفي رواية اخرى** ان الزهرة كانت فاجرة من اهل الارض وانهما واقعاها بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذي به كانا يعرجان الى السما فتكلمت المراة بذلك الاسم وعرجت الى السما فمسخها الله وصيرها هذا الكوكب المسمى بالزهرة ثم ان الله تعالى عرف هاروت وماروت قبح ما فيه وقعا ثم خيرهما بين عذاب الاخرة اجلا وبين عذاب الدنيا عاجلا فاختارا عذاب الدنيا فجعلهما ببابل منكوسين في هوى الى يوم القيمة وهما يعلمان الناس السحر ويدعوان اليه ولا يراهما احد الا من ذهب اليهما الى ذلك الموضع ليتعلم السحر خاصة وتعلقوا في ذلك بقوله واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان

الشبهة الثالثة ان ابليس كان من الملائكة المقربين ثم انه عصى الله تعالى وكفر وذلك يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة **الشبهة الرابعة** قوله تعالى وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة قالوا فهذا يدل على ان الملائكة يعذبون لان اصحاب النار لا يكون الا من يعذب فيها كما قال اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون **الجواب** عن الشبهة الاولى ان نقول اما الوجه الاول وهو قولهم انهم اعترضوا على الله وهذا من اعظم الذنوب فنقول انه ليس غرضهم من ذلك السوال تنبيه الله على شي كان غافلا عنه فان من اعتقد ذلك فهو كافر ولا الانكار على الله تعالى في فعله بل المقصود من ذلك السوال امور **احدها** ان الانسان اذا كان قاطعا بحكمة غيره ثم راى ذلك الغير يفعل فعلا لا يقف على وجه الحكمة فيه فيقول له اتفعل هذا كانه يتعجب منه من كمال حكمته وعلمه ويقول اعطا هذه النعم العظيمة لمن يفسد ويقتل من الامور التي لا تهتدي العقول فيها الى وجه الحكمة فاذا كنت تفعلها واعلم انك لا تفعلها الا لوجه دقيق وسر غامض انت مطلع عليه فما اعظم حكمتك واجل علمك فالحاصل ان قوله اتجعل فيها من يفسد فيها كانه تعجب من كمال علم الله واحاطة حكمته لا تخفى على كل العقلا **وثانيها** ان ايراد الاشكال طلبا للجواب غير محذور فكانهم قالوا الهنا انت الحكيم الذي لا يفعل السفه البتة ونحن نرى في العرف ان تمكين السفيه من السفه سفه فاذا خلقت قوما يفسدون ويقتلون وانت مع علمك بحالهم كذلك خلقتهم ومكنتهم وما منعتهم عن ذلك فهذا يوهم السفه وانت الحكيم المطلق فكيف يمكن الجمع بين الامرين فكان الملائكة اوردوا هذا السوال طلبا للجواب وهذا جواب المعتزلة قالوا وهذا يدل على ان الملائكة لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى فكانوا على مذهب اهل العدل قالوا والذي يوكد هذا الجواب وجهان احدهما انهم اضافوا الفساد وسفك الدما الى المخلوقين لا الى الخالق والثاني انهم قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك لان التسبيح تنزيه ذاته عن صفة الاجسام والتقديس تنزيه افعاله عن صفة الذم ونعت السفه **وثالثها** ان الشرور وان كانت حاصلة في تركيب هذا العالم السفلي الا انها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالبة على شرورها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا تلك الشرور فاجابهم الله تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون اعني ان الخيرات الحاصلة من اجل تركيب العالم السفلي اكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضي ايجاد ما هذا شانه لا تركه وهذا جواب الحكما **ورابعها** ان سوالهم كان على وجه المبالغة في اعظام الله تعالى فان العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره ان يكون له عبد يعصيه **وخامسها** ان قوله اتجعل فيها من يفسد فيها مسالة منهم ان يجعل الارض او بعضها لهم ان كان ذلك صلاحا فكانهم قالوا الهنا اجعل الارض لنا لا لهم كما قال موسى صلوات الله عليه اتهلكنا بما فعل السفهاء منا والمعنى لا تهلكنا فقال اني اعلم ما لا تعلمون من صلاحكم وصلاح هؤلاء الذين اجعلهم في الارض فبين بذلك انه اختار لهم السما خاصة ولهؤلاء الارض خاصة لعلمه بصلاح ذلك في اديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره الله تعالى له **وسادسها** انهم طلبوا الحكمة التي لاجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل **وسابعها** قال القفال يحتمل انه تعالى لما اخبرهم ان يجعل في الارض خليفة قالوا اتجعل اي ستفعل ذلك وهو ايجاب خرج مخرج الاستفهام كما قال جرير

الستم خير من ركب المطايا • واندى العالمين بطون راح •

اي انتم كذلك ولو كان استفهاما لم يكن مدحا ثم قالت الملائكة انك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك ونقدس لك لما انا نعلم في الجملة انك لا تفعل الا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك قال الله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون كانه قال والله تعالى اعلم هم عما تعلمون حيث لم تجعلوا ذلك قادحا في حكمتي فاني اعلم ما لا تعلمون فانتم علمتم ظاهرهم وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم وانا اعلم ظاهرهم وباطنهم فاعلم من بواطنهم اسرارا خفية وحكما بالغة تقتضي خلقهم وايجادهم اما الوجه الثاني وهو انهم ذكروا بني ادم بما لا ينبغي وهو غيبة **فالجواب** ان محل الاشكال في خلق بني ادم اقدامهم على الفساد والقتل ومن اراد ايراد السوال وجب ان يتعرض لمحل الاشكال لا لغيره فلهذا السبب ذكروا من بني ادم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عبادتهم وتوحيدهم لان ذلك ليس محل الاشكال **الوجه الثالث** وهو انهم مدحوا انفسهم وذلك يورث العجب وتزكية النفس **فالجواب** ان مدح النفس غير ممنوع منه مطلقا لقوله واما بنعمة ربك فحدث وايضا فيحتمل ان يكون قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس المراد مدح النفس لكن المراد بيان ان هذا السوال انما اوردناه لنقدح به في حكمتك يا رب فانا نسبح بحمدك ونعترف لك بالالهية والحكمة فكان الغرض من ذلك بيان انهم ما اوردوا السوال للطعن في الحكمة والالهية بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل **اما الوجه الرابع** ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلا بد من سبق الذنب قلنا نحن نسلم ان الاولى بالملائكة ان لا يوردوا ذلك السوال فلما تركوا هذا الاولى كان

ذلك الاعتذار اعتذارا من ترك الاولى فان قيل الشبهة انه تعالى قال لا يسبقونه بالقول فهذا السؤال وجب ان يكون باذن
الله تعالى واذا كانوا مأذونين في هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص اما
الوجه الخامس وهو ان اخبار الملائكة عن الفساد وسفك الدماء حصل عن الوحي او قالوه استنباطا قلنا اختلف
العلماء فيه فمنهم من قال انهم ذكروا ذلك ظنا ثم ذكروا فيه وجهين الاول عن ابن عباس والكلبي انهم قاسوه
على حال الجن الذين كانوا قبل آدم عليه السلام في الارض الثاني عرفوا خلقته وعلموا انه مركب من هذه الاخلاط الاربعة
فلا بد ان تتولد فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد من الشهوة وسفك الدماء من الغضب ومنهم من قال انهم قالوا
ذلك عن اليقين وهو مروي عن ابن مسعود وناس من الصحابة ثم ذكروا فيه وجوها احدها انه تعالى لما قال اني جاعل
في الارض خليفة قالوا ربنا وما يكون ذلك الخليفة قال يكون له ذرية يفسدون في الارض ويتحاسدون ويقتل بعضهم
بعضا فعند ذلك قالوا ربنا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وثانيها انه تعالى كان قد اعلم الملائكة انه اذا
كان في الارض خلق عظيم افسدوا فيها وسفكوا الدماء وثالثها قال ابن زيد لما خلق الله تعالى النار خاف الملائكة خوفا
شديدا فقالوا ربنا لمن خلقت هذه النار قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن يومئذ لله خلق الا الملائكة ولم يكن في الارض
خلق البتة فلما قال اني جاعل في الارض خليفة عرفوا ان المعصية تظهر منهم ورابعها لما كتب القلم في اللوح ما هو كائن الى
يوم القيامة فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك وخامسها اذا كان معنى الخليفة من يكون نائبا لله في الحكم والقضاء
والاحتياج الى الحاكم والقاضي انما يكون عند التنازع والتظالم كان الاخبار عن وجود الخليفة اخبارا عن وقوع الفساد والشر
بطريق الالتزام قال اهل التحقيق والقول بانه كان الاخبار عن مجرد الظن باطل لانه قدح في الغير بما لا يأمن
ان يكون كاذبا فيه وذلك ينافي العصمة والطهارة اما الوجه السادس وهي الاخبار التي ذكروها فهي من باب
اخبار الآحاد فلا تعارض الدلائل التي ذكرناها واما الشبهة الثانية وهي قصة هاروت وماروت فالجواب عنها
ان القصة التي ذكروها باطلة من وجوه احدها انهم ذكروا في القصة ان الله تعالى قال لهما لو ابتليتكما بما ابتليت به
بنو آدم لعصيتماني فقالا لو فعلت بنا يا رب ذلك لما عصيناك وهذا منهم تكذيب لله تعالى وتجهيل له وذلك من صريح الكفر
والحشوية سلموا انهما كانا قبل الهبوط الى الارض معصومين وثانيها في القصة انهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب
الآخرة وذلك فاسد بل كان الاولى ان يخيرا بين التوبة وبين العذاب والله تعالى خير بينهما من اشرك به طول عمره
وبالغ في ايذاء انبيائه وثالثها في القصة انهما يعلمان السحر حال كونهما معذبين ويدعوان اليه وهما يعاقبان على
المعصية ورابعها ان المرأة الفاجرة كيف يعقل انها لما فجرت صعدت الى السماء وجعلها الله تعالى كوكبا مضيئا وعظم قدره
حيث اقسم حيث قال فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس فهذه القصة قصة ركيكة يشهد كل عقل سليم بنهاية ركاكتها
واما الكلام في تعليم السحر فسيأتي في تفسير تلك الآية في موضعها ان شاء الله تعالى اما الشبهة الثالثة فسنتكلم في بيان
ان ابليس ما كان من الملائكة واما الشبهة الرابعة وهي قوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة فهذا لا يدل على كونهم
معذبين في النار وقوله اولئك اصحاب النار لا يدل على كونهم معذبين بالنار بمجرد هذه الآية بل انما عرف ذلك بدليل آخر
بقوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة يريد به خزنة النار والمتصرفين فيها والمدبرين لامرها المسألة
الثانية اختلفوا في ان الملائكة هل هم قادرون على المعاصي والشرور ام لا فقال جمهور الفلاسفة وكثير من
الجبرية انهم خيرات محضة ولا قدرة لهم البتة على الشر والفساد وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء
انهم قادرون على الامرين واحتجوا على ذلك بوجوه احدها ان قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اما ان يكون معصية
او ترك اولى وعلى التقديرين فالمقصود حاصل وثانيها قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم
وذلك يقتضي كونهم مزجورين ممنوعين وقال ايضا لا يستكبرون عن عبادته والمدح بترك الاستكبار انما يجوز لو كان
قادرا على الاستكبار وثالثها انهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا ممدوحين بفعلها لان الملجأ الى الشيء
ومن لا يقدر على ترك الشيء لا يكون ممدوحا بفعل الشيء ولقد استدل بهذا بعض المعتزلة فقلت
له اليس ان الثواب والعوض واجبان على الله تعالى ومعنى كونه واجبا عليه انه لو تركه استحق الذم بتركه اما الجهل
واما الحاجة وهما محالان والمفضي الى المحال محال فيكون ذلك الثواب محالا من الله تعالى واذا كان الترك محالا من الله تعالى
كان ذلك الفعل واجبا فيكون الله تعالى فاعلا للثواب والعوض واجب وتركه محال مع انه تعالى ممدوح على فعل ذلك فثبت
ان امتناع الترك لا يقدح في حصول المدح فانقطع وما قدر على الجواب المسألة الثالثة الواو في ونحن للحال

كما تقول اعتسف الى فلان وتحرى بالاحسان والتسبيح تبعيد الله تعالى من السوء وكذا التقديس من سبح في الماء وقدس
في الارض اذا ذهب فيها وابعد واعلم ان التبعيد ان اريد به التبعيد عن السوء فهو التسبيح وان اريد به التبعيد عن الخيرات فهو اللعن
فقول التبعيد عن السوء يدخل فيه التبعيد عن السوء في الذات والصفات والافعال اما في الذات فان لا يكون محلا للامكان فان
منبع السوء هو العدم وامكانه فنفي الامكان يستلزم نفي الكثرة ونفيها يستلزم نفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والند
وحصول الوحدة المطلقة والوجوب الذاتي واما في الصفات فان يكون منزها عن الجهل فيكون محيطا بكل المعلومات وقادرا
على كل المقدورات وتكون صفاته منزهة عن التغيرات واما في الافعال فان لا تكون افعاله لجلب المنافع ودفع المضار
وان لا يستكمل بشيء منها ولا ينتقص بعدم شيء منها فيكون مستغنيا عن كل الموجودات والمعدومات مستوليا بالاعدام
والايجاد على كل الموجودات والمعدومات قال اهل التذكير التسبيح جاء تارة في القرآن بمعنى التنزيه
واخرى بمعنى التعجب اما الاول فجاء على وجوه الاول انا المنزه عن النظير والشريك سبحانه هو الله الواحد القهار الثاني
انا المدبر للسموات والارض سبحان رب السموات والارض الثالث انا المدبر لكل العالمين سبحان الله رب العالمين
الرابع انا المنزه عن قول الظالمين سبحان ربك رب العزة عما يصفون الخامس انا المستغني عن الكل سبحانه هو الغني
السادس انا السلطان الذي كل شيء سواي فهو تحت قهري وتسخيري فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء السابع
انا العالم بكل شيء سبحانه عالم الغيب الثامن انا المنزه عن الصاحبة والولد سبحانه ان يكون له ولد التاسع انا المنزه
عن وصفهم وقولهم سبحانه وتعالى عما يصفون عما يقولون عما يشركون اما التعجب فهو على وجوه
الاول انا الذي سخرت البهائم القوية للبشر الضعيف سبحان الذي سخر لنا هذا الثاني
انا الذي خلقت العالم وكنت منزها عن التعب والنصب سبحانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون الثالث
انا الذي اعلم لا بتعليم المعلمين ولا بارشاد المرشدين سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا الرابع انا الذي ازيل معصية سبعين
سنة بتوبة ساعة فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ثم تقول ان اردت رضوان الله فسبح وسبحوه بكرة واصيلا وان اردت
الفرج من البلاء فسبح لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين وان اردت رضى الحق فسبح ومن الليل فسبحه واطراف
النهار وان اردت الخلاص من النار فسبح سبحانك فقنا عذاب النار ايها العبد واظب على تسبيحي فسبحان الله فسبح
وسبحوه وان لم تسبيحي تفعل فالضرر عائد اليك لان امر تسبيحي ومنهم حملة العرش فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون
ومنهم المقربون قالوا سبحانك انت ولينا ومنهم سائر الملائكة قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا ومنهم الانبياء
كما قال ذو النون لا اله الا انت سبحانك وقال موسى سبحانك تبت اليك والصحابة يسبحون في قوله سبحانك فقنا
عذاب النار والكل يسبحون ومنهم الحشرات والدواب والذرات وان من شيء الا يسبح بحمده وكذا الحجر والمدر والرمال
والجبال والليل والنهار والظلمات والانوار والجنة والنار والزمان والمكان والعناصر والاركان والارواح
والاجسام على ما قال سبح لله ما في السموات ثم يقول ايها العبد انا الغني عن تسبيح هذه الاشياء وهذه
الاشياء ليست من الاحياء فلا حاجة لها الى ثواب هذا التسبيح فقد صار ثواب هذه التسبيحات ضائعا وذلك لا يليق
بي وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا لكني اوصل ثواب هذه الاشياء اليك ليعرف كل احد ان من اجتهد في
خدمتي اجعل كل العالم في خدمته والنكتة الاخرى اذكرني بالعبودية لتنتفع به لا انا سبحان ربك رب العزة فانك
اذا ذكرتني بالتسبيح طهرتك عن المعاصي سبحوه بكرة واصيلا اقرضني واقرضوا الله قرضا حسنا وان كنت انا الغني
حتى ارد الواحد عليك عشرة من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له كن معينا لي وان كنت غنيا عن اعانتك
ولله جنود السموات والارض وايضا فلا حاجة الى العسكر ولو يشاء الله لانتصر منهم لكن اذا نصرت نبيي نصرتك ان
تنصروا الله ينصركم كن مواظبا على ذكري واذكروا الله في ايام معدودات ولا حاجة بي الى ذكرك لان الكل يذكرونني
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله لكن اذا ذكرتني ذكرتك اذكروني اذكركم اخدمني يا ايها الناس
اعبدوا ربكم لا لاني احتاج الى خدمتك فاني انا الملك ولله ملك السموات والارض ولله يسجد من في السموات
والارض اصرف الى خدمتي هذه الايام القليلة لتنال الراحات الكثيرة قل الله ثم ذرهم المسألة
الرابعة اما قوله بحمدك قال صاحب الكشاف بحمدك في موضع الحال اي نسبح لك حامدين لك ومتلبسين بحمدك
واما المعنى ففيه وجهان الاول انا اذا سبحناك فنحمدك سبحانك يعني ليس تسبيحنا تسبيحا من غير استحقاق
بل تستحق بحمدك وجلالك هذا التسبيح الثاني انا نسبح بحمدك فانه لولا انعامك علينا بالتوفيق لم نتمكن من ذلك

كما قال داود عليه السلام يا رب كيف اقدر ان اشكرك وانا لا اصل الى شكر نعمتك الا بنعمتك فاوحى الله تعالى اليه الان قد شكرتني حيث عرفت ان كل ذلك مني واختلف العلما في المراد من هذا التسبيح **فروي ان ابا ذر** دخل بالغداة على رسول الله صلى الله عليه وسلم او بالعكس فقال يا رسول الله بابي انت وامي اي الكلام احب الى الله قال ما اصطفاه الله للملائكة سبحان الله وبحمده رواه مسلم **وروى سعيد بن جبير** قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي فمر رجل من المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي وانت جالس لا تصلي امض الى عملك ان كان لك عمل فقال ما اظن الا سيمر بك من ينكر عليك فمر به عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فقال له يا فلان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي وانت جالس فقال له مثلها فوثب اليه فضربه وقال له هذا من عملي ثم دخل المسجد فصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلاته قام عمر وقال يا نبي الله مررت على فلان وانت تصلي وهو جالس فقلت له نبي الله يصلي وانت جالس فقال مر الى عملك فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم هلا ضربت عنقه فقام عمر رضي الله تعالى عنه مسرعا ليلحقه فيقتله فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يا عمر ارجع فان غضبك عز ورضاك حكم ان لله في السموات ملائكة له غنى بصلاتهم عن صلاة فلان قال عمر يا رسول الله وما صلاتهم فلم يرد عليه شيئا فاتاه جبريل عليه السلام فقال يا نبي الله سالك عمر عن صلاة اهل السموات قال نعم قال اقراه مني السلام واخبره بان اهل سما الدنيا سجود الى يوم القيامة يقولون سبحان ذي الملك والملكوت واهل السما الثانية قيام الى يوم القيامة يقولون سبحان ذي العزة والجبروت واهل السما الثالثة ركوع الى يوم القيمة يقولون سبحان الحي الذي لا يموت فهذا هو تسبيح الملائكة **القول الثاني** ان المراد بقوله نسبح بحمدك ونقدس لك اي نصلي لك والتسبيح هو الصلاة وهو قول ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما **المسالة الخامسة** التقديس التطهير ومنه الارض المقدسة ثم اختلفوا على وجوه **احدها** نطهرك اي نصفك بما يليق بك من العلو والعزة **وثانيها** قول مجاهد نطهر انفسنا من ذنوبنا وخطايانا ابتغا لمرضاتك **وثالثها** قول ابي مسلم نطهر افعالنا من ذنوبنا حتى تكون خالصة لك **ورابعها** نطهر قلوبنا عن الالتفات الى غيرك حتى تصير مستغرقة في انوار معرفتك قالت المعتزلة هذه الاية تدل على العدل من وجوه **احدها** قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اضافوا هذه الافعال الى انفسهم فلو كانت افعالا لله تعالى لما حسن التمدح بذلك ولا فضل لذلك على سفك الدما اذ كل ذلك من فعل الله تعالى **وثانيها** لو كان الفساد والقتل فعلا لله تعالى لكان يجب ان يكون الجواب ان يقول اني مالك افعل ما اشا **وثالثها** ان قوله اعلم ما لا تعلمون يقتضي التبري من الفساد والقتل لكن التبري من فعل نفسه محال **ورابعها** اذا كان لا فاحشة ولا قبيح ولا ظلم ولا جور ولا فساد الا بصنعه وخلقه ومشيته فكيف يصح التنزيه والتقديس **وخامسها** ان قوله اعلم ما لا تعلمون يدل على مذهب العدل لانه لو كان خالقا للكفر لكان خلقهم لذلك الكفر فكان ينبغي ان يكون الجواب نعم خلقتهم ليفسدوا وليقتلوا فلما لم يرض بهذا الجواب سقط هذا المذهب **وسادسها** لو كان الفساد والقتل من فعل الله تعالى لكان ذلك جاريا مجرى الوانهم واجسامهم وكما لا يصح التعجب من هذه الاشيا فكذا من الفساد والقتل والجواب عن هذه الوجوه المعارضة بمسالة الداعي والعلم والله تعالى اعلم **المسالة السادسة** ان قيل قوله اني اعلم ما لا تعلمون كيف يصلح ان يكون جوابا عن السوال الذي ذكروه قلنا قد ذكرنا ان السوال يحتمل وجوها **احدها** انه للتعجب فيكون قوله اعلم ما لا تعلمون جوابا له من حيث انه تعالى قال لا تتعجبوا ان يكون فيهم من يفسد ويقتل فاني اعلم مع هذا بان فيهم جمعا من الصالحين والمتقين وانتم لا تعلمون **وثانيها** انه للغم فيكون الجواب لا تغتموا بسبب وجود المفسدين فاني اعلم ايضا فيهم جمعا من المتقين ومن لو اقسم على الله لابره **وثالثها** انه طلب الحكمة فجوابه ان مصلحتكم ان تعرفوا وجه الحكمة على الاجمال دون التفصيل مفسدة لكم **ورابعها** انه التماس لان يتركهم في الارض وجوابه اني اعلم ان مصلحتكم ان تكونوا في السما لا في الارض وفيه وجه خامس وهو انهم لما قالوا نسبح بحمدك ونقدس لك قال تعالى اني اعلم ما لا تعلمون وهو ان معكم ابليس وان في قلبه حسدا وكبرا ونفاقا ووجه سادس وهو اني اعلم ما لا تعلمون فانكم وصفتم انفسكم بهذه المدائح فقد استعظمتم انفسكم فكانكم انتم بهذا الكلام في تسبيح انفسكم لا في تسبيحي ولكن اصبروا حتى يظهر البشر فيتضرعون الي بقولهم ربنا ظلمنا انفسنا وبقوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين وبقوله وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين

قوله تعالى وعلم ادم الاسما كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسما هولا ان كنتم صادقين

اعلم ان الملائكة لما سالوا عن وجه الحكمة في خلق ادم وذريته واسكانه تعالى اياهم الارض واخبر الله تعالى عن وجه الحكمة في ذلك على سبيل الاجمال بقوله اني اعلم ما لا تعلمون اراد تعالى ان يزيدهم بيانا وان يفصل لهم ذلك المجمل فبين تعالى لهم من فضل ادم عليه السلام ما لم يكن ذلك معلوما لهم وذلك بان علم ادم الاسما كلها ثم عرضهم عليهم ليظهر بذلك كمال فضله وقصورهم عنه في العلم فيتاكد ذلك الجواب الاجمالي بهذا الجواب التفصيلي وههنا مسايل **المسالة الاولى** قال الاشعري والجبائي والكعبي اللغات كلها توقيفية بمعنى ان الله تعالى خلق علما ضروريا بتلك الالفاظ وبتلك المعاني وبان تلك الالفاظ موضوعة لتلك المعاني واحتجوا عليه بقوله وعلم ادم الاسما كلها والكلام على التمسك بهذه الاية سوالا وجوابا ذكرناه في اصول الفقه وقال ابو هاشم انه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج على انه لا بد ان يكون الوضع مسبوقا بالاصطلاح بامور **احدها** لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم اما ان يحصل للعاقل او لغير العاقل لا جايز ان يحصل للعاقل لانه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع ان ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال ولا جايز ان يحصل لغير العاقل لانه يبعد في العقول ان يحصل لهذه اللغات مع ما فيها من الحكمة العجيبة لغير العاقل فثبت ان القول بالتوقيف فاسد **وثانيها** انه تعالى خاطب الملائكة وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك الكلام **وثالثها** ان قوله وعلم ادم الاسما كلها يقتضي اضافة التعليم الى الاسما وذلك يقتضي في تلك الاسما انها كانت اسما قبل ذلك التعليم واذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم **ورابعها** ان ادم عليه السلام لما تحدى الملائكة بعلم الاسما فلا بد ان تعلم الملائكة كونه صادقا في تعيين تلك الاسما لتلك المسميات والا لم يحصل العلم بصدقه وذلك يقتضي ان يكون وضع تلك الاسما لتلك المسميات متقدما على ذلك التعليم والجواب عن الاول لم لا يجوز ان يقال خلق العلم الضروري بان واضعا وضع هذه الاسما لهذه المسميات من غير تعيين ان ذلك الواضع هو الله تعالى او الانسان وعلى هذا لا يلزم ان تصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة بالدليل سلمنا انه تعالى ما خلق هذا العلم في العاقل فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى خلقه في غير العاقل والتعويل على الاستبعاد في هذا المقام مستبعد وعن الثاني لم لا يجوز ان يقال خاطب الملائكة بطريق اخر بالكتابة وغيرها وعن الثالث لا شك ان ارادة الله تعالى وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني سابقة للتعليم فكفى ذلك في اضافة التعليم الى الاسما وعن الرابع ما سياتي بيانه ان شا الله تعالى على حدة **المسالة الثانية** من الناس من قال قوله وعلم ادم الاسما اي علمه صفات الاشيا ونعوتها وخواصها والدليل عليه ان الاسم انما اشتقاقه من السمة او من السمو فان كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الاشيا وخواصها دالة على ماهياتها فصح ان يكون المراد من الاسما الصفات وان كان من السمو فكذلك لان دليل الشي كالمرتفع على ذلك الشي فان العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول فكان الدليل اسما في الحقيقة فثبت انه لا امتناع في اللغة ان يكون المراد من الاسم الصفة بقي ان اهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالالفاظ المخصوصة ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به واذا ثبت ان هذا التفسير ممكن بحسب اللغة وجب ان يكون هو المراد لا غير لوجوه **احدها** ان الفضيلة في معرفة حقايق الاشيا اكثر من الفضيلة في معرفة اسمايها وحمل الكلام المذكور لاظهار الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة اولى من حمله على ما ليس كذلك **وثانيها** ان التحدي انما يجوز ويحسن بما يتمكن السامع من مثله في الجملة فان من كان عالما باللغة والفصاحة يحسن ان يقول له غيره على سبيل التحدي ايت بكلام مثل كلامي في الفصاحة اما العربي لا يحسن منه ان يقول للزنجي في معرض التحدي تكلم بلغتي وذلك لان العقل لا طريق له الى معرفة اللغات البتة بل ذلك لا يحصل الا بالتعليم فان حصل التعليم حصل العلم به والا فلا اما العلم بحقايق الاشيا فالعقل يتمكن من تحصيله فصح وقوع التحدي فيه القول الثاني وهو المشهور ان المراد اسما كل ما خلق الله تعالى من اجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها ولد ادم اليوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها وكان ولد ادم عليه السلام يتكلمون بهذه اللغات فلما مات ادم عليه السلام وتفرق اولاده في نواحي العالم تكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك اللغات فغلب عليه اللسان فلما طالت المدة ومات منهم قرن نسوا سائر اللغات فهذا هو السبب في تغير الالسنة في اولاد ادم عليه السلام قال اهل المعاني وعلم ادم الاسما كلها لا بد فيه من اضمار فيحتمل ان يكون المراد وعلم ادم اسما المسميات ويحتمل ان يكون المراد وعلم ادم مسميات الاسما قالوا لكن الاول اولى لقوله انبئوني باسما هولا انبئهم باسمايهم فلما انباهم باسمايهم ولم يقل انبئوني بهولا فان قيل لما علم الله تعالى

انواع جميع المسميات وكان في المسميات ما لا يكون عاقلا فلم قال عرضهم ولم يقل عرضها قلنا لانه لما كان في جملتها الملائكة والجن والانس وهم العقلاء فغلب الاكمل كما جرت العادة بتغليب الكامل على الناقص كما غلبوا **المسالة الثالثة** من الناس من تمسك بقوله انبئوني باسماء هؤلاء على جواز تكليف ما لا يطاق وهو ضعيف لانه تعالى انما استنباهم مع علمه تعالى بعجزهم على سبيل التبكيت ويدل ذلك على قوله ان كنتم صادقين **المسالة الرابعة** قالت المعتزلة ان ما ظهر من ادم عليه السلام من علمه بالاسماء معجزة دالة على نبوته عليه السلام في ذلك الوقت والاقرب انه كان مبعوثا الى حوا ولا يبعد ايضا ان يكون مبعوثا الى من توجه التحدي اليهم من الملائكة لان جميعهم وان كانوا رسلا فقد يجوز الارسال الى الرسول كبعثة ابرهيم الى لوط عليهما السلام واحتجوا عليه بان حصول ذلك العلم له ناقض للعادة فوجب ان يكون معجزا واذا ثبت كونه معجزا ثبت كونه رسولا في ذلك الوقت ولقائل ان يقول لا نسلم ان ذلك العلم ناقض للعادة لان حصول العلم باللغة لمن علمه الله تعالى وعدم حصوله لمن لم يعلمه الله سبحانه ليس بناقض للعادة وايضا فاما ان يقال الملائكة علموا ان تلك الاسماء موضوعة لتلك المسميات او ما علموا ذلك فان علموا ذلك فقد قدروا على ان يذكروا اسماء تلك المسميات فحينئذ تحصل المعارضة ولا تظهر المزية والفضيلة وان لم يعرفوا ذلك فكيف عرفوا ان ادم عليه السلام اصاب فيما ذكر من كون كل واحد من تلك الالفاظ اسما لكل واحد من تلك المعاني واعلم انه يمكن دفع هذا السؤال من وجهين **الاول** ربما كان لكل صنف من اصناف الملائكة لغة من هذه اللغات وكان كل صنف جاهلا بلغة الصنف الاخر ثم ان جميع اصناف الملائكة حضروا وان ادم عليه السلام عد عليهم جميع تلك اللغات باسرها عرف كل صنف اصابته في تلك اللغة خاصة فعرفوا بهذا الطريق صدقه الا انهم باسرهم عجزوا عن معرفة تلك اللغات باسرها فكان ذلك معجزا **الثاني** لا يمتنع ان يقال انه تعالى عرفهم قبل ان سمعوا من ادم عليه السلام تلك الاسماء فاستدلوا به على صدق ادم عليه السلام فلما سمعوا منه عليه السلام تلك الاسماء عرفوا اصابته فيها فعرفوا كونه معجزا سلمنا انه ظهر عليه فعل خارق للعادات فلم لا يجوز ان يكون ذلك من باب فعل الكرامات او من باب الارهاص وهما عندنا جائزان وحينئذ يصير الكلام في هذه المسالة فرعا على الكلام فيهما واحتج من قطع بانه عليه السلام ما كان نبيا في ذلك الوقت بوجوه **احدها** انه لو كان نبيا في ذلك الزمان لكانت قد صدرت المعصية عنه بعد النبوة وذلك غير جائز فوجب ان لا يكون نبيا في ذلك الزمان اما الملازمة فلان صدور الزلة عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق وتلك الزلة من باب الكبائر على ما سياتي شرحه ان شاء الله تعالى والاقدام على الكبيرة يوجب استحقاق الطرد والتحقير واللعن وكل ذلك على الانبياء غير جائز فوجب ان يقال وقعت تلك الواقعة قبل **وثانيها** لو كان رسولا في ذلك الوقت لكان اما ان يكون مبعوثا الى احد او لا يكون فان كان مبعوثا الى احد فاما ان يكون مبعوثا الى الملائكة او الانس او الجن والاول باطل لان الملائكة عند المعتزلة افضل من البشر ولا يجوز جعل الادون رسولا الى الاشرف لان الرسول متبوع والامة تبع وجعل الادون متبوع الاشرف خلاف الاصل وايضا فالمرء الى قبول القول عمن هو من جنسه اسكن ولهذا قال الله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ولا جائز ان يكون مبعوثا الى البشر لانه ما كان هناك احد من البشر الا حوا وان حوا انما عرفت التكليف لا بواسطة ادم عليهما السلام لقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة شافههما بهذا التكليف وما جعل ادم واسطة ولا جائز ان يكون مبعوثا الى الجن لانه ما كان في السماء احد من الجن ولا جائز ايضا ان لا يكون مبعوثا الى احد لان المقصود من جعله رسولا التبليغ فحيث لا تبليغ لم يكن في جعله رسولا فائدة وهذا الوجه ليس في غاية القوة **وثالثها** قوله ثم اجتباه ربه فهذه الاية دلت على انه تعالى انما اجتباه بعد الزلة فوجب ان يقال انه قبل الزلة ما كان مجتبى واذا لم يكن في ذلك الوقت مجتبى وجب ان لا يكون رسولا لان الرسالة والاجتباء متلازمان لان الاجتباء لا معنى له الا التخصيص بانواع التشريفات وكل من جعله الله رسولا فقد خصه بذلك لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته **المسالة الخامسة** ذكروا في قوله ان كنتم صادقين وجوها **احدها** معناه اعلموني اسماء هؤلاء ان علمتم انكم تكونوا صادقين في ذلك الاعلام **وثانيها** معناه اخبروني ولا تقولوا الا حقا وصدقا فيكون الغرض منه التوكيد لما نبههم عليه من القصور والعجز لانه متى تمكن في النفس العلم بانهم ان اخبروا لم يكونوا صادقين ولا لهم اليه سبيل علموا ان ذلك متعذر عليهم **وثالثها** ان كنتم صادقين في قولكم انه لا شيء مما يتعبد به الخلق الا وانتم تصلحون له وتقومون به وهو قول ابن مسعود وابن عباس رضي الله تعالى عنهما **ورابعها** ان كنتم صادقين في قولكم اني لم اخلق خلقا الا كنتم اعلم منه فاخبروني باسماء هؤلاء **المسالة السادسة** هذه الاية دالة على فضل العلم

فانه سبحانه ما اظهر كمال حكمته في خلقة ادم عليه السلام الا بان اظهر علمه فلو كان في الامكان وجود شيء اشرف من العلم لكان من الواجب اظهار فضله بذلك الشيء لا بالعلم واعلم انه يدل على فضيلة العلم الكتاب والسنة والمعقول **اما الكتاب فوجوه الاول** ان الله تعالى سمى العلم بالحكمة ثم انه تعالى عظم امر الحكمة وذلك يدل على عظم شان العلم بيان انه تعالى سمى العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل انه قال تفسير الحكمة في القران على اربعة اوجه **احدها** مواعظ القران قال في سورة البقرة وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعني مواعظ القران وفي سورة النساء وانزل عليكم الكتاب والحكمة يعني المواعظ ومثلها في ال عمران **وثانيها** الحكمة بمعنى الفهم والعلم قوله تعالى واتيناه الحكم صبيا وفي سورة لقمان ولقد اتينا لقمان الحكمة يعني الفهم والعلم وفي الانعام اولئك الذين اتيناهم الكتاب والحكم والنبوة **وثالثها** الحكمة بمعنى النبوة وفي النساء فقد اتينا ال ابرهيم الكتاب والحكمة وفي ص واتيناه الحكمة وفصل الخطاب وفي سورة البقرة واتاه الله الملك والحكمة **ورابعها** القران في النحل ادع الى سبيل ربك بالحكمة وفي البقرة ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع الى العلم ثم تفكر فان الله تعالى ما اعطى من العلم الا القليل قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وسمى الدنيا باسرها قليلا قل متاع الدنيا قليل فما سماه قليلا لا يمكننا ان ندرك كميته فما ظنك بما سماه كثيرا ثم البرهان العقلي على قلة الدنيا وكثرة الحكمة ان الدنيا متناهية القدر متناهية العدد متناهية المدة والعلم لا نهاية لقدره وعدده ومدته ولا للسعادات الحاصلة منه وذلك ينبهك على فضيلة العلم **الثاني** قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقد فرق بين سبعة نفر في كتابه فرق بين الخبيث والطيب فقال قل لا يستوي الخبيث والطيب يعني الحلال والحرام وفرق بين الاعمى والبصير فقال قل هل يستوي الاعمى والبصير وفرق بين الظلمة والنور فقال ام هل تستوي الظلمات والنور وفرق بين الجنة والنار وبين الظل والحرور واذا تاملت وجدت كل ذلك ماخوذا من الفرق بين العالم والجاهل **الثالث** قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم المراد باولي الامر العلماء في اصح الاقوال لان الملوك يجب عليهم طاعة العلماء ولا ينعكس ثم انظر الى هذه المرتبة فانه تعالى ذكر العالم في موضعين من كتابه في المرتبة الثالثة قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط وقال اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ثم انه سبحانه وتعالى زاد في الاكرام فجعلهم في المرتبة الاولى في ايتين فقال تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وقال تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب **الرابع** يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات واعلم انه تعالى ذكر الدرجات لاربعة اصناف **فاولها** للمؤمنين من اهل بدر قوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله لهم درجات عند ربهم **والثانية** للمجاهدين قوله وفضل الله المجاهدين على القاعدين **والثالثة** للصالحين من ياته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى **والرابعة** للعلماء والذين اوتوا العلم درجات فالله تعالى فضل اهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه وفضل الصالحين على هؤلاء بدرجات ثم فضل العلماء على جميع الاصناف بدرجات فوجب كون العلماء افضل الناس **الخامس** قوله انما يخشى الله من عباده العلماء وان الله تعالى وصف العلماء في كتابه بخمس مناقب **احدها** الايمان والراسخون في العلم يقولون امنا **وثانيها** التوحيد والشهادة شهد الله الى قوله واولوا العلم **وثالثها** البكاء ويخرون للاذقان يبكون **ورابعها** الخشوع ان الذين اوتوا العلم من قبله **وخامسها** الخشية انما يخشى الله من عباده العلماء

واما الاخبار فوجوه احدها روى ثابت عن انس رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احب ان ينظر الى عتقاء الله من النار فلينظر الى المتعلمين فوالذي نفسي بيده ما من متعلم يختلف الى باب العالم الا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبنى له بكل قدم مدينة في الجنة ويمشي على الارض والارض تستغفر له ويمسي ويصبح مغفورا له وشهدت الملائكة لهم بانهم عتقاء الله من النار **وثانيها** قال انس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من طلب العلم لغير الله لم يخرج من الدنيا حتى ياتي عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم لله فهو كالصائم نهاره كالقائم ليله وان بابا من العلم يتعلمه الرجل خير له من ان يكون ابو قبيس ذهبا له فانفقه في سبيل الله **وثالثها** الحسن مرفوعا من جاءه الموت وهو يطلب العلم يحيي به الاسلام كان بينه وبين الانبياء درجة واحدة في الجنة **ورابعها**

ابو موسى الاشعري مرفوعا يبعث الله العباد يوم القيامة ثم يميز الله العلما فيقول يا معشر العلما اني لم اضع نوري
فيكم الا لعلمي بكم ولم اضع علمي فيكم لاعذبكم انطلقوا فقد غفرت لكم وخامسها قال عليه الصلاة والسلام
معلم الخير اذا مات بكى عليه طير السما ودواب الارض وحيتان البحار وسادسها ابو هريرة رضي الله تعالى
عنه مرفوعا من صلى خلف عالم من العلما فكانما صلى خلف نبي من الانبيا وسابعها ابن عمر رضي الله تعالى عنهما
مرفوعا فضل العالم على العابد بسبعين درجة بين كل درجة عدو الفرس سبعين عاما وذلك ان الشيطان يضع البدعة للناس
فيبصرها العالم فيزيلها والعابد يقبل على عبادته لا يتوجه لها ولا يتعرف لها وثامنها الحسن مرفوعا رحمة الله
على خلفاي فقيل من خلفاوك يا رسول الله قال الذين يحيون سنتي ويعلمونها عباد الله وتاسعها قال عليه الصلاة
والسلام من خرج يطلب بابا من العلم ليرد به باطلا الى حق او ضالا الى هدى كان عمله كعبادة اربعين عاما وعاشرها
قال عليه الصلاة والسلام لعلي رضي الله تعالى عنه حين بعثه الى اليمن لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك
مما طلع عليه الشمس او غربت الحادي عشر ابن مسعود رضي الله تعالى عنه مرفوعا من طلب العلم ليحدث الناس
ابتغاء وجه الله اعطاه الله اجر سبعين نبيا الثاني عشر عامر الجهني رضي الله تعالى عنه مرفوعا يوتى بمداد
طالب العلم ودم الشهيد يوم القيامة لا يفضل احدهما على الاخر وفي رواية يرجح مداد العلما الثالث عشر
ابو واقد الليثي رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما هو جالس والناس معه اذ اقبل ثلاثة نفر
اما احدهم فراى فرجة في الحلقة فجلس اليها واما الاخر فجلس خلفهم واما الثالث فانه رجع وفر فلما فرغ صلى الله
عليه وسلم من كلامه قال الا اخبركم عن النفر الثلاثة اما الاول فاوى الى الله فاواه الله واما الثاني فاستحيى
من الله فاستحيى الله منه واما الثالث فاعرض فاعرض الله عنه اما الاثار فمن وجوه
الاول العالم اروف بالتلميذ من الاب والام لان الاباء والامهات يحفظونهم من نار الدنيا وافاتها والعلما
يحفظونهم من نار الاخرة وشدايدها الثاني قيل لابن مسعود بم وجدت هذا العلم قال بلسان سوول وقلب عقول
الثالث قال بعضهم سل مسيلة الحمقى واحفظ حفظ الاكياس الرابع مصعب بن الزبير رضي الله تعالى عنهما
قال لابنه يا بني تعلم العلم فان لم يك لك مال كان لك جمالا الخامس قال علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه
لا خير في الصمت عن العلم كما لا خير في الكلام عن الجهل السادس قال بعض المحققين العلما ثلاثة عالم بالله غير عالم
بامر الله وعالم بامر الله غير عالم بالله وعالم بالله وبامر الله اما الاول فهو عبد قد استولت المعرفة الالهية
على قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال وصفحات الكبريا فلا يتفرغ لتعلم علم الاحكام الا ما لا بد منه الثاني
وهو الذي يكون عالما بامر الله وغير عالم بالله وهو الذي عرف الحلال والحرام ودقايق الاحكام لكنه لا يعرف اسرار
جلال الله واما العالم بالله وباحكام الله فهو جالس على حد المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات فهو تارة
مع الله بالحب له وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة فاذا رجع من ربه الى الخلق صار معهم كواحد منهم كانه لا يعرف الله
واذا خلا بربه مشتغلا بذكره وخدمته فكانه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين والصديقين وهذا هو المراد
بقوله صلى الله عليه وسلم سايل العلما وخالط الحكما وجالس الكبرا فالمراد من قوله عليه الصلاة والسلام سايل
العلما اي العلما بامر الله غير العالمين به فامر بمسايلتهم عند الحاجة الى الاستفتا منهم واما الحكما فهم العالمون
بالله الذين لا يعلمون اوامر الله فامر بالمخالطة واما الكبرا فهم العالمون بالله وباحكام الله فامر بمجالستهم لان
في تلك المجالسة منافع الدنيا والاخرة ثم قال شقيق البلخي لكل واحد من هذه الثلاثة ثلاث علامات
اما العالم بامر الله فله ثلاث علامات ان يكون ذاكرا باللسان دون القلب وان يكون خايفا من الخلق دون الرب وان يستحيي
من الناس في الظاهر ولا يستحيي من الله في السر واما العالم بالله فانه يكون ذاكرا خايفا مستحييا اما الذكر فذكر القلب
لا ذكر اللسان واما الخوف فخوف الرجا لا خوف المعصية واما الحيا فحيا ما خطر على القلب لا حيا الظاهر واما العالم
بالله وبامر الله فله ستة اشيا الثلاثة التي ذكرناها للعالم بالله فقط مع ثلاثة اخرى كونه جالسا على الحد المشترك
بين عالم الغيب وعالم الشهادة وكونه عالما بالقسمين الاولين حتى لا يحتاج الفريقان الاولان اليه يستغني عنهما ثم قال
مثل العالم بالله وبامر الله كمثل الشمس لا يزيد ولا ينقص ومثل العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تارة وينقص اخرى ومثل
العالم بامر الله فقط كمثل السراج يحرق نفسه ويضي على غيره السابع قال فتح الموصلي اليس المريض اذا منع عنه
الطعام والشراب والدوا يموت وكذا القلب اذا منع عنه العلم والفكر والحكمة يموت الثامن قال شقيق

الناس

الناس يقومون من مجلسي على ثلاثة اصناف كافر محض ومنافق محض ومومن مخلص وذلك لاني افسر القران واقول
عن الله عز وجل وعن الرسول صلى الله عليه وسلم فمن لا يصدقني فهو كافر محض ومن ضاق قلبه فهو منافق ومن ندم
على ما صنع وعزم ان لا يذنب كان مومنا مخلصا وقال ايضا ثلاثة من النوم يبغضها الله وثلاثة من الضحك النوم بعد
صلاة الفجر وقبل صلاة العتمة والنوم في الصلاة والنوم عند مجلس الذكر والضحك خلف الجنازة والضحك في المقابر
والضحك في مجلس الذكر التاسع قال بعضهم في قوله فاحتمل السيل زبدا السيل ههنا العلم شبهه الله تعالى بالما
لخمس خصال احدها كما ان المطر ينزل من السما كذا العلم نزل من السما والثاني كما ان اصلاح الارض
بالمطر فاصلاح الخلق بالعلم الثالث كما ان الزرع والنبات لا يخرج بغير المطر كذا الاعمال والطاعات
لا يخرج بغير العلم والرابع كما ان المطر فرع الرعد والبرق كذا العلم فانه فرع الوعد والوعيد الخامس
كما ان المطر نافع وضار كذا العلم نافع لمن عمل به ضار لمن لم يعمل به العاشر كم من مذكر بالله ناس لله وكم من مخوف
بالله جري على الله وكم من مقرب الى الله بعيد عن الله وكم من داع الى الله فار من الله وكم من تال كتاب الله منسلخ
من ايات الله الحادي عشر الدنيا بستان زينت بخمسة اشيا علم العلما وعدل الامرا وعبادة العباد وامانة التجار
ونصيحة المحترفين فجا ابليس بخمسة اعلام اقامها بجنب هذه الخمسة جا بالحسد فركزه في جنب العلم وجا بالجور فركزه
في جنب العدل وجا بالريا فركزه في جنب العبادة وجا بالخيانة فركزه في جنب الامانة وجا بالغش فركزه بجنب النصيحة
الثاني عشر لو به احداعش شي حتى انتهى عنه الثالث كل من طلب منه شيا مما رزقه الله لم يبخل به من العلم والمال
والرابع كان يستحيي بعلمه عن الناس والخامس كانت سريرته وعلانيته سوا الثالث عشر اذا اردت ان تعلم
ان علمك ينفعك ام لا فاطلب من نفسك خمس خصال حب الفقر لقلة المونة وحب الطاعة طلبا للثواب وحب
الزهد في الدنيا طلبا للفراغ وحب الحكمة طلبا لصلاح القلب وحب الخلوة طلبا لمناجاة الرب الرابع عشر
الطلب خمسة في خمسة اطلب العز في التواضع لا في المال والعشيرة والثاني اطلب الغنا في القناعة لا في الكثرة
الثالث اطلب الامن في الجنة لا في الدنيا الرابع اطلب الراحة في القلة لا في الكثرة الخامس اطلب العلم في المنفعة
لا لكثرة الرواية الخامس عشر قال ابن المبارك ما جا فساد هذه الامة الا من قبل الخواص وهم خمسة العلما
والغزاة والزهاد والتجار والولاة اما العلما فهم ورثة الانبيا واما الغزاة فجند الله في الارض واما
الزهاد فعماد اهل الارض واما التجار فامنا الله في الامة واما الولاة فهم الرعاة فاذا كان العالم للدين
واضعا وللمال رافعا فبمن يقتدي الجاهل واذا كان الغازي طامعا مراييا فكيف يظفر بالعدو واذا كان الزاهد
في الدنيا راغبا فبمن يقتدي التايب واذا كان التاجر خاينا فكيف تحصل الامانة واذا كان الراعي ذيبا فكيف
تحصل الرعاية السادس عشر قال علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه العلم افضل من المال بسبعة اوجه اولها
العلم ميراث الانبيا والمال ميراث الفراعنة والثاني العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص والثالث
المال يحتاج الى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه والرابع اذا مات الرجل يبقى ماله والعلم يدخل معه قبره
والخامس المال يحصل للمومن والكافر والعلم لا يحصل الا للمومن والسادس جميع الناس يحتاجون الى العالم
في امر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال والسابع العلم يقوي الرجل على المرور على الصراط والمال يمنعه منه
السابع عشر قال الفقيه ابو الليث ان من جلس عند العالم ولا يقدر ان يحفظ من ذلك العلم شيا فله سبع
كرامات اولها ينال فضل المتعلمين والثاني ما دام جالسا عنده كان محبوسا عن الذنوب والثالث
اذا خرج من منزله طلبا للعلم نزلت الرحمة عليه والرابع اذا جلس في حلقة العلم فاذا نزلت الرحمة عليهم
حصل له منها نصيب والخامس ما دام في الاستماع كتب له طاعة والسادس اذا استمع ولم يفهم
ضاق قلبه لحرمانه عن ادراك العلم فيصير ذلك الغم وسيلة له الى حضرة الله لقوله عز وجل انا عند المنكسرة
قلوبهم لاجلي والسابع يرى اعزاز المسلمين للعالم واذلالهم للفساق فيرد قلبه عن الفسق ويميل الى العلم
ولهذا امر عليه الصلاة والسلام بمجالسة الصالحين الثامن عشر قيل من العلما من يضن بعلمه ولا يحب
ان يوجد عند غيره فذاك في الدرك الاول من النار ومن العلما من يكون في علمه بمنزلة السلطان فان رد عليه
شي من حقه غضب فذاك في الدرك الثاني من النار ومن العلما من يجعل حديثه وغرايب علمه لاهل الشرف
واليسار ولا يرى الفقرا له اهلا فذاك في الدرك الثالث من النار ومن العلما من كان معجبا بنفسه فان وعظ

عنه وان وعظ الف فذاك في الدرك الرابع من النار ومن العلماء من ينصب نفسه للفتيا فيفتي خطأ فذاك في الدرك الخامس من النار ومن العلماء من يتعلم كلام المبطلين فيمزجه في الدين فذاك في الدرك السادس من النار ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس فذاك في الدرك السابع من النار **التاسع عشر** قال الفقيه ابو الليث من جلس مع ثمانية اصناف من الناس زاده الله تعالى ثمانية اشيا من جلس مع الاغنياء زاده الله سبحانه حب الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقراء حصل له الشكر والرضا بقسمة الله ومن جلس مع السلطان زاده الله تعالى القسوة والكبر ومن جلس مع النساء زاده الله تعالى الجهل والشهوة ومن جلس مع الصبيان ازداد في اللهو والمزاح ومن جلس مع الفساق ازداد في الجراة في الذنوب وتسويف التوبة ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات ومن جلس مع العلماء ازداد رغبة في العلم والورع **العشرون** ان الله تعالى علم سبعة نفر سبعة اشياء علم ادم اسماء الاشياء وعلم ادم الاسماء كلها وعلم الخضر علم الفراسة وعلمناه من لدنا علما وعلم يوسف التعبير رب قد اتيتني من الملك وعلمتني من تاويل الاحاديث وعلم داود صنعة الدرع وعلمناه صنعة لبوس لكم وعلم سليمان منطق الطير علمنا منطق الطير وعلم موسى التوراة وتعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل وعلم محمدا صلى الله عليه وسلم الشرع والتوحيد وعلمك ما لم تكن تعلم ويعلمه الكتاب والحكمة الرحمن علم القران فعلم ادم كان سببا له في حصول السجدة والتحية وعلم الخضر كان سببا لان وجد تلميذا مثل موسى ويوشع عليهما السلام وعلم يوسف كان سببا لوجدان الاهل والمملكة وعلم داود كان سببا لوجدان الرياسة والدرجة وعلم سليمان كان سببا لوجدان بلقيس وعلم عيسى كان سببا لزوال التهمة عن امه وعلم محمد صلى الله عليه وسلم كان سببا لوجود الشفاعة ثم نقول ـــــ من علم اسماء المخلوقات وجد التحية من الملائكة فمن علم ذات الخالق وصفاته اما يجد تحية الملائكة بل تحية الرب سلام قولا من رب رحيم والخضر وجد بعلم الفراسة صحبة موسى فامة الحبيب بعلم الصحة لا يجدون صحبة محمد فاولئك مع الذين انعم الله عليهم ويوسف بتاويل الرؤيا نجا من حبس الدنيا فمن كان عالما بتاويل كتاب الله ينجو من حبس الشبهات ويهدي من يشاء وايضا فان يوسف عليه السلام ذكر كرامة الله تعالى على نفسه حيث قال وعلمتني من تاويل الاحاديث فانت يا عالم ما تذكر منة الله تعالى على نفسك حيث جعلك مفسرا لكلامه وسميا لنفسه ووارثا لنبيه وداعيا لخلقه وواعظا لعباده وسراجا لاهل بلاده وقايدا للخلق الى جنته وثوابه وزاجرا لهم عن ناره وعقابه كما جا في الحديث العلماء سادة والفقهاء قادة ومجالستهم زيادة **الحادي والعشرون** المومن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى ست خصال مع نفسه **احدها** ان يقول ان الله تعالى امرني باداء الفرايض وانا لا اقدر على ادائها الا بالعلم **والثانية** ان الله تعالى اوجب علي شكر نعمته وانا لا اقدر عليها الا بالعلم **والثالثة** ان الله تعالى امرني بالانصاف وانا لا اقدر ان انصفهم الا بالعلم **والرابعة** ان الله تعالى امرني بالصبر على بلايه وانا لا اقدر عليه الا بالعلم **والخامسة** ان الله تعالى امرني بالعداوة مع الشيطان وانا لا اقدر عليها الا بالعلم **الثاني والعشرون** طريق الجنة في يدي اربعة العالم والزاهد والعابد والمجاهد فالزاهد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الامن والعابد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الخوف والمجاهد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الثنا والحمد والعالم اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الحكمة **الثالث والعشرون** اطلب اربعة من المواضع السلامة ومن الصاحب الزيادة ومن المال الفراغة ومن العلم المنفعة فاذا لم تجد من الموضع سلامة فالسجن خير منه واذا لم تجد من صاحبك الكرامة فالكلب خير منه واذا لم تجد من مالك الفراغة المدر خير منه واذا لم تجد من العلم المنفعة فالموت خير منه **الرابع والعشرون** لا يتم اربعة اشيا الا باربعة اشيا لا يتم الدين الا بالتقوى ولا يتم القول الا بالفعل ولا تتم المروة الا بالتواضع ولا يتم العلم الا بالعمل فالدين بلا تقوى على الخطر والقول بلا فعل كالهدر والمروة بلا تواضع كالشجر بلا ثمر وعلم بلا عمل كغيث بلا مطر **الخامس والعشرون** قال علي ابن ابي طالب لجابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنهما قوام الدنيا باربعة بعالم يعمل بعلمه وجاهل لا يستنكف من تعلمه وغني لا يبخل بماله وفقير لا يبيع اخرته بدنياه فاذا لم يعمل العالم بعلمه اذا استنكف الجاهل من تعلمه واذا بخل الغني بمعروفه وباع الفقير اخرته بدنياه فالويل لهم والثبور سبعين مرة **السادس والعشرون** قال الخليل الرجال اربعة رجل يدري ويدري انه يدري فهو عالم فاتبعوه ورجل يدري ولا يدري انه يدري فهو نايم فايقظوه ورجل لا يدري ويدري انه لا يدري فهو جاهل فعلموه ورجل لا يدري ولا يدري انه لا يدري فهو شيطان فاجتنبوه **السابع والعشرون** اربع لا ينبغي للشريف ان يانف منه وان كان اميرا قيامه من مجلسه لابيه وخدمته لضيفه وخدمته للعالم الذي يتعلم منه والسؤال عما لا يعلم ممن هو اعلم **الثامن والعشرون**

اذا اشتغل

اذا اشتغل العلماء باكل الحلال صار العوام اكلين الشبهات واذا صار العالم اكلا للشبهات صار العامي اكلا للحرام واذا صار العالم اكلا للحرام صار العامي كافرا يعني اذا استحلوا **اما الوجوه العقلية فامور احدها** ان الامور على اربعة اقسام قسم يرضاه العقل ولا يرضاه الشهوة وقسم يرضاه الشهوة ولا يرضاه العقل وقسم يرضاه العقل والشهوة وقسم لا يرضاه العقل ولا الشهوة معا **اما الاول** هو الامراض والمكاره في الدنيا **واما الثاني** هو المعاصي اجمع **واما الثالث** هو العلم **واما الرابع** هو الجهل فيتنزل العلم من الجهل منزلة الجنة من النار فكما ان العقل والشهوة لا يرضيان بالنار كذا لا يرضيان بالجهل وكما انهما يرضيان بالجنة كذا يرضيان بالعلم فمن رضي بالجهل فقد رضي بنار حاضرة ومن اشتغل بالعلم فقد خاض في جنة حاضرة ثم من اختار العلم يقال له تعودت المقام في الجنة فادخل الجنة ومن اكتفى بالجهل يقال له تعودت النار فادخل النار والذي يدل على ان العلم جنة والجهل نار ان كمال اللذة في ادراك المحبوب وكمال الالم في البعد عن المحبوب فالجراحة انما تولم لانها تبعد جزا من البدن عن جزء محبوب تلك الاجزا هو الاجتماع فلما اقتضت الجراحة ازالة ذلك الاجتماع فقد اقتضت ازالة المحبوب وبعده فلا جرم كان ذلك مولما والاحراق بالنار انما كان اشد ايلاما من الجرح لان الجرح لا يفيد الا تبعيد جزء معين من جزء معين اما النار فانها تغوص في جميع الاجزاء فاقتضت تبعيد الاجزاء بعضها عن بعض فلما كانت التفريقات في الاحراق اشد كان الالم هنا اصعب واما اللذة فهي عبارة عن ادراك المحبوب فلذة الاكل عبارة عن ادراك تلك الطعوم الموافقة للبدن وكذلك اللذة النظرية انما تحصل لان القوة الباصرة مشتاقة الى ادراك المرئيات فلا جرم كان ذلك الادراك لذة لها فقد ظهر بهذا ان اللذة عبارة عن ادراك المحبوب والالم عبارة عن ادراك المكروه اذا عرفت هذا فنقول ــــ كلما كان الادراك اغوص واشد والمدرك اشرف واكمل وابقى وانقى وجب ان تكون اللذة اكمل واشرف ولا شك ان محل العلم هو الروح وهو اشرف من البدن ولا شك ان الادراك العقلي اغوص واشرف على ما سياتي بيانه في تفسير قوله الله نور السموات والارض واما المعلوم فلا شك انه اشرف لانه هو الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملائكة والافلاك والعناصر والجمادات والنبات والحيوانات وجميع احكامه واوامره وتكاليفه واي معلوم اشرف من ذلك فثبت انه لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولذته ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة الجهل ونقصانه ومما يدل على ما قلنا انه اذا سيل الواحد منا عن مسالة علمية فان علمها وقدر على الجواب الصواب فيها فرح بذلك وابتهج به وان جهلها نكس راسه حيا من ذلك وذلك يدل على ان اللذة الحاصلة بالعلم اكمل اللذات والشقا الحاصل بالجهل اكمل انواع الشقا واعلم ان ها هنا وجوها اخر من النصوص تدل على فضيلة العلم نسينا ايرادها قبل ذلك فلا باس بان نذكرها هنا **الوجه الاول** ـــــ ان اول ما نزل قوله تعالى اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فقيل فيه انه لا بد من رعاية التناسب بين الايات فاي مناسبة بين قوله خلق الانسان من علق وبين قوله وربك الاكرم الذي علم بالقلم **فاجيب عنه** ان وجه المناسبة انه تعالى ذكر اول حال الانسان وهو كونه علقة مع انها اخس الاشيا واخر حاله وهو صيرورته عالما وهو اجل المراتب كانه تعالى قال كنت انت في اول حالك في تلك الدرجة التي هي غاية الخساسة فصرت في اخر حالك في هذه الدرجة التي هي الغاية في الشرف وهذا انما يتم لو كان العلم اشرف المراتب اذ لو كان غيره اشرف لكان ذكر ذلك الشي في هذا المقام اولى **الثاني** انه قال اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم وقد ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة فهذا يدل على انه سبحانه وتعالى انما استحق الوصف بالاكرمية لانه اعطى العلم فلولا ان العلم اشرف من غيره والا لما كانت افادته اشرف من افادة غيره **الثالث** قوله سبحانه وتعالى انما يخشى الله من عباده العلماء وهذه الاية فيها وجوه من الدلايل على فضل العلم **احدها** دلالتها على انهم من اهل الجنة وذلك لان العلماء من اهل الخشية وكل من كان من اهل الخشية كان من اهل الجنة فالعلماء من اهل الجنة بيان ان العلماء من اهل الخشية قوله انما يخشى الله من عباده العلماء بيان ان اهل الخشية من اهل الجنة قوله تعالى جزاوهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الانهار الى قوله ذلك لمن خشي ربه ويدل عليه ايضا قوله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان ويدل عليه ايضا قوله عز وجل وعزتي وجلالي لا اجمع على عبدي خوفين ولا اجمع امنين فاذا امنني في الدنيا اخفته يوم القيامة واذا خافني في الدنيا امنته يوم القيامة واعلم انه يمكن اثبات مقدمتي هذه الدلالة بالعقل اما بيان ان العالم بالله يجب ان يخشاه وذلك لان من لم يكن عالما بالشي استحال

ان يكون خايفا منه ثم ان العلم بالذات لا يكفي بالخوف بل لا بد له معه من العلم بامور ثلاثة منها العلم بالقدرة
لان الملك عالم باطلاع رعيته على افعاله القبيحة لكنه لا يخافهم لعلمه بانهم لا يقدرون على دفعه ومنها
العلم بكونه عالما لان السارق من مال السلطان يعلم قدرته ولكنه يعلم انه غير عالم بسرقته فلا يخافه ومنها
العلم بكونه حكيما فان المسخرة عند السلطان عالم بكون السلطان قادرا على منعه عالما بقبايح افعاله لكنه يعلم
انه قد يرضى بما لا ينبغي فلا يحصل الخوف اما لو علم اطلاع السلطان على قبايح افعاله وعلم قدرته على منعه وعلم انه
حكيم لا يرضى بسفاهته صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف في قلبه فثبت ان خوف العبد من الله لا يحصل
الا اذا علم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات غير راض بالمنكرات والمحرمات فثبت
ان الخوف من لوازم العلم بالله وانما قلنا ان الخوف سبب للفوز بالجنة وذلك انه اذا سنح للعبد لذة عاجلة وكانت
تلك اللذة على خلاف امر الله ويعدد لك الشيء مشتملا على منفعة ومضرة وصريح العقل حاكم بترجيح الجانب الراجح
على الجانب المرجوح فاذا علم بنور الايمان ان اللذة العاجلة حقيرة في مقابلة الالم الاجل صار ذلك الايمان سببا
لفراره عن تلك اللذة العاجلة وذلك هو الخشية واذا صار تاركا للمحظور فاعلا للواجب كان من اهل الثواب فقد
ثبت بالشواهد النقلية والعقلية ان العالم بالله خائف والخائف من اهل الجنة وثانيها ان ظاهر الاية يدل
على انه ليس للجنة اهل الا العلما وذلك لان كلمة انما للحصر فهذا يدل على ان خشية الله لا تحصل الا للعلما والاية
الثانية وهو قوله تعالى ذلك لمن خشي ربه دالة على ان الجنة لاهل الخشية وكونها لاهل الخشية ينافي كونها لغيرهم
فدل مجموع الايتين على انه ليس للجنة اهل الا العلما واعلم ان هذه الاية فيها تخويف شديد وذلك لانه لو ثبت ان
الخشية من الله من لوازم العلم بالله فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله وهذه الدقيقة تنبهك على ان
العلم الذي هو سبب القرب من الله هو الذي يورث الخشية وان انواع المجادلات وان دقت وغمضت اذا خلت
عن افادة الخشية كان من العلم المذموم وثالثها قال انما يخشى الله من عباده العلما برفع الاول ونصب الثاني
ومعنى هذه القراءة انه تعالى لو جازت الخشية عليه لما خشي الا العلما لانهم هم الذين يميزون بين ما يجوز وما لا يجوز
اما الجاهل الذي لا يميز بين هذين البابين فاي مبالاة به واي التفات اليه ففي هذه القراءة نهاية المنصب للعلما
والتعظيم الرابع قوله تعالى وقل رب زدني علما وفيه ادل دليل على نفاسة العلم وعلو المرتبة وفرط محبة الله
سبحانه وتعالى اياه حيث امر نبيه بالازدياد منه خاصة دون غيره وقال قتادة لو اكتفى احد من العلم
لاكتفى نبي الله موسى عليه السلام ولم يقل هل اتبعك على ان تعلمني مما علمت رشدا الخامس كان لسليمان عليه السلام
من ملك الدنيا ما كان حتى قال رب هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي ثم انه لم يفتخر بالمملكة وافتخر بالعلم حين قال
يا ايها الناس علمنا منطق الطير واوتينا من كل شيء ان هذا لهو الفضل المبين فافتخر بكونه عالما بمنطق الطير فاذا حسن
من سليمان ان يفتخر بذلك العلم فلان يحسن بالمومن ان يفتخر بمعرفة رب العالمين كان احسن ولانه قدم ذلك على قوله
واوتينا من كل شيء وايضا فانه تعالى لما ذكر كمال حالهم قدم العلم اول الاقوال وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث
الى قوله وكلا اتينا حكما وعلما ثم انه تعالى ذكر بعد ذلك ما يتعلق باحوال الدنيا فدل على ان العلم اشرف السادس
قال الهدهد مع النهاية في الضعف ومع انه كان في موقف المعاتبة قال لسليمان احطت بما لم تحط به فلولا ان
العلم اشرف الاشيا والا فمن اين للهدهد ان يتكلم في مجلس سليمان بمثل هذا الكلام ولذلك ترى الرجل الساقط اذا
تعلم العلم صار نافذ القول على السلاطين وما ذاك الا ببركة العلم السابع قوله عليه الصلاة والسلام تفكر ساعة
خير من عبادة ستين سنة وفي التفضيل وجهان احدهما ان التفكر توصلك الى الله والعبادة توصلك الى ثواب الله
والذي يوصلك الى الله خير مما يوصلك الى غير الله والثاني ان التفكر عمل القلب والطاعة عمل الجوارح والقلب اشرف
من الجوارح فكان عمل القلب اشرف من عمل الجوارح والذي يوكد هذا الوجه قوله تعالى اقم الصلاة لذكري جعل الصلاة
وسيلة الى ذكر القلب والمقصود اشرف من الوسيلة فدل ذلك على ان العلم اشرف من غيره الثامن قال الله تعالى
وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما فسمى العلم عظيما وسمى الحكمة خيرا كثيرا والحكمة هي العلم وقال ايضا
الرحمن علم القران فجعل من النعمة مقدمة على جميع النعم فدل على انه افضل من غيره التاسع ان ساير كتب الله
سبحانه وتعالى ناطقة بفضل العلم اما التورية فقال الله تعالى لموسى عليه السلام عظم الحكمة فاني لا اجعل
الحكمة في قلب الا واردت ان اغفر له فتعلمها ثم اعمل بها ثم ابذلها لكي تنال بذلك كرامتي في الدنيا والاخرة اما الزبور فقال

سبحانه وتعالى يا داود قل لاحبار بني اسرائيل ورهبانها حادثوا من الناس الاتقيا فان لم تجدوا فيهم تقيا فحادثوا العلما
فان لم تجدوا عالما فحادثوا العقلا فان التقى والعلم والعقل ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهن في احد من خلقي
وانا اريد هلاكه واقول انما قدم تعالى التقى على العلم لان التقى لا يوجد بدون العلم كما بينا في ان الخشية لا تحصل الا
مع العلم والموصوف بالامرين اشرف من الموصوف بامر واحد ولهذا السر قدم العالم على العاقل لان العالم لا بد ان
يكون عاقلا اما العاقل فقد لا يكون عالما فالعقل كالبدن والعلم كالتحرك والتقوى كالثمر اما الانجيل فقال تعالى في
السورة السابعة عشر منه ويل لمن سمع بالعلم فلم يطلبه كيف يحشر مع الجهال الى النار اطلبوا العلم وتعلموه فان العلم
ان لم يسعدكم لم يشقكم وان لم يرفعكم لم يضعكم وان لم يغنكم لم يفقركم وان لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا نخاف ان
نعلم فلا نعمل ولكن قولوا نرجوا ان نعلم فنعمل والعلم يشفع لصاحبه وحق على الله ان لا يخزيه ان الله تعالى ينادي يوم
القيامة يا معشر العلما ما ظنكم بربكم فيقولون ظننا ان يرحمنا ويغفر لنا فيقول اني قد فعلت اني قد استودعتكم
حكمتي لا لشر اردته بكم بل لخير اردته بكم ادخلوا في صالح عبادي الى جنتي برحمتي وقال مقاتل بن سليمان وجدت في
الانجيل ان الله تعالى قال لعيسى عليه السلام يا عيسى عظم العلما واعرف فضلهم فاني فضلتهم على جميع خلقي الا النبيين
والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب وكفضل الاخرة على الدنيا وكفضلي على كل شيء اما الاخبار
الاول عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى للعلما
اني لم اضع علمي فيكم وانا اريد ان اعذبكم ادخلوا الجنة على ما كان فيكم الثاني قال ابو هريرة وابن عباس رضي الله
تعالى عنهما خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة بليغة قبل وفاته وهي اخر خطبة خطبها بالمدينة فقال من تعلم العلم
وتواضع في العلم وعلمه عباد الله يريد ما عند الله لم يكن في الجنة افضل ثوابا منه ولا اعظم منزلة ولم يكن في الجنة
منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة الا كان له فيها اوفر النصيب واشرف المنازل الثالث ابن عمر رضي الله
تعالى عنهما مرفوعا اذا كان يوم القيامة حفت منابر من ذهب عليها قباب من فضة مفصصة بالدر والياقوت والزمرد
جلالها السندس والاستبرق ثم ينادي منادي الرحمن اين من حمل الى امة محمد علما يريد به وجه الله اجلسوا على هذه
المنابر فلا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة الرابع عن عيسى بن مريم عليه السلام ان من امة محمد صلى الله عليه وسلم علما
حكما كانهم في الفقه انبيا يرضون من الله باليسير من الرزق ويرضى الله منهم باليسير من العلم ويدخلون الجنة بلا اله الا
الله الخامس قال عليه الصلاة والسلام من اغبرت قدماه في طلب العلم حرم الله جسده على النار واستغفر له
ملكاه وان مات في طلبه مات شهيدا وكان له روضة من رياض الجنة ويوسع له في قبره مد بصره وينور على جيرانه
اربعين قبرا عن يمينه واربعين عن يساره واربعين من خلفه واربعين امامه ونوم العالم عبادة ومذاكرته
تسبيح ونفسه صدقة وكل قطرة نزلت من عينيه تطفي بحرا من جهنم فمن اهان العالم فقد اهان العلم ومن اهان
العلم فقد اهان النبي ومن اهان النبي فقد اهان جبرايل ومن اهان جبريل فقد اهان الله ومن اهان الله اهانه يوم
القيامة السادس قال عليه الصلاة والسلام الا اخبركم باجود الاجواد قالوا نعم يا رسول الله قال الله تعالى
اجود الاجواد وانا اجود ولد ادم واجودهم من بعدي رجل علم علما فنشر علمه فيبعث يوم القيامة امة واحدة ورجل
جاهد في سبيل الله حتى يقتل السابع عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه مرفوعا من نفس عن مومن كربة من كرب الدنيا
نفس الله عنه كربة من كرب الاخرة ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والاخرة والله في عون العبد ما كان العبد
في عون اخيه ومن سلك طريقا يبتغي به علما سهل الله له طريقا الى الجنة وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله
ويتدارسونه بينهم الا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده رواه مسلم في الصحيح
الثامن قال عليه الصلاة والسلام يشفع يوم القيامة ثلاثة الانبيا ثم العلما ثم الشهدا قال الراوي فاعظم مرتبة
هي واسطة بين النبوة والشهادة التاسع عن معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
تعلموا العلم فان تعلمه لله خشية وطلبه عبادة ومذاكرته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه صدقة وبذله
لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام ومنار سبل الجنة والانيس من الوحشة والصاحب في الوحدة والمحدث في الخلوة
والدليل على السرا والضرا والسلاح على الاعدا والدليل عند الاخلاء يرفع الله به اقواما ويجعلهم في الخير قادة هداة
يقتدى بهم وايمة في الخير تقتفى اثارهم ويقتدى بافعالهم وينتهى الى ارائهم ترغب الملائكة في خلتهم وباجنحتها تمسحهم
وفي صلاتهم تستغفر لهم حتى كل رطب ويابس وحتى حيتان البحر وهوامه وسباع البر وانعامه والسما ونجومها لان العلم

حياة القلوب من العمى ونور الابصار من الظلم وقوة الابدان من الضعف يبلغ بالعبد منازل الاحرار ومجالس الملوك والدرجات العلى في الدنيا والاخرة والتفكر فيه يعدل بالصيام ومدارسته بالقيام به يطاع ويعبدونه ويوحدونه يوصل الارحام ويعرف الحلال من الحرام **العاشر** ابو هريرة رضي الله تعالى عنه قال عليه الصلاة والسلام اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاثة صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له بالخير **الحادي عشر** قال عليه الصلاة والسلام اذا اسا الناس الحوائج فاسالوا الناس قيل يا رسول الله ومن الناس قال اهل القران قيل ثم من قال اهل العلم قيل ثم من قال اصباح الوجوه قال الراوي فالمراد باهل القران من يحفظ معانيه **الثاني عشر** قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من امر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في ارضه وخليفة كتابه وخليفة رسله والدنيا سم الله القتال لعباده فخذوا منها بقدر السم في الادوية لعلكم تنجون قال الراوي والعلماء داخلون فيه لانهم يقولون هذا حرام فاجتنبوه وهذا حلال فخذوه **الثالث عشر** في الخبر العالم نبي لم يوح اليه **الرابع عشر** قال عليه الصلاة والسلام كن عالما او متعلما او مستمعا او محبا ولا تكن الخامس فتهلك قال الراوي وجه التوفيق بين هذه الرواية والاخرى وهي قوله عليه الصلاة والسلام الناس رجلان عالم ومتعلم وسائر الناس همج لا خير فيهم ان المستمع والمحب بمنزلة المتعلم وما احسن قول بعض الاعراب لولده كن سبعا خالسا او ذئبا خائسا او كلبا حارسا واياك ان تكون انسانا ناقصا **الخامس عشر** قال عليه الصلاة والسلام من اتكى على ركبة عالم كتب الله له بكل خطوة عتق رقبة ومن قبل راس عالم كتب الله له بكل شعرة حسنة **السادس عشر** قال عليه الصلاة والسلام برواية ابي هريرة رضي الله تعالى عنه يبكي السموات السبع ومن فيهن ومن عليهن والارضون السبع ومن فيهن ومن عليهن لعزيز ذل وغني افتقر وعالم تلعب به الجهال **السابع عشر** قال حملة القران عرفا اهل الجنة والشهدا قواد اهل الجنة والانبيا سادة اهل الجنة **الثامن عشر** قال العلما مفاتيح الجنة وخلفا الانبيا وقال الراوي الانسان لا يكون مفتاحا انما المعنى انما عندهم من العلم مفتاح الجنان والدليل عليه ان من راى في النوم ان بيده مفاتيح الجنة فانه يؤتى علما من الدين **التاسع عشر** قال عليه الصلاة والسلام لله عز وجل كل يوم الف رحمة على جميع خلقه الغافلين والبالغين وغير البالغين فتسعمائة وتسعة وتسعين رحمة للعلما وطالبي العلم والمسلمين والرحمة الواحدة لسائر الناس **العشرون** قال عليه الصلاة والسلام قلت يا جبريل اي الاعمال افضل لامتي قال العلم قلت ثم اي قال النظر الى العالم قلت ثم اي قال زيارة العالم ثم قال ومن كتب العلم لله واراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين ولم يرد به عوضا من الدنيا فانا كفيله بالجنة **الحادي والعشرون** قال عليه الصلاة والسلام عشرة تستجاب لهم الدعوة العالم والمتعلم وصاحب حسن الخلق والمريض واليتيم والغازي والحاج والناصح للمسلمين والولد المطيع لابويه والمراة المطيعة لزوجها **الثاني والعشرون** سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن العلم فقال دليل العمل قيل فما العقل قال قائد الخير قيل فما الهوى قال مركب المعاصي قيل فما المال قال رداء المتكبرين قيل فما الدنيا قال سوق الاخرة **الثالث والعشرون** انه عليه الصلاة والسلام كان يحدث انسانا فاوحى الله تعالى انه لم يبق من عمر هذا الرجل الذي يحدث الا ساعة وكان هذا وقت العصر فاخبر الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك فاضطرب الرجل وقال يا رسول الله دلني على اوفق عمل لي في هذه الساعة قال اشتغل بالتعلم فاشتغل بالتعلم وقبض قبل المغرب قال الراوي فلو كان شي افضل من العلم لامره النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت **الرابع والعشرون** قال عليه الصلاة والسلام الناس كلهم موتى الا العلما والخبر مشهور **الخامس والعشرون** قال عليه الصلاة والسلام سبعة للعبد تجري بعد موته من علم علما او اجرى نهرا او حفر بئرا او بنى مسجدا او ورث مصحفا او ترك ولدا صالحا يدعو له او صدقة تجري له بعد موته فقدم عليه السلام التعلم على جميع الانتفاعات لانه روحاني والروحاني ابقى من الجسماني **السادس والعشرون** قال عليه الصلاة والسلام لا تجالسوا العلما الا اذا دعوكم من خمس الى خمس من الشك الى اليقين ومن الكبر الى التواضع ومن العداوة الى النصيحة ومن الريا الى الاخلاص ومن الرغبة الى الزهد **السابع والعشرون** اوصى النبي صلى الله عليه وسلم الى علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه فقال يا علي احفظ التوحيد فانه راس مالي والزم العمل فانه حرفتي واقم الصلاة فانها قرة عيني واذكر الحق فانه نصح فؤادي واستعمل العلم فانه ميراثي **الثامن والعشرون** ابو كبشة الانصاري قال ضرب لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل الدنيا مثل اربعة رهط رجل اتاه الله علما واتاه مالا فهو يعمل بعلمه

في ماله ورجل اتاه علما ولم يؤته مالا فيقول لو ان الله اتاني مثل ما اوتي فلان لفعلت مثل ما فعل فهما في الاجر سوا ورجل اتاه الله مالا ولم يؤته علما فهو يمنعه من الحق وينفقه في الباطل ورجل لم يؤته الله علما ولم يؤته مالا فيقول لو ان الله اتاني مثل ما اوتي فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهما في الوزر سوا

الاثار الاول

كميل بن زياد قال اخذ علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه بيدي فاخرجني الى الجبانة فلما اصحر تنفس الصعدا ثم قال يا كميل ان هذه القلوب اوعية فخيرها اوعاها فاحفظ ما اقول لك الناس ثلاثة عالم رباني ومتعلم على سبيل نجاة وهمج رعاع اتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجؤا الى ركن وثيق يا كميل العلم خير من المال العلم يحرسك وانت تحرس المال والمال تنقصه النفقة والعلم يزكو على الانفاق وصنيع المال يزول بزواله يا كميل معرفة العلم دين يدان به يكتسب به الانسان الطاعة في حياته وجميل الاحدوثة بعد وفاته والعلم حاكم والمال محكوم عليه **الثاني** عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه ان الرجل ليخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تهامة فاذا سمع العلم خاف واسترجع الى ذنوبه انصرف الى منزله وليس عليه ذنب فلا تفارقوا مجلس العلما فان الله تعالى لم يخلق تربة على وجه الارض اكرم من مجالس العلما **الثالث** ابن عباس رضي الله تعالى عنهما خير سليمان عليه السلام بين الملك والعلم فاختار العلم فاعطي الملك والعلم معا **الرابع** سليمان عليه السلام لم يحتج الى الهدهد الا لعلمه بالما روي عن نافع بن الازرق قال لابن عباس كيف اختار سليمان الهدهد لطلب الما قال ابن عباس لان الارض له كالزجاجة يرى باطنها من ظاهرها فقال نافع فكيف باوقات الفخ يغطى له باصبع من تراب فلا يراه فقال ابن عباس اذا نزل القضا عمي البصر **الخامس** قال ابو سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه تقسم الجنة على عشرة الاف جز تسعة الاف وتسعمائة وتسعة وتسعون منها للذين عقلوا عن الله امره فكان ثوابهم على قدر ما قسم الله لهم من العقول يقسمون المنازل فيها وجز للمؤمنين الفقرا الضعفا **السادس** قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لولده يا بني عليك بالادب فانه دليل على المروة وانس في الوحشة وصاحب في الغربة وقرين في الحضر وصدر في المجلس ووسيلة عند انقضا الوسائل وغنى عند العدم ورفعة للخسيس وكمال للشريف وجلالة للملك **السابع** الحسن البصري رضي الله تعالى عنه صرير قلم العلما تسبيح وكتابة العلم والنظر فيه عبادة واذا اصاب من ذلك المداد ثوبه فكانما اصابه دم الشهدا واذا قطر منها على الارض تلالا نوره واذا قام من قبره نظر اليه اهل الجمع فقال هذا عبد الله اكرمه الله وحشر مع الانبيا عليهم السلام **الثامن** في كتاب كليلة ودمنة احق من لا يستخف بحقوقهم ثلاثة العالم والسلطان والاخوان فان من استخف بالعلما اهلك دينه ومن استخف بالسلطان اهلك دنياه ومن استخف بالاخوان اهلك مروته **التاسع** قال سقراط من فضيلة العلم انك لا تقدر على ان يخدمك فيه احد كما تجد من يخدمك في سائر الاشيا بل تخدمه بنفسك ولا يقدر احد على سلبه عنك **العاشر** قيل لبعض العلما لا تنظر فغمض عينيه فقيل لا تسمع فسد اذنيه قيل له لا تتكلم فوضع يده على فيه قيل له لا تعلم فقال لا اقدر عليه **الحادي عشر** اذا كان السارق عالما لا تقطع يده لانه يقول كان المال وديعة لي وكذا الشارب يقول حسبته حلالا وكذا الزاني يقول تزوجتها فانه لا يحد **الثاني عشر** قال بعضهم احيوا قلوب اخوانكم ببصائر بيانكم كما تحيون الموات بالنبات والنواة قال نفسا تبعد من الشهوات والشبهات افضل من ارض تصلح النبات قال الشاعر

وفي الجهل قبل الموت موت لاهله ٭ واجسامهم قبل القبور قبور
وان امرا لم يحي بالعلم ميت ٭ فليس له حتى النشور نشور

اما النكت من وجوه **احدها** المعصية عند الجهل لا يرجى زوالها وعند الشهوة يرجى زوالها انظر الى زلة ادم عليه السلام فانه بعلمه استغفر والشيطان غوى وبقي في غيه ابدا لان ذلك كان بسبب الجهل **الثاني** ان يوسف عليه السلام لما صار ملكا احتاج الى وزير فسال ربه عن ذلك فقال جبريل ان ربك يقول لك لا تختر الا فلانا فراه يوسف في اسوا الاحوال فقال لجبريل كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال جبريل عليه السلام ان ربك عينه لذلك لانه ذب عنك حين قال ان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين والنكتة ان الذي ذب عن يوسف استحق الشركة في مملكته فمن ذب عن الدين القويم بالبرهان المستقيم كيف لا يستحق من الله الاحسان والتحسين **الثالث** اراد واحد خدمة ملك فقال الملك

اذهب وتعلم حتى تصلح لخدمتي فلما شرع في التعلم وذاق لذة العلم بعث الملك اليه اترك التعلم فقد صرت اهلا
لخدمتي فقال كنت اهلا لخدمتك حين لم تر اني اهلا لخدمتك وحين رايتني اهلا لخدمتك رايت نفسي اهلا لخدمة الله
وذلك اني كنت اظن ان الباب بابك لجهلي والان عرفت ان الباب باب الرب **الرابع** تحصيل العلم انما صعب عليك
لفرط حبك الدنيا لان الله تعالى اعطاك سواد العين وسويدا القلب ولا شك ان السواد اكبر من السويدا في اللفظ
لان السويدا تصغير السواد ثم اذا وضعت على سواد عينك جزءا من الدنيا لا ترى شيئا فكيف اذا وضعت على السويدا
كل الدنيا كيف ترى بقلبك شيئا **الخامس** قال حكيم القلب ميت وحياته بالعلم والعلم ميت وحياته بالطلب
والطلب ضعيف وقوته بالمدارسة فاذا قوي بالمدارسة فهو محتجب واظهاره بالمناظرة فاذا ظهر بالمناظرة
فهو عقيم ونتاجه بالعمل فاذا زوج العلم بالعمل توالد وتناسل ملكا ابديا لا اخر له **السادس** قالت نملة
يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الى قوله وهم لا يشعرون كانت رياسة تلك النملة على غيرها لم يكن الا بسبب
انها علمت مسالة واحدة وهي قوله وهم لا يشعرون كانها قالت سليمان معصوم والمعصوم لا يجوز منه ايذاء
البري عن الجرم ولكنه لو حطمكم فانما يصدر ذلك منه على سبيل السهو لانه لا يعلم حالكم فقوله وهم لا يشعرون
اشارة الى تنزيه الانبياء عن المعصية فتلك النملة لما علمت هذه المسالة الواحدة استحقت الرياسة التامة
فمن علم حقيقة الاشيا من الموجودات والمعدومات كيف لا يستوجب الرياسة في الدنيا والدين **السابع**
الكلب اذا علم فارسله المالك على اسم الله تعالى صار صيده النجس طاهرا والنكتة ان هناك العلم انضم الى
الكلب فصار النجس ببركة العلم طاهرا فههنا النفس والروح طاهران في اصل الفطرة الا انها تلوثت
باوزار المعصية ثم انضم اليها العلم بالله وصفاته فنرجو من عميم لطفه ان ينقلب النجس طاهرا والمردود
مقبولا **الثامن** القلب رئيس الاعضا وتلك الرياسة ليست للقوة فان العلم اقوى منه ولا للعظم فان
الفخذ اعظم منه ولا للحدة فان الظفر احد منه وانما تلك الرياسة بسبب العلم فدل على ان العلم اشرف الصفات

اما الحكايات

ا فانه يحكى ان هرون الرشيد كان معه الفقها
وكان فيهم ابو يوسف فاتي برجل وادعي عليه انه اخذ من بيته مالا بالليل ثم اقر الاخذ بذلك في المجلس فاتفق
الفقها على انه تقطع يده فقال ابو يوسف لا يقطع قالوا لم قال لانه اقر بالاخذ والاخذ لا يوجب القطع بل لا بد
من الاعتراف بالسرقة فصدقه الكل في قوله ثم قالوا للاخذ اسرقتها فقال نعم فاجمعوا على انه وجب القطع
لانه اقر بالسرقة فقال ابو يوسف لا يقطع وان اقر بالسرقة لكن بعد ما وجب الضمان باقراره بالاخذ فاذا اقر
بالسرقة بعد ذلك فهذا الاقرار يسقط الضمان عن نفسه فلا يسمع اقراره فتعجب الكل ب عن الشعبي كنت
عند الحجاج فاتي بيحيى بن يعمر فقيه خراسان من بلخ مكبلا فقال له الحجاج انت زعمت ان الحسن والحسين من ذرية
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بلى فقال الحجاج لتاتيني بها واضحة بينة من كتاب الله او لاقطعنك عضوا
عضوا فقال اتيك بها واضحة بينة من كتاب الله يا حجاج قال فتعجبت من جرابه بقوله يا حجاج فقال له ولا تاتني بهذه
الاية قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فقال اتيك بها واضحة من كتاب الله قوله تعالى ونوحا
هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى فمن كان ابو عيسى وقد الحق بذرية نوح
قال فاطرق مليا ثم رفع راسه فقال كاني لم اقرا هذه الاية من كتاب الله حلوا وثاقه واعطوه من المال كذا ج
يحكى ان جماعة من اهل المدينة جاوا الى ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه ليناظروه في القراة خلف الامام ويبكتوه
ويشنعوا فقال لهم لا يمكنني مناظرة الجميع فوضوا امر المناظرة الى اعلمكم لاناظره فاشاروا الى واحد فقال
هذا اعلمكم فقالوا نعم قال والمناظرة معه كالمناظرة معكم قالوا نعم قال والالزام عليه كالالزام عليكم قالوا
نعم قال وان ناظرته ولزمته الحجة فقد لزمتكم الحجة قالوا وكيف قالوا لانا قد رضينا به اماما
فكان قوله قولنا فقال ابو حنيفة فنحن لما اخترنا الامام في الصلاة كانت قراته قراة لنا وهو ينوب عنا فاقروا له
بالالزام د هجا الفرزدق واحدا فقال
لقد ضاع شعري على بابكم • كما ضاع در على خالصه •
وان خالصة كانت معشوقة سليمان بن عبد الملك وكانت ظريفة صاحبة ادب وكانت هيبة سليمان بن عبد الملك
تفوق هيبة المروانيين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمان وشكت على الفرزدق فامر سليمان
باشخاص الفرزدق على افظع الوجوه مكبلا مقيدا فلما حضر وما كان له من الرمق مقدار ما يقيم على الرجل على

شرح الهيبة فقال له سليمان بن عبد الملك انت القائل
لقد ضاع شعري على بابكم • كما ضاع در على خالصه •
فقال ما هكذا قلت وانما غيره علي من اراد بي مكروها وانما قلت وخالصة من وراء الستر تسمع ما يقول
لقد ضاء شعري على بابكم • كما ضاء در على خالصه •
فسري عن خالصة فلم تملك نفسها ان خرجت من الستر والقت على الفرزدق ما عليها من الحلي وهي زيادة على الف الف درهم
فاتبعه سليمان بن عبد الملك حاجبه لما خرج من عنده حتى اشترى الحلي من الفرزدق بمائة الف درهم وردها على خالصة
ه دعا المنصور ابا حنيفة يوما فقال الربيع وهو يعاديه يا امير المومنين هذا يعني ابا حنيفة يخالف جدك
حيث يقول الاستثنا المنفصل جائز وهو ينكره فقال ابو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك بيعة في رقبة الناس فقال
كيف قال لانهم يعقدون البيعة لك ثم يرجعون الى منازلهم يستثنون فتبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال
اياك يا ربيع وابا حنيفة فلما خرج قال الربيع سعيت في دمي يا ابا حنيفة فقال ابو حنيفة كنت البادي وانا الدافع
و ويحكى ان مسلما قتل ذميا عمدا فحكم ابو يوسف بقتل المسلم فبلغ زبيدة فبعثت الى ابي يوسف وقالت اياك
ان تقتل المسلم وكانت في عناية عظيمة بامر المسلم فلما حضر ابو يوسف وحضر الفقها وجي باوليا الذمي والمسلم قال
له الرشيد احكم بقتله فقال يا امير المومنين هو مذهبي غير اني لست اقتل المسلم به حتى تقوم البينة العادلة ان
الذمي يوم قتله المسلم كان ممن يودي الجزية فلم يقدروا عليه فبطل دمه ز دخل الغضبان على الحجاج بعد ما قال
لعدوه عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث تغد بالحجاج قبل ان يتعشى بك فقال له ما جواب السلام عليك فقال وعليكم السلام
ثم فطن الحجاج فقال قاتلك الله يا غضبان اخذت لنفسك امانا بردي عليك اما والله لولا الوفا والكرم لما شربت الما
بعد ساعتك هذه فانظر الى فايدة العلم في هذه الصورة فلله در العلم ومن به تردى وتعسا للجهل ومن في اوديته تردى
ح بلغ عبد الملك قول الشاعر • ومنا سويد والبطين وقعنب • ومنا امير المومنين شبيب
فامر به فادخل عليه فقال انت القائل ومنا امير المومنين شبيب فقال انا قلت ومنا امير المومنين شبيب بنصب الرا
فناديتك واستغثت بك فسري عن عبد الملك وتخلص الرجل من الهلاك لصحة ليس بعلمه وهو انه حول الضمة فتحة
ط قال ابو مسلم صاحب الدولة لسليمان بن كثير بلغني انك كنت في مجلس وقد جرى بين يديك ذكري فقلت اللهم سود وجهه
واقطع عنقه واسقني من دمه فقال نعم قلته ولكن في كرم كنا ننظر الى الحصرم فاستحسن قوله وعفا عنه ي كان
رجل لابي حنيفة اني حلفت لا اكلم امراتي حتى تكلمني وحلفت بصدقة ما تملك لا تكلمني او اكلمها فتحير الفقها فيه فقال سفيان من
كلم صاحبه حنث فقال ابو حنيفة اذهب فكلمها ولا حنث عليكما فذهب الى سفيان واخبره بما قال ابو حنيفة فذهب سفيان الى
ابي حنيفة مغضبا وقال تبيح الفروج فقال ابو حنيفة وما ذاك فقال سفيان اعيدوا على ابي حنيفة السوال فاعادوا فاعاد
ابو حنيفة الفتوى فقال من اين قلت فقال لما شافهته باليمين بعد ما حلف كانت مكلمة وسقطت يمينه فان كلمها فلا
حنث عليه ولا عليها لانه قد كلمها بعد اليمين فسقطت اليمين عنهما فقال سفيان انه ليكشف لك من العلم عن شي كلنا عنه غافل
يا دخل اللصوص على رجل واخذوا امتعته واستحلفوه بالطلاق الثلاث ان لا يعلم احدا فاصبح الرجل وهو يرى اللصوص
يبيعون متاعه وليس يقدر ان يتكلم من اجل يمينه فجاء الرجل يشاور ابا حنيفة فقال احضر لي امام مسجدك واهل
محلتك فاحضرهم اياه فقال لهم ابو حنيفة هل تحبون ان يرد على هذا متاعه قالوا نعم قال فاجمعوا كل متهم فادخلوهم
في دار ثم اخرجوهم واحدا واحدا فقولوا له هذا لصك فان كان ليس بلصه قال لا وان كان لصه فليسكت فاذا سكت
فاقبضوا عليه ففعلوا ما امرهم به ابو حنيفة فرد الله تعالى عليه جميع ما سرق منه يب كان في جوار ابي حنيفة فتى
يغشى مجلس ابي حنيفة فقال يوما لابي حنيفة اني اريد ان اتزوج ابنة فلان وقد خطبتها اليهم وقد طلبوا من المهر
فوق طاقتي فقال احتل واقترض وادخل عليها فان الله تعالى يسهل الامر عليك بعد ذلك ثم اقرضه ابو حنيفة ذلك القدر
ثم قال له بعد الدخول اظهر انك تريد الخروج من هذا البلد الى بلد بعيد وانك تسافر باهلك معك فاظهر الرجل ذلك
فاشتد ذلك على اهل المراة وجاوا الى ابي حنيفة يشكونه ويستفتونه فقال لهم ابو حنيفة له ذلك فقالوا وكيف
الطريق الى دفع ذلك فقال ابو حنيفة الطريق ان ترضوه بان تردوا عليه ما اخذتموه فاجابوه اليه فذكر ابو حنيفة
ذلك للزوج فقال الزوج فانا اريد منهم شيئا اخر فوق ذلك فقال له ابو حنيفة ايما احب اليك ترضى بهذا القدر
والا اقرت لرجل بدين فلا يمكنك المسافرة بها حتى تقضي ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا يسمعوا بهذا فلا اخذ منهم

شيئا ورضي بالتفصيل ببركة علم أبي حنيفة فرح كل واحد من الخصمين **يج** عن الليث بن سعد قال رجل لأبي حنيفة لي ابن ليس
بمحمود السيرة اشتري له جارية بالمال العظيم فيعتقها وأزوجه امرأة بالمال العظيم فيطلقها فقال له أبو حنيفة اذهب به معك
إلى سوق النخاسين فإذا وقعت عينه على جارية فابتعها لنفسك ثم زوجها إياه فإذا طلقها عادت إليك مملوكة وإن
أعتقها لم يجز عتقها إياه قال الليث فوالله ما أعجبني جوابه كما أعجبني سرعة جوابه **يد** سئل أبو حنيفة عن رجل حلف ليقربن
امرأته في نهار رمضان فلم يعرف أحد وجه الجواب فقال أبو حنيفة يسافر مع امرأته فيطأها نهارا في رمضان **يه**
جاء رجل إلى الحجاج فقال سرقت لي أربعة آلاف درهم فقال الحجاج من تتهم فقال لا أتهم أحدا فقال الحجاج لعلك أتيت
من قبل أهلك قال سبحان الله امرأتي خير من ذلك قال الحجاج لعطاره اعمل طيبا ذكيا ليس له نظير فعمل له الطيب ثم دعا
الشيخ فقال له ادهن من هذه القارورة ولا يدهن منها غيرك ثم قال الحجاج لحرسه اقعدوا على أبواب المساجد وأراهم
الطيب وقال من وجد منه ريح هذا الطيب فخذوه فإذا رجل له وفرة فأخذوه فقال الحجاج من أين لك هذا الدهن
قال اشتريته فقال اصدقني وإلا قتلتك فصدقه فدعا الشيخ فقال هذا صاحب أربعة آلاف درهم عليك بامرأتك
فأحسن أدبها ثم أخذ الأربعة آلاف درهم من الرجل فردها إلى صاحبها **يو** قال الرشيد يوما لأبي يوسف عند جعفر
ابن عيسى جارية هي أحب الناس إلي وقد عرف ذلك وقد حلف أن لا يبيع ولا يهب ولا يعتق وهو الآن يطلب حل يمينه
فقال يهب النصف ويبيع النصف ولا يحنث **يز** قال محمد بن الحسن كنت نائما ذات ليلة إذا أنا بالباب يدق ويقرع
فقلت انظروا من ذلك فقالوا رسول الخليفة يدعوك فخفت على روحي فقمت ومضيت إليه فلما دخلت عليه قال
دعوتك في مسألة أن أم محمد يعني زبيدة قلت لها إني إمام العدل وإمام العدل في الجنة فقالت إنك ظالم عاص
قد شهدت لنفسك بالجنة فكذبت بذلك على الله وحرمت عليك فقلت له يا أمير المؤمنين إذا وقعت في معصية
هل تخاف الله في تلك الحال أو بعدها فقال إي والله أخافه خوفا شديدا فقلت له أنا أشهد أن لك جنتين لا جنة
واحدة قال الله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان فلاطفني وأمرني بالانصراف فلما رجعت إلى داري رأيت البدر
متبادرة إلي **يح** أن أبا يوسف أتاه ذات ليلة رسول الرشيد يستعجله فخاف أبو يوسف على نفسه فلبس إزارا
ومشى خائفا إلى دار الخليفة فلما دخل عليه سلم فرد الجواب وأواه فعند ذلك سكنت روعته ثم قال الرشيد إن
حليا لنا غاب عن الدار فاتهمت بها جارية من جواري الدار الخاصة فحلفت لتصدقني أو لأقتلنك وقد ندمت
فاطلب لي وجها فقال أبو يوسف فأذن لي في الدخول عليها فأذن له فرأى جارية كأنها فلقة قمر فأخلى المجلس
ثم قال لها أمعك الحلي فقالت لا والله فقال لها احفظي ما أقول لك ولا تزيدي عليه ولا تنقصي عنه إذا دعاك
الخليفة وقال لك أسرقت الحلي فقولي نعم فإذا قال لك فهاتيه فقولي ما سرقته ثم خرج أبو يوسف إلى مجلس الرشيد
وأمر بإحضار الجارية فحضرت فقال للخليفة سلها عن الحلي فقال الخليفة أسرقت الحلي قالت نعم قال لها فهاتيه قالت
لم أسرقه فقال أبو يوسف قد صدقت يا أمير المؤمنين في الإقرار أو في الإنكار وخرجت من اليمين وسكن غضبه وأمر
أن يحمل إلى دار أبي يوسف مائة ألف درهم فقالوا إن الخزان غيب فلو أخرنا ذلك إلى الغد فقال إن القاضي أعتقنا
الليلة فلا نؤخر صلته إلى الغد فأمر حتى حمل عشر بدر مع أبي يوسف إلى منزله **يط** قال بشر المريسي للشافعي كيف
تدعي انعقاد الإجماع مع أن أهل الشرق والغرب لا يمكن معرفة إجماعهم على الشيء الواحد وكانت هذه المناظرة
عند الرشيد فقال الشافعي رضي الله تعالى عنه هل تعرف إجماع الناس على خلافة هذا الجالس فأقر به خوفا وانقطع
ك أعرابي قصد الحسين بن علي رضي الله تعالى عنهما فسلم عليه وسأله حاجة قال سمعت جدك يقول إذا سألتم حاجة
فاسألوها من أحد أربعة إما عربيا شريفا أو مولى كريما أو حامل القرآن أو صاحب وجه صبيح فأما العرب فشرفت
بجدك وأما الكرم فدأبكم وسيرتكم وأما القرآن ففي بيوتكم نزل وأما الوجه الصبيح فإني سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول إذا أردتم أن تنظروا إلي فانظروا إلى الحسن والحسين فقال الحسين ما حاجتك فكتبها فقال
الحسين سمعت أبي عليا يقول قيمة كل امرئ ما يحسن وسمعت جدي يقول المعروف بقدر المعرفة فأسألك عن ثلاث
مسائل إن أحسنت في جواب واحدة فلك ثلث ما عندي وإن أجبت عن ثنتين فلك ثلثا ما عندي وإن أجبت
عن الثلاثة فلك ما عندي وقد حمل إلى الحسين صرة مختومة من العراق فقال سل ولا قوة إلا بالله فقال أي الأعمال أفضل
قال الأعرابي الإيمان بالله قال فما نجاة العبد من الهلكة قال الثقة بالله قال فما يزين المرء قال علم معه حلم قال
فإن أخطأه ذلك قال فمال معه كرم قال فإن أخطأه ذلك قال ففقر معه صبر قال فإن أخطأه ذلك قال

فصاعقة

فصاعقة تنزل من السماء فتحرقه فضحك الحسين ورمى بالصرة إليه

أما الشواهد العقلية في فضيلة العلم

فنقول اعلم أن كون العلم صفة شرف وكمال وكون الجهل صفة نقصان أمر معلوم للعقلاء بالضرورة
ولذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل فإنه يتأذى لذلك وإن كان يعلم كذب ذلك ولو قيل للرجل الجاهل يا عالم فرح بذلك
وإن كان يعلم أنه ليس كذلك وكل ذلك دليل على أن العلم شريف لذاته ومحبوب لذاته والجهل نقصان لذاته وأيضا
فالعلم أين ما وجد كان صاحبه محترما معظما حتى أن الحيوان إذا رأى الإنسان احتشمه بعض الاحتشام وانزجر بعض
الانزجار وإن كان ذلك الحيوان أقوى بكثير من الإنسان وكذلك جماعة الرعاة إذا رأوا أمر جنسهم من كان أوفر عقلا
منهم وأغزر فضلا فيما هم بصدده انقادوا له طوعا كالعلماء إذا لم يعاندوا كانوا رؤساء بالطبع على من كان دونهم في
العلم ولذلك فإن كثيرا ممن كانوا يعاندون النبي صلى الله عليه وسلم قصدوه ليقتلوه فلما أن وقع بصرهم
عليه ألقى الله تعالى في قلوبهم منه روعة هابوه وانقادوا له **ولهذا قال الشاعر**

لو لم يكن فيه آيات مبينة * كانت بداهته تنبيك عن خبر

وأيضا فلا شك أن الإنسان أفضل من سائر الحيوانات وليست تلك الفضيلة لقوته وصولته فإن كثيرا من الحيوانات
تساويه فيه أو تزيد عليه فإذا تلك الفضيلة ليست إلا اختصاصه بالمزية النورانية واللطيفة الربانية التي
لأجلها صار مستعدا لإدراك حقائق الأشياء والاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله على ما قال وما خلقت الجن والإنس إلا
ليعبدون وأيضا الجاهل كأنه في ظلمة شديدة لا يرى شيئا البتة والعالم كأنه يطير في أقطار الملكوت ويسبح في بحار
المعقولات فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمحال ثم يعرف انقسام الممكن إلى الجوهر والعرض والجوهر
إلى البسيط والمركب ويبالغ في تقسيم كل واحد منها إلى أنواعها وأنواع أنواعها وأجزائها وأجزاء أجزائها والجزء
الذي شارك غيره والجزء الذي يمتاز عن غيره ويعرف أن كل شيء ومؤثره ومعلوله وعلته ولازمه وملزومه
وكليته وجزئيته ووحدته وكثرته حتى يصير عقله كالنسخة التي أثبت فيها جميع المعلومات بتفاصيلها وأقسامها
فأي سعادة بعد هذه الدرجة ثم إنه بعد صيرورته كذلك تصير النفوس الجاهلة عالمة فتصير تلك النفس
كالشمس في عالم الأرواح وسببا للحياة الأبدية لسائر النفوس فإنها كاملة ثم صارت مكملة وتصير واسطة بين الله
وبين عباده ولهذا قال ينزل الملائكة بالروح من أمره والمفسرون فسروا هذا الروح بالعلم والقرآن فكما أن
البدن بلا روح ميت فاسد فكذلك الروح بلا علم ميت ونظيره قوله تعالى وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا
فالعلم روح البدن ونور النور ولب اللب ومن خواص هذه السعادة أنها تكون باقية آمنة من الفناء والتغير
فإن التصورات الكلية لا يتطرق إليها الزوال والتغير وإذا كانت هذه السعادة في نهاية الجلالة في ذاتها ثم إنها
باقية أبد الآبدين ودهر الداهرين كانت لا محالة أكمل السعادات وأيضا فالأنبياء صلوات الله عليهم ما بعثوا
إلا للدعوة إلى الحق قال تعالى ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة الآية وقال تعالى قل هذه سبيلي
أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني ثم خذ من أول الأمر فإنه سبحانه وتعالى لما قال إني جاعل في الأرض خليفة
فلما قالت الملائكة أتجعل فيها من يفسد فيها قال إني أعلم ما لا تعلمون فأجابهم بكونه سبحانه وتعالى عالما فلم يجعل
سائر صفات الجلال من القدرة والسمع والبصر والوجوب والقدم والاستغناء عن المكان والجهة جوابا لهم وموجبا
لسكوتهم وإنما جعل صفة العلم جوابا لهم وذلك يدل على أن صفات الجلال والكمال وإن كانت بأسرها في نهاية الشرف
إلا أن صفة العلم أشرف ثم إنه سبحانه إنما أظهر فضل آدم بالعلم وذلك أيضا يدل على أن العلم أشرف من غيره ثم إنه
سبحانه لما أظهر علمه جعله مسجود الملائكة وخليفة العالم السفلي وذلك يدل على أن تلك المنقبة إنما استحقها آدم
عليه السلام بالعلم ثم إن الملائكة افتخرت بالتسبيح والتقديس والافتخار بهما إنما يحصل لو كانا مقرونين بالعلم
فإنهما إن حصلا بدون العلم كان ذلك نفاقا والنفاق أخس المراتب قال تعالى إن المنافقين في الدرك الأسفل
من النار أو تقليدا والتقليد مذموم فثبت أن تسبيحهم وتقديسهم إنما صار موجبا للافتخار ببركة العلم ثم إن
آدم عليه السلام إنما وقع عليه اسم المعصية لأنه أخطأ في مسألة واحدة اجتهادية على ما سيأتي بيانه فلأجل هذا
الخطأ القليل وقع فيما وقع فيه والشيء كلما كان الخطر فيه أكثر كان أشرف فذلك يدل على غاية جلالة العلم ثم إنه
ببركة العلم لما تاب وأناب وترك الإصرار والاستكبار وجد خلعة الاجتباء ثم انظر إلى إبراهيم كيف اشتغل
في أول أمره بطلب العلم على ما قال تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا ثم انتقل من الكوكب إلى القمر ومن القمر إلى الشمس

ولم يزل ينتقل بفكره من شيء الى شيء الى ان وصل بالدليل الزاهر والبرهان الباهر الى المقصود واعرض عن الشرك
فقال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فلما وصل الى هذه الدرجة مدحه الله تعالى باشرف المدايح
وعظمه باتم الوجوه فقال تارة وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات وقال اخرى وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم على قومه
نرفع درجات من نشاء ثم انه عليه السلام لما فرغ من معرفة المبدا اشتغل بمعرفة المعاد فقال تعالى واذ قال
ابرهيم رب ارني كيف تحيي الموتى ثم لما فرغ من التعلم اشتغل بالتعليم والمحاجة تارة مع ابيه كما قال تعالى لم تعبد
ما لا يسمع ولا يبصر وتارة مع قومه ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون وتارة مع ملك زمانه الم تر الى الذي حاج
ابرهيم في ربه وانظر الى صالح وهود وشعيب كيف كان اشتغالهم في اوايل امورهم واخرها بالتعلم والعلم
وارشاد الخلق الى النظر والتفكر في الدلايل وكذلك احوال موسى مع فرعون ووجود دلايله معه ثم انظر الى حال
سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كيف من الله تعالى عليه بالعلم مرة بعد اخرى فقال ووجدك ضالا فهدى ووجدك
عايلا فاغنى فقدم الامتنان بالعلم على الامتنان بالمال وقال ايضا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال ما كنت
تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا ثم انه اول ما اوحي اليه اقرا باسم ربك الذي خلق ثم قال وعلمك ما لم تكن تعلم وهو
عليه الصلاة والسلام كان ابدا يقول ارنا الاشيا كما هي فلو لم يظهر للانسان بما ذكرنا من الدلايل النقلية والعقلية
شرف العلم لاستحال ان يظهر اصلا وايضا فان الله تعالى سمى العلم في كتابه بالاسما الشريفة فمنها الحياة اومن كان ميتا
فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به وثانيها الروح وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا وثالثها النور الله نور السموات
والارض وايضا قال تعالى في صفة طالوت ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم فقدم ذكر العلم على
الجسم ولا شك ان المقصود من ساير النعم سعادة البدن فسعادة البدن اشرف من السعادة المالية فاذا كانت
السعادة العلمية راجحة على السعادة الجسمانية فاولى ان يكون راجحة على السعادة المالية وقال يوسف
اجعلني على خزاين الارض اني حفيظ عليم ولم يقل اني حسيب نسيب فصيح مليح وايضا فقد جاء في الخبر المرء باصغريه
قلبه ولسانه اذا تكلم تكلم بلسانه واذا قاتل قاتل بجنانه قال الشاعر

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده • فلم يبق الا صورة اللحم والدم •

وايضا فانه تعالى قدم عذاب الجهل على عذاب النار فقال كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم انهم لصالوا الجحيم
وقال بعضهم العلوم مطالعها من ثلاثة اوجه قلب متفكر ولسان معبر وبيان مصور وقال علي بن ابي طالب
رضي الله تعالى عنه عين العلم من العلو ولامه من اللطف وميمه من المروة وايضا قيل العلوم عشرة علم التوحيد
للاديان وعلم الشر لرد الشيطان وعلم المعاشرة للاخوان وعلم الشريعة للاركان وعلم النجوم للازمان وعلم
المبارزة للفرسان وعلم السياسة للسلطان وعلم الرويا للعيان وعلم الفراسة للبرهان وعلم الطب للابدان وعلم
الحقيقة للرحمن وقيل ايضا ضرب الله المثل في العلم بالماء قوله انزل من السماء ماء والمياه اربعة ماء المطر وماء
السيل وماء القناة وماء العين فكذا العلوم اربعة علم التوحيد كماء العين لا تجوز حركته لئلا يتكدر كذا
لا ينبغي طلب كيفية الله لئلا يحصل الكفر وعلم الفقه يزداد بالاستنباط كماء القناة يزداد بالحفر وعلم الزهد
كماء المطر ينزل صافيا ويتكدر بغبار الهوى كذلك علم الزهد صافي ويتكدر بالطمع وعلم البدع كماء السيل يميت
الاحيا ويهلك الخلق فكذا البدع والله تعالى اعلم **المسالة السابعة** في اقوال الناس في حد العلم
قال ابو الحسن الاشعري رحمه الله تعالى العلم ما يعلم به وربما قال ما يصير الذات به عالما اعترضوا عليهما
بان العالم والمعلوم لا يعرفان الا بالعلم فتعريف العلم بهما دور وهو غير جايز اجاب عنه بان علم الانسان
بكونه عالما بنفسه وبالمه ولذاته علم ضروري والعلم بكونه عالما بهذه الاشيا علم باصل العلم لان الماهية داخلة
في الماهية المقيدة فكان علمه بكون العلم علما علم ضروري فكان الدور ساقطا وسياتي مزيد تعريف اذا ذكرنا الحق المختار
في هذا الباب ان شا الله تعالى قال القاضي ابو بكر العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه وربما قال العلم
هو المعرفة والاعتراض على الاول ان قوله معرفة المعلوم تعريف العلم بالمعلوم فيعود الدور وايضا فالمعرفة لا تكون
الا على وفق المعلوم فقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة يكون حشوا اما قوله العلم هو المعرفة ففيه وجوه من
الخلل **احدها** ان العلم هو نفس المعرفة فتعريفه بها تعريف الشي بنفسه وهو محال **وثانيها** ان المعرفة عبارة
عن حصول العلم بعد الالتباس ولهذا قال ما كنت اعرف فلانا والان فقد عرفته **وثالثها** ان الله تعالى يوصف

بانه عالم ولا يوصف بانه عارف وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني العلم تبيين المعلوم وربما قال انه
استبانة الحقايق وربما اقتصر على التبيين فقال العلم هو تبيين وهو ايضا ضعيف اما قوله العلم هو التبيين فليس
فيه الا تبديل لفظ بلفظ اخفى منه ولان التبيين والاستبانة يشعران بظهور الشي بعد الخفا وذلك لا يطرد في علم
الله تعالى واما قوله تبيين المعلوم على ما هو به فيتوجه عليه الوجوه المذكورة على كلام القاضي وقال الاستاذ ابو بكر
ابن فورك العلم ما يصح من المتصف به احكام الفعل واتقانه وهو ضعيف لان العلم بوجوب الواجبات وامتناع
الممتنعات لا يفيد الاحكام قال القفال العلم اثبات المعلوم على ما هو به وربما قيل العلم تصور المعلوم
على ما هو به والوجوه السالفة تتوجه على هذه العبارة قال امام الحرمين الطريق الى تصور ماهية العلم
وتمييزها عن غيرها ان نقول انا نجد من انفسنا بالضرورة كوننا معتقدين في بعض الاشيا فنقول اعتقادنا في الشي
اما ان يكون جازما او لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون مطابقا او غير مطابق فان كان مطابقا فاما ان يكون
بموجب هو نفس طرفي الموضوع والمحمول وهو العلم البديهي او لموجب حصل من تركيب العلوم الضرورية وهو العلم
النظري او لا لموجب وهو اعتقاد المقلد واما الجزم الذي لا يكون مطابقا فهو الجهل والذي لا يكون جازما
فاما ان يكون الطرفان متساويين وهو الشك او يكون احدهما ارجح من الاخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم
واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه **احدها** ان هذا التعريف لا يتم الا اذا ادعينا ان علمنا بماهية الاعتقاد
علم بديهي واذا جاز ذلك فلم لا ندعي ان العلم بماهية العلم بديهي **وثانيها** ان هذا تعريف العلم باقسام اضداده
وليست معرفة هذه الاضداد اقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم البعض معرفا للبعض فيرجع حاصل الامر الى
تعريف الشي بمثله او بالاخفى **وثالثها** ان العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا والتصور لا يتطرق اليه
الجزم ولا التردد ولا القوة ولا الضعف واذا كان كذلك كانت العلوم التصورية خارجة عن هذا التعريف
قالت المعتزلة العلم هو الاعتقاد المقتضي الى سكون النفس وربما قالوا العلم يقتضي سكون النفس كما لو ان لفظ السكون
وان كان مجازا هاهنا الا ان المقصود منه لما كان ظاهرا لم يكن الاعتقاد جنس مخالف للعلم فلا يجوز جعل العلم منه ولهم
ان يقولوا لا شك ان بين العلم واعتقاد المقلد قدرا مشتركا فنحن نعني بالاعتقاد ذلك القدر قال الاصحاب
وهذا التعريف يخرج عنه ايضا علم الله تعالى فانه لا يجوز ان يقال فيه انه يقتضي سكون النفس قالت الفلاسفة العلم صورة
حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم وفي هذا التعريف عيوب **احدها** اطلاق لفظ الصورة على العلم لا شك انه من
المجازات ولا بد في ذلك من تلخيص الحقيقة والذي يقال كما انه يحصل في المراة صورة الوجه فكذلك يحصل صورة المعلوم
في الذهن فهو ضعيف لانا اذا عقلنا الجبل والبحر فان حصلا في الذهن ففي الذهن جبل وبحر وهذا محال فان لم يحصلا في الذهن
ولكن الحاصل في الذهن صورتاهما فقط فحينئذ يكون المعلوم هو الصورة لا الشي الذي تلك الصورة صورته وحينئذ لا يصير
معلوما وان قيل حصلت الصورة ومحلها في الذهن فحينئذ يعود ما ذكرنا من انه يحصل الجبل والبحر في الذهن **وثانيها**
ان قوله مطابقة للمعلوم يقتضي الدور **وثالثها** ان عندهم ان المعلومات قد تكون موجودة في الخارج وقد لا تكون وهي
التي يسمونها بالامور الاعتبارية والصور الذهنية والمعقولات الثانية والمطابقة في هذا القسم غير معقول
ورابعها انا قد نعقل المعدوم ولا يمكن ان يقال الصورة العقلية مطابقة للمعدوم ولان المطابقة تقتضي كون
المطابقين امرين ثبوتيين والمعدوم نفي محض فيستحيل تحقق المطابقة فيه ولقد حاول الغزالي رحمه الله تعالى ايضاح
كلام الفلاسفة في تعريف العلم فقال ادراك البصيرة الباطنة نفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر
الظاهر الا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة كما يتوهم انطباع الصورة في المراة مثلا فكما ان البصر ياخذ
صور المبصرات في العين اي ينطبع فيه مثالها المطابق لها لا عينها فان عين النار لا تنطبع في العين بل مثالها المطابق
صورتها فكذلك العقل على مثال مراة تنطبع فيها صورة المعقولات واعني بصورة المعقولات حقايقها وماهياتها
ففي المراة امور ثلاثة الحديد وصقالته والصورة المنطبعة فيه فكذلك جوهر الادمي كالحديد وعقله كالصقالة
والعلوم كالصور واعلم ان هذا الكلام ساقط جدا اما قوله لا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المرئي في القوة
الباصرة فباطل لوجوه **احدها** انه ذكر في تعريف الابصار المبصر والباصر وهو دور **وثانيها** انه لو كان
الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما ابصرنا الا بمقدار نقطة الناظر لاستحالة انطباع العظيم في الصغير
فان قيل الصورة الصغيرة شرط لحصول ابصار الشي العظيم في الخارج قلنا الشرط مغاير للمشروط فالابصار مغاير .

للصورة المنطبعة وثالثها انا نرى المرئي حيث هو ولو كان المرئي هو الصورة المنطبعة لما رأيناه في حيزه ومكانه
واما قوله فكذا العقل منطبع فيه صور المعقولات فضعيف لان الصورة المرتسمة من الحرارة في العقل اما ان تكون مساوية
للحرارة في الماهية او لا تكون فان كان الاول لزم ان يصير العقل حارا عند تصور الحرارة لان الحار لا معنى له الا
الموصوف بالحرارة وان كان الثاني لم يكن تعقل الماهية الا عبارة عن حصول شيء في الذهن مخالف للحرارة في
الماهية وذلك يبطل قوله واما الذي ذكره من انطباع الصور في المرآة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة
على ان صورة المرئي لا تنطبع في المرآة فثبت ان الذي ذكره في تفسير قولهم لا يوافق قولهم فلا يلزم اصولهم
ولما ثبت ان التعريفات التي ذكرها الناس باطلة فاعلم ان العجز عن التعريف قد يكون لخفاء المطلوب جدا وقد
يكون لبلوغه في الجلاء حيث لا يوجد شيء اعرف منه ليجعل معرفا له والعجز عن تعريف العلم من هذا الباب
والحق ان ماهية العلم متصورة تصورا بديهيا جليا ولا حاجة في معرفته الى معرف والدليل عليه ان كل
احد يعلم بالضرورة انه يعلم وجود نفسه وانه يعلم انه ليس على السما ولا في لجة البحر والعلم الضروري بكونه
عالما بهذه الاشيا علم باتصاف ذاته بهذه العلوم والعلم بانتساب شيء الى شيء عالم لا محالة بكلا الطرفين
فلما كان العلم الضروري بهذه المنسوبية حاصلا كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلا واذا كان كذلك
كان تعريفه ممتنعا فهذا القدر كاف هاهنا وسائر التدقيقات مذكورة في الكتب العقلية

المسألة الثامنة

في البحث عن الفاظ نطق بها القرآن مرادفة للعلم وهي ثلاثون **احدها** الادراك وهو اللقا
والوصول يقال ادرك الغلام وادرك الثمر وقال تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون فالقوة العاقلة اذا
وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا من هذه الجهة **وثانيها** الشعور وهو ادراك
بغير استثبات وهو اول مراتب وصول العلوم الى القوة العاقلة وكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال
في الله تعالى انه يشعر بكذا كما يقال يعلم كذا **وثالثها** التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى
وادركه بتمامه فذلك هو التصور واعلم ان التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فانما وضع
للهيئة الجسمانية الحاصلة في الجسم المتشكل الا ان الناس لما تخيلوا ان حقائق المعلومات تصير حالة في القوة
العاقلة كما ان الشكل والهيئة تحل المادة الجسمانية اطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التاويل **ورابعها**
الحفظ فاذا حصلت الصورة في العقل وتاكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها
واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتاكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الله تعالى
حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالا لا جرم لا يسمى ذلك حفظا
وخامسها التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها
فتلك المحاولة هي التذكر واعلم ان في التذكر سرا لا يعلمه الا الله تعالى وهو ان التذكر صار عبارة عن طلب
رجوع تلك الصورة الممحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن
تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وان لم يكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها استحال ان يكون طالبا لاسترجاعها
لان طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب الاسترجاع ممتنعا مع انا نجد
من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها
من اظهر الاشيا عند الناس فكيف القول في الاشيا التي هي اخفى الامور واعصاها على العقول والاذهان
وسادسها الذكر فالصورة الزائلة اذا حاول استرجاعها فاذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سمي ذلك
الوجدان ذكرا فان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك الادراك ذكرا ولهذا

قال الشاعر

الله يعلم اني لست اذكره ❊ وكيف اذكره اذ لست انساه ❊

فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر ويوصف القول بانه ذكر لانه يسبب حضور المعنى في النفس قال الله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وهاهنا دقيقة تفسيرية وهي انه سبحانه وتعالى قال فاذكروني اذكركم
فهذا الامر يتوجه على العبد حال حصول النسيان او بعد زواله فان كان الاول فهو حال النسيان غافل عن الامر
فكيف يتوجه عليه التكليف مع النسيان وان كان الثاني فهو ذاكر والذكر حاصل وتحصيل الحاصل محال فكيف كلفه به.

وهو ايضا متوجه على قوله فاعلم انه لا اله الا الله الا ان الجواب في قوله فاعلم المامور به انما هو معرفة التوحيد وهذا
من باب التصديقات فلا يبقى فيه ذلك الاشكال اما الذكر فهو من باب التصورات فيقوى فيه ذلك الاشكال وجوابه
على الاطلاق انا نجد من انفسنا انه يمكننا التذكر واذا كان ذلك ممكنا كان ما ذكرتم تشكيكا في الضروريات
فلا يستحق الجواب بقي ان يقال فكيف يتذكر فيقول لا اعرف كيف يتذكر لكن علمك بكيفية التذكر في الجملة يكفيك
في الاشتغال بالمجاهدة وعجزك عن ادراك تلك الكيفية يكفيك في علمك بان ذلك ليس منك بل هاهنا سر اخر
وهو انك لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والذكر مع انه صفتك فانى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه
ابعد الاشيا مناسبة منك فسبحان من جعل اظهر الاشيا اخفاها ليتوصل العبد به الى كنه عجزه ونهاية قصوره
فحينئذ يطالع شيا من مبادي اسرار كونه ظاهرا او باطنا **وسابعها** المعرفة وقد اختلفت الاقوال في
تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات واخرون قالوا المعرفة
هي التصور والعلم هو التصديق وهولاء جعلوا العرفان اعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه
المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة فاما تصور حقيقته فامر فوق الطاقة البشرية لان
الشيء ما لم يعرف وجوده لا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفا ولذلك كان الرجل
لا يسمى بالعارف الا اذا توغل في ميادين العلم وترقى في مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب
الطاقة البشرية وفي الحقيقة فان احدا من البشر لا يعرف الله تعالى لان الاطلاع على كنه هويته وسر الوهيته
محال واخرون قالوا من ادرك شيا وحفظ اثره في نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ثانيا وعرف ان هذا المدرك الذي
ادركه ثانيا هو الذي كان قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة فيقال قد عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت رايته
وقت كذا ثم في الناس من يقول بتقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الابدان ويقول انها هي الذر المستخرج
من صلب ادم عليه السلام وانها اقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت
مولاها فاذا عادت الى نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت ربها وعرفت انها كانت عارفة به
فلا جرم سمي هذا الادراك عرفانا **وثامنها** الفهم وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب والافهام هو ايصال
معنى اللفظ الى فهم السامع **وتاسعها** الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من خطابه يقال فقهت كلامك اي
وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على ما في
تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة لا جرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا اي لا يقفون على المقصود الاصلي
والغرض الحقيقي **وعاشرها** العقل وهو العلم بصفات الاشيا من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها فانك
متى علمت ذلك علمت ما فيها من المضار والمنافع فصار علمك بما في الشيء من النفع داعيا لك الى الفعل وعلمك
بما فيه من الضرر داعيا لك الى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك اخرى فيجري ذلك
العقل مجرى عقال الناقة ولهذا لما سيل بعض الصالحين عن العقل فقال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين ولما
سيل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله امره ونهيه هذا هو القدر اللايق بهذا المكان والاستقصا فيه يجيء في
موضع اخر ان شا الله تعالى **الحادي عشر** الدراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات
واستعمال الروية واصله من دريت الصيد والدرية لما يتعلم عليه الطعن والمدرى يقال لما يصلح به الشعر وهذا
لا يصح اطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والحيل عليه تعالى **الثاني عشر** الحكمة وهو اسم لكل علم حسن وعمل صالح وهو
بالعلم العملي اخص منه بالعلم النظري وفي العمل اكثر استعمالا منه في العلم ومنه يقال احكم العمل احكاما اذا
اتقنه وحكم بكذا احكاما والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم في الحال او في المال ومن العباد
ايضا كذلك ثم قد جرت الحكمة بالفاظ مختلفة فقيل هي معرفة الاشيا بحقايقها وهذا اشارة الى ان ادراك
الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات متغيرة فاما ادراك الماهية فانه باق مصون عن التغير والتبدل وقيل
هو الاتيان بالفعل الذي له عاقبة حميدة وقيل هي الاقتدا بالخالق سبحانه في السياسة بقدر الطاقة البشرية
وذلك بان يجتهد ان ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل وحلمه عن السفه **الثالث عشر**
علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين قالوا اليقين لا يحصل الا اذا اعتقد ان الشيء كذا وانه يمتنع كون الامر
خلاف معتقده اذا كان ذلك الاعتقاد موجبا اما بديهة النظر واما نظر العقل **الرابع عشر** الذهن وهو قوة

النفس عن اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة وتحقيق القول فيه انه سبحانه خلق الروح خاليا عن تحقق الاشيا وعن العلم
بها كما قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه سبحانه انما خلقها للطاعة على ما قال وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون والطاعة مشروطة بالعلم وقال في موضع اخر اقم الصلاة لذكري فبين انه امر بالطاعة لغرض
العلم فالعلم لا بد منه على كل حال ولا بد ان تكون النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فاعطى الحي سبحانه وتعالى
من الحواس ما اعان على تحصيل هذا الغرض فقال في السمع وهديناه النجدين وقال في البصر سنريهم اياتنا في الافاق و
وفي انفسهم وقال في الفكر وفي انفسكم افلا تبصرون فاذا انطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالما وهو معنى
قوله الرحمن علم القران فالحاصل ان استعداد النفس لتحصيل المعارف هو الذهن **الخامس عشر** الفكر وهو انتقال
الروح من التصديقات الحاضرة الى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين ان الفكر يجري مجرى التضرع الى الله تعالى
في استنزال العلوم من عنده **السادس عشر** الحدس ولا شك ان الفكر لا يتم عمله الا بوجدان شي متوسط بين
طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة فان النفس حال كونها جاهلة كانها واقعة في ظلمة ظلما فلا بد من قايد
يقودها وسايق يسوقها وذلك هو المتوسط بين الطرفين وله الى كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبته اليها
مقدمتان فكل مجهول لا يحصل العلم فيه الا بواسطة مقدمتين معلومتين والمقدمتان هما الشاهدان كما انه
لا بد في الشرع من شاهدين فكذا لا بد في العقل من شاهدين وهما المقدمتان اللتان ينتجان المطلوب فاستعداد
النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس **السابع عشر** الذكا وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه الغاية
ولان الذكا هو الامضا في الامور وسرعة القطع بالحق واصله من ذكت النار وذكت الريح وشاة مذكاة اي مدرك
ذبحها بحد السكين **الثامن عشر** الفطنة وهي عبارة عن التنبه لشي قصد تعريضه ولذلك فانه يستعمل في
الاكثر من استنباط الاحاجي والرموز **التاسع عشر** الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل وفي الحقيقة
ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك قال هذا خطر ببالي الا ان النفس لما كانت محلا لذلك
المعنى الخاطر جعلت خاطرا اطلاقا لاسم الحال على المحل **العشرون** الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة
عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لاشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة الموذي **الحادي
والعشرون** الظن وهو الاعتقاد الراجح ولما كان قبول الاعتقاد القوة والضعف غير مضبوط فكذا مراتب الرجاحة
غير مضبوطة فلهذا قيل انه عبارة عن ترجيح احد طرفي المعتقد في القلب على الاخر مع تجويز الطرف الاخر ثم ان الظن المتناهي
في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق ايضا على العلم اسم الظن كما قاله بعض المفسرين في قوله الذين يظنون انهم
ملاقوا ربهم قالوا وانما اطلق لفظ الظن على العلم هاهنا لوجهين احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس في الدنيا
بالاضافة الى علمهم في الاخرة كالظن في جنب العلم والثاني ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين
والصديقين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم ان الظن ان كان عن امارة قوية
قبل ومدح وعليه مدار اكثر احوال هذا العالم وان كان عن امارة ضعيفة ذم كقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا
وقوله ان بعض الظن اثم **الثاني والعشرون** الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته منه
حتى الطيف الوارد في صورة المحبوب خيالا والخيال قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة والطيف لا يقال الا فيما
كان في حالة النوم **الثالث والعشرون** البديهة وهي المعرفة الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب الفكر
كعلمك بان الواحد نصف الاثنين **الرابع والعشرون** الاوليات وهي البديهيات بعينها والسبب في هذه التسمية
ان الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها اولا لا بتوسط شي اخر فاما الذي يكون بتوسط شي اخر فذلك المتوسط هو المحمول
اولا **الخامس والعشرون** الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من روي **السادس والعشرون**
الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو انفع ولهذا قال صلى الله عليه وسلم الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت
من حيث انه لا خير يصل اليه الانسان افضل مما بعد الموت **السابع والعشرون** الخبرة وهو معرفة يتوصل اليها
بطريق التجربة يقال خبرته قال ابو الدرداء وجدت الناس اخبر تقله وقيل من قولهم ناقة خبر اي غزارة فكان الخبر
هو غزارة المعرفة ويجوز ان يكون قولهم ناقة خبرة وهي المخبر عنها بغزارتها **الثامن والعشرون** الراي وهو اجالة
الخاطر في المقدمات التي فيها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المنتجة من الراي راي الفكرة كالالة للصانع ولهذا
قيل اياك والراي الفطير وقيل دع الراي تصب **التاسع والعشرون** الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر

على الخلق

على الخلق الباطن فقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله ان في ذلك لايات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم
وقوله ولتعرفنهم في لحن القول واشتقاقها من قولهم فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس المعارف وذلك
ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطره لا يعرف له سبب وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عنى النبي
صلى الله عليه وسلم بقوله ان في امتي لمحدثين وان عمر منهم ويسمى ذلك ايضا النفث في الروع والضرب الثاني
من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال المعرفة
في قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه ان البينة هو القسم الاول وهو اشارة الى صفاء الروح
والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال **المسالة التاسعة** قوله تعالى
وعلم ادم الاسماء كلها وقوله لا علم لنا الا ما علمتنا وقوله الرحمن علم القران لا يقتضي وصف الله تعالى بانه معلم لانه حصل
في هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز اطلاقه عليه وهو من يحترف بالتعليم والتلقين كما لا يقال للمدرس معلم مطلقا
حتى لو وصى للمعلمين لم يدخل فيه المدرس فكذا لا يقال انه معلم الا مع التقييد ولولا هذا التعارف لحسن اطلاقه
بل يجب الا يستعمل الا فيه تعالى لان المعلم هو الذي يحصل العلم في غيره ولا قدرة على ذلك لاحد الا الله تعالى

قوله تعالى قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا ادم
انبئهم باسمائهم فلما انباهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما
كنتم تكتمون **اعلم** ان الذين اعتقدوا ان الملائكة اتوا بالمعصية في قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها قالوا
انهم لما عرفوا خطاهم في ذلك السوال رجعوا وتابوا واعتذروا عن خطاهم بقولهم قالوا سبحانك لا علم لنا الا
ما علمتنا والذين انكروا معصيتهم ذكروا في ذلك وجهين الاول ـــــ انهم انما قالوا ذلك على وجه الاعتراف
والتسليم بانهم لا يعلمون ما سالوا عنه وذلك لانهم قالوا انا لا نعلم الا الذي علمتنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه
الثاني ان الملائكة انما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها لان الله تعالى اعلمهم ذلك فكانهم قالوا انك اعلمتنا انهم يفسدون
في الارض ويسفكون الدماء فقلنا اتجعل فيها من يفسد فيها واما هذه الاسماء فانك ما اعلمتنا كيفيتها فكيف نعلمها
وههنا مسايل **المسالة الاولى** احتج اصحابنا بقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا على ان المعارف مخلوقة لله تعالى
قالت ـــــ المعتزلة المراد انه لا علم لنا الا من جهته اما بالتعليم واما بنصب الدلالة **والجواب**
التعليم عبارة عن تحصيل العلم في الغير كالتسويد عبارة عن حصول السواد في الغير لا يقال التعليم عبارة عن افادة الامر الذي
يترتب عليه العلم لو حصل الشرط وانتفى المانع ولذلك يقال علمته فما تعلم والامر الذي يترتب عليه العلم هو وضع
الدليل والله تعالى قد فعل ذلك لانا نقول المؤثر في وجود العلم ليس هو ذات الدليل بل النظر في الدليل وذلك فعل
العبد فلم يكن حصول ذلك العلم بتعليم الله وانه يناقض قوله لا علم لنا الا ما علمتنا **المسالة الثانية** احتج
اهل الاسلام بهذه الاية على انه لا سبيل الى معرفة المغيبات الا بتعليم الله تعالى وانه لا يمكن التوصل اليها بعلم النجوم
والكهانة والعرافة ونظيره قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وقوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه
احدا الا من ارتضى من رسول ولكن للمنجم ان يقول للمعتزلي اذا اوتيتم التعليم بوضع الدلايل فعندي حركات النجوم دلايل
خلقها الله تعالى على احوال هذا العالم فاذا استدللت بها على هذه الاحوال كان ذلك ايضا بتعليم الله تعالى ويمكن ان
يقال ايضا ان الملائكة لما عجزوا عن معرفة الغيب فلان يعجز احدنا كان اولى **المسالة الثالثة** العليم من صفات
المبالغة في العلم والمبالغة التامة لا تحق الا عند الاحاطة بكل المعلومات وما ذلك الا هو سبحانه فلا جرم
ليس العليم المطلق الا هو فلذلك قال انك انت العليم الحكيم على سبيل الحصر **المسالة الرابعة** الحكيم
يستعمل على وجهين احدهما بمعنى العليم فيكون من صفات الذات وعلى هذا التفسير نقول انه تعالى حكيم في الازل والاخر
انه الذي يكون فاعلا لا اعتراض لاحد عليه فيكون ذلك من صفات الفعل ولا نقول انه حكيم في الازل والاقرب هاهنا
ان يكون المراد هو المعنى الثاني والا لزم التكرار فكان الملائكة قالت انت العالم بكل المعلومات فامكنك تعليم ادم
وانت الحكيم في هذا العلم المصيب فيه وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان مراد الملائكة من الحكيم انه هو الذي
حكم بجعل خليفة في الارض **المسالة الخامسة** ان الله تعالى لما امر ادم عليه السلام بان يخبرهم عن اسماء الاشيا
وهو عليه السلام اخبرهم بها فلما اخبرهم بها قال لهم عند ذلك الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض والمراد
من هذا الغيب انه تعالى كان عالما باحوال ادم قبل ان خلقه وهذا يدل على انه سبحانه يعلم الاشيا قبل حدوثها وذلك يدل

على بطلان مذهب هشام بن الحكم في أنه لا يعلم الأشياء إلا عند وقوعها فإن قيل الإيمان هو العلم بقوله يؤمنون بالغيب
يدل على أن العبد قد يعلم الغيب فكيف قال ههنا إني أعلم غيب السموات والأرض والإشعار بأن علم الغيب ليس إلا لي وأن
كل من سواي فهم خالون عن علم الغيب والجواب ـــ ما تقدم في قوله الذين يؤمنون بالغيب أما قوله وأعلم
ما تبدون وما كنتم تكتمون ففيه وجوه **أحدها** روى الشعبي عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما أن
قوله وأعلم ما تبدون أراد به قوله أتجعل فيها من يفسد فيها وبقوله وما كنتم تكتمون أراد به ما أسر إبليس في
نفسه من الكبر وأن لا يسجد **وثانيها** أني أعلم ما لا تعلمون من الأمور الغائبة والأسرار الخفية الذي يظن من
الظاهر أنه لا مصلحة فيها ولكني لعلمي بالأسرار المغيبة أعلم أن المصلحة في خلقها **وثالثها** أنه تعالى لما خلق آدم رأت
الملائكة خلقا عجيبا فقالوا ليكن ما شاء فلن يخلق ربنا خلقا إلا كنا أكرم عليه منه فهذا الذي كتموا ويجوز أن
يكون هذا القول سرا أسروه بينهم فأبداه بعضهم لبعض وأسروه عن غيرهم فكان في هذا الفعل الواحد إبداء
وكتمان **ورابعها** وهو قول الحكماء أن الأقسام خمسة إما أن يكون خيرا محضا أو شرا محضا أو ممتزجا وعلى تقدير
الامتزاج فإما أن يعتدل الأمران أو يكون الخير غالبا أو يكون الشر غالبا أما الخير المحض فالحكمة تقتضي إيجاده وأما الذي
يكون الخير فيه غالبا فالحكمة تقتضي إيجاده لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا الفساد
القليل وهو شر قليل بالنسبة إلى ما يحصل منهم من الخيرات فقوله إني أعلم غيب السموات والأرض فاعرف ـــ
أن خيرهم غالب على هذه الشرور فاقتضت الحكمة إيجادهم وتكوينهم **المسألة السادسة** اعلم أن في هذه
الآية خوفا عظيما ورجاء عظيما أما الخوف ـــ فلأنه تعالى لا يخفى عليه شيء من أحوال الضمائر فيجب أن يجتهد
المرء في تصفية باطنه وأن لا يكون بحيث يترك المعصية لاطلاع الخلائق عليها ولا يتركها عند اطلاع الخالق عليها
والأخبار مؤكدة لذلك **أحدها** روى عدي بن حاتم قال عليه الصلاة والسلام يؤتى بناس يوم القيامة
فيؤمر بهم إلى الجنة حتى إذا دنوا منها وجدوا رائحتها ونظروا قصورها وإلى ما أعد الله لأهلها نودوا أن اصرفوهم
عنها لا نصيب لهم فيها فيرجعون عنها بحسرة ما رجع أحد بمثلها ويقولون يا ربنا لو أدخلتنا النار قبل أن ترينا ما أريتنا
من ثوابك وما أعددت فيها لأوليائك كان أهون علينا فيقول ذاك أردت بكم كنتم إذا خلوتم بي بارزتموني
بالعظائم وإذا لقيتم الناس لقيتموهم بالمحبة مخبتين تراؤون الناس بخلاف ما تضمرون عليه في قلوبكم هبتم الناس
ولم تهابوني أجللتم الناس ولم تجلوني تركتم المعاصي للناس ولم تتركوها لي أكنت أهون الناظرين عليكم فاليوم
أذيقكم أليم عذابي مع ما حرمتكم من النعيم **وثانيها** قال سليمان بن علي لحميد الطويل عظني فقال ـــ
إن كنت إذا عصيت الله تعالى خاليا ظننت أنه يراك فلقد اجترأت على أمر عظيم وإن كنت ظننت أنه لا يراك
فلقد كفرت **وثالثها** قال حاتم الأصم طهر نفسك من ثلاثة أحوال إذا كنت قائلا فاذكر سمع الله إليك وإذا كنت
ساكتا عاملا بالضمير فاذكر علم الله بك إذ هو يقول إنني معكما أسمع وأرى **ورابعها** أنه لا اطلاع لأحد على أسرار
حكمة الله تعالى فالملائكة وقع نظرهم على الفساد والقتل فاستحقروا البشر ووقع نظرهم على طاعة إبليس فاستعظموه
أما علام الغيوب فإنه كان عالما بأنهم وإن أتوا بالفساد والقتل لكنهم سيأتون بعده بقولهم ربنا ظلمنا أنفسنا وأن
إبليس وإن أتى بالطاعات لكنه سيأتي بعدها بقوله أنا خير ومن شأن العاقل أن لا يعتمد على ما يراه وأن يكون أبدا
في الخوف والوجل فقوله إني أعلم غيب السموات معناه أنا الذي أعرف الظاهر والباطن والواقع والمتوقع
واعلم أن من تراه عابدا مطيعا سيكفر ويبعد عن حضرتي ومن تراه فاسقا بعيدا سيقرب من خدمتي فالخلق
لا يمكنهم أن يخرجوا عن حجاب الجهل ولا يتيسر لهم أن يعرفوا أسرار الحق فإنهم لا يحيطون بشيء من علمه إنه سبحانه وتعالى
حقق من علم الغيب وعجز الملائكة أن أظهر من البشر كمال العبودية ومن أشد ساكني السموات عبادة كمال الكفر لئلا يغتر
أحد بعلمه وليفوضوا معرفة الأشياء إلى حكمة الخالق ويزيلوا الاعتراض بالقلب واللسان عن مصنوعاته ومبدعاته
والله تعالى أعلم **قوله تعالى** وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس
أبى واستكبر وكان من الكافرين اعلم أن هذا هو النعمة الرابعة من النعم العامة على جميع البشر وهو أنه سبحانه وتعالى
جعل أبانا مسجود الملائكة وذلك لأن الله تعالى ذكر تخصيص آدم عليه السلام بالخلافة أولا ثم تخصيصه بالعلم الكثير
ثانيا ثم بلوغه في العلم إلى أن صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته في العلم ذكر الآن كونه مسجود الملائكة وههنا
مسائل **المسألة الأولى** الأمر بالسجود حصل قبل أن سوى الله تعالى خلق آدم عليه السلام بدليل قوله تعالى

إني خالق بشرا من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وظاهر هذه الآية يدل على أنه عليه السلام
كما صار حيا صار مسجود الملائكة لأن الفاء في قوله فقعوا له ساجدين للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الأسماء
ومناظرته مع الملائكة في ذلك حصل بعد أن صار مسجود الملائكة **المسألة الثانية** أجمع المسلمون على أن ذلك
السجود ليس سجود عبادة لأن سجود العبادة لغير الله كفر والأمر لا يرد بالكفر ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة أقوال
الأول ـــ أن ذلك السجود كان لله تعالى وآدم عليه السلام كان كالقبلة ومن الناس من طعن في هذا القول
من وجهين الأول ـــ أنه لا يقال صليت للقبلة بل يقال صليت إلى القبلة فلو كان آدم عليه السلام قبلة
لذلك السجود لوجب أن يقال فاسجدوا إلى آدم فلما لم يرد الأمر هكذا بل قيل اسجدوا لآدم علمنا أن آدم عليه السلام
لم يكن القبلة الثاني أن إبليس قال أرأيتك هذا الذي كرمت علي أي كونه مسجودا يدل على أنه أعظم حالا من الساجد
ولو كان قبلة لما حصلت هذه الدرجة بدليل أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان يصلي إلى الكعبة ولم يلزم أن تكون الكعبة
أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم والجواب عن الأول ـــ أنه كما يجوز أن يقال صليت للقبلة جاز أن يقال
صليت للقبلة والدليل عليه القرآن والشعر أما القرآن فقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن
الفجر والصلاة لله تعالى لا للدلوك فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال صليت للقبلة مع أن الصلاة تكون لله تعالى لا للقبلة وأما الشعر

فقول حسان بن ثابت

ما كنت أعرف أن الأمر منصرف ۞ عن هاشم ثم منها عن أبي حسن
أليس أول من صلى لقبلتكم ۞ وأعرف الناس بالقرآن والسنن

فقوله صلى لقبلتكم نص على المقصود والجواب ـــ عن الثاني أن إبليس شكا تكريمه وذلك التكريم لا نسلم
أنه حصل بمجرد تلك المسجودية بل لعله حصل بذلك مع أمور أخر فهذا ما في هذا القول الأول **أما القول الثاني**
فهو أن السجدة كانت لآدم عليه السلام تعظيما وتحية له كالسلام منهم عليه وقد كانت الأمم السالفة تفعل ذلك كما يحيي المسلمون
بعضهم بعضا بالسلام قال ـــ قتادة في قوله وخروا له سجدا كانت تحية الناس يومئذ سجود بعضهم لبعض وعن
صهيب أن معاذا رضي الله تعالى عنهما لما قدم من اليمن سجد للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا معاذ ما هذا فقال إن اليهود
تسجد لعظمائها وعلمائها ورأيت النصارى تسجد لقسيسيها وبطارقتها قلت ما هذا قالوا تحية الأنبياء فقال ـــ
عليه الصلاة والسلام كذبوا على أنبيائهم وعن الثوري عن سماك بن هانئ قال دخل الجاثليق على علي بن أبي طالب رضي الله
تعالى عنه فأراد أن يسجد له فقال له علي رضي الله تعالى عنه اسجد لله ولا تسجد لي فقال عليه الصلاة والسلام
لو أمرت أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها لعظم حقه عليها **القول الثالث** أن السجدة
في أصل اللغة هو الانقياد والخضوع قال ـــ الشاعر ۞ ترى الأكم فيها سجدا للحوافر ۞ أي تلك الجبال
الصغار كانت مذللة لحوافر الخيل ومنه قوله تعالى والنجم والشجر يسجدان واعلم أن القول الأول ضعيف لأن المقصود من
القصة شرح تعظيم آدم عليه السلام وجعله مجرد القبلة لا يفيد تعظيم حاله وأما القول الثالث فضعيف أيضا لأن
السجود لا شك أنه في عرف الشرع عبارة عن وضع الجبهة على الأرض فوجب أن يكون في أصل اللغة كذلك لأن الأصل
عدم التغيير فإن قيل السجود عبادة والعبادة لغير الله لا تجوز قلنا لا نسلم أنها عبادة بيانه أن الفعل قد يصير
بالمواضعة مفيدا كالقول يبين ذلك أن قيام أحدنا للغير يفيد من الإعظام ما يفيده القول وما ذاك إلا للعادة
وإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يكون في بعض الأوقات سقوط الإنسان على الأرض وإلصاقه الجبين بها مفيدا ضربا من
التعظيم وإن لم يكن ذلك عبادة وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يتعبد الله تعالى الملائكة بذلك إظهارا لرفعته وكرامته
المسألة الثالثة اختلفوا في أن إبليس هل كان من الملائكة قال بعض المتكلمين ولا سيما المعتزلة إنه
لم يكن منهم وقال كثير من الفقهاء إنه كان منهم واحتج الأولون بوجوه **أحدها** أنه كان من الجن فوجب أن لا يكون
من الملائكة إنما قلنا إنه كان من الجن لقوله تعالى في سورة الكهف إلا إبليس كان من الجن ففسق واعلم أن من الناس
من ظن أنه لما ثبت أنه كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لأن الجن جنس مخالف لذلك وهذا ضعيف لأن الجن مأخوذ
من الاجتنان وهو الستر ولهذا سمي الجنين جنينا لاجتنانه ومنه الجنة لكونها ساترة والجنة لكونها مستترة
بالأغصان ومنه الجنون لاستتار العقل فيه لما ثبت هذا والملائكة مستترون عن الأعين وجب إطلاق لفظ الجن
عليهم بحسب اللغة فثبت أن هذا القدر لا يفيد المقصود فنقول ـــ لما ثبت أن إبليس كان من الجن وجب

ان لا يكون من الملائكة لقوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك
انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن اكثرهم بهم مؤمنون وهذه الاية صريحة في الفرق بين الجن والملائكة
فان قيل لا نسلم انه كان من الجن اما قوله تعالى كان من الجن فلم لا يجوز ان يكون المراد كان من الجن على ما روي عن ابن مسعود
انه قال كان من الجن اي كان خازن الجنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون قوله من الجن اي صار من الجن كما ان قوله
وكان من الكافرين سلمنا ان ما ذكرتم يدل على انه من الجن فلم قلتم ان كونه من الجن ينافي كونه من الملائكة وما ذكرتم
من الاية فهو معارض باية اخرى وهي قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا وذلك ان قريشا قالت الملائكة
بنات الله فهذه الاية تدل على ان الملك يسمى جنا والجواب ـــــ لا يجوز ان يكون المراد من قوله كان من الجن
انه كان خازن الجنة لان قوله الا ابليس كان من الجن يشعر بتعليل تركه للسجود لكونه جنا ولا يمكن تعليل ترك السجود بكونه
خازنا للجنة فبطل ذلك قوله كان من الجن اي صار قلنا هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا عند الضرورة واما
قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا قلنا يحتمل ان بعض الكفار اثبت ذلك النسب في الجن كما اثبته في الملائكة
وايضا فقد بينا ان الملك يسمى جنا بحسب اصل اللغة لكن لفظ الجن بحسب العرف اختص بغيرهم كما ان لفظ الدابة
وان كان بحسب اللغة الاصلية يتناول كل ما يدب لكنه بحسب العرف اختص ببعض ما يدب فيحمل ان يكون هذه الاية على
اللغة الاصلية والاية التي ذكرناها على العرف الحادث **وثانيها** ان ابليس له ذرية والملائكة لا ذرية لها انما قلنا
ان ابليس له ذرية لقوله تعالى في صفته افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وهذا صريح في اثبات الذرية له واما
قلنا ان الملائكة لا ذرية لها لان الذرية انما تحصل من الذكر والانثى والملائكة لا انثى لها لقوله تعالى وجعلوا
الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون انكر على من حكم عليهم بالانوثة
واذا انتفت الانثى انتفى التوالد لا محالة فانتفت الذرية **وثالثها** ان الملائكة معصومون على ما تقدم بيانه
وان ابليس لم يكن كذلك فوجب ان لا يكون من الملائكة **ورابعها** ان ابليس مخلوق من النار لقوله تعالى حكاية عن ابليس
خلقتني من نار وايضا فلانه كان من الجن لقوله تعالى والجان خلقناه من قبل من نار السموم وقال خلق الانسان من صلصال
كالفخار وخلق الجان من مارج من نار واما ان الملائكة ليسوا مخلوقين من النار بل من النور فلما روى الزهري عن عروة
عن عائشة رضي الله تعالى عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال خلقت الملائكة من نور وخلقت الجان من مارج من نار
ولان من المشهور الذي لا يدفع ان الملائكة روحانيون فقيل انما سموا بذلك لانهم خلقوا من الريح او من الروح
وخامسها ان الملائكة رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ورسل الله معصومون لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل
رسالاته فلما لم يكن كذلك وجب ان لا يكون من الملائكة واحتج القائلون بكونه من الملائكة بامرين **الاول**
ان الله تعالى استثناه من الملائكة والاستثناء يفيد اخراج ما لولاه لدخل او يصح دخوله وذلك يوجب كونه من الملائكة
لا يقال الاستثناء المنقطع مشهور في كلام العرب قال ـــــ الله تعالى واذ قال ابراهيم لابيه وقومه انني
براء مما تعبدون الا الذي فطرني فانه سيهدين وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما وقال
لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما وقال لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وقال ـــــ
وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ وايضا فلانه كان جنيا واحدا بين الالوف من الملائكة فغلبوا عليه في قوله
فسجدوا ثم استثني هو منهم استثناء واحد منهم لانا نقول كل واحد من هذين الوجهين على خلاف الاصل وذلك
انما يصار اليه عند الضرورة والدلائل التي ذكرتموها في نفي كونه من الملائكة ليس فيها الا الاعتماد على العمومات
فلو جعلناه من الملائكة لزم تخصيص ما عولتم عليه من العمومات ولو قلنا انه ليس من الملائكة لزمنا حمل الاستثناء
على الاستثناء المنقطع ومعلوم ان تخصيص العمومات هو اكثر في كتاب الله من حمل الاستثناء على الاستثناء
المنقطع فكان قولنا اولى وايضا فالاستثناء مشتق من الصرف ومعنى الصرف انما يتحقق حيث لولا الصرف لدخل
والشيء لا يدخل في غير جنسه فيمتنع تحقق معنى الاستثناء فيه واما قوله انه جني واحد بين الملائكة فنقول ـــــ
انما يجوز اجراء حكم الكثير على القليل اذا كان ذلك القليل ساقط العبرة غير ملتفت اليه اما اذا كان معظم
الحديث لا يكون الا عن ذلك الواحد لم يجز اجراء حكم غيره عليه **الحجة الثانية** قالوا لو لم يكن ابليس من
الملائكة لما كان قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم متناولا له ولو لم يكن متناولا له لاستحال ان يكون تركه
للسجود اباء واستكبارا او معصية ولما استحق الذم والعقاب وحيث حصلت هذه الامور علمنا ان ذلك الخطاب

يتناوله

١٢٨

يتناوله ولن يتناوله ذلك الخطاب الا اذا كان من الملائكة لا يقال انه وان لم يكن من الملائكة الا انه نشأ معهم
وطالت مخالطته بهم والتصق بهم فلا جرم تناوله ذلك الخطاب وايضا فلم لا يجوز ان يقال انه وان لم يدخل في هذا
الامر ولكن الله تعالى امره بالسجود بلفظ اخر ما حكاه في القران بدليل قوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك لانا
نقول ـــــ اما الاول فجوابه ان المخالطة لا توجب ما ذكرتموه ولهذا قلنا في اصول الفقه ان خطاب
الذكور لا يتناول الاناث وبالعكس مع شدة المخالطة بين الصنفين وايضا فشدة المخالطة بين الملائكة وبين ابليس
لما لم يمنع اقتصار اللعن على ابليس فكيف يمنع اقتصار ذلك التكليف على الملائكة واما الثاني فجوابه ان ترتيب
الحكم على الوصف مشعر بالعلية فلما ذكر قوله ابى واستكبر عقيب قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم اشعر
هذا التعقيب بان هذا الاباء انما حصل بسبب مخالفة هذا الامر لا بسبب مخالفة امر اخر فهذا ما عندي
من الجانبين والله تعالى اعلم بحقائق الامور **المسألة الرابعة** اعلم ان جماعة من اصحابنا
يحتجون بامر الله تعالى للملائكة بسجود ادم عليه السلام على ان ادم كان افضل من الملائكة فرأينا ان نذكر ههنا هذه المسألة
فنقول ـــــ قال اكثر اهل السنة الانبياء افضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة افضل من الانبياء وهذا
القول اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني من المتكلمين منا وابي عبد الله الحليمي من فقهائنا ونحن نذكر مجمل الكلام من الجانبين
اما القائلون بان الملائكة افضل من البشر فقد احتجوا بامور احدها قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته الى قوله
يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاستدلال بهذه الاية من وجهين الاول ـــــ ليس المراد من هذه العندية
عندية المكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى بل عندية القرب والشرف ولما كانت هذه الاية واردة في
صفة الملائكة علمنا ان هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا لغيرهم ولقائل ان يقول انه تعالى اثبت هذه
العندية في الاخرة لاحاد المؤمنين وهو قوله تعالى في مقعد صدق عند مليك مقتدر واما في الدنيا فقال عليه الصلاة
والسلام حاكيا عنه سبحانه انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وهذا اكثر اشعارا بالتعظيم لان هذا الحديث دل على انه
سبحانه وتعالى عند هؤلاء المنكسرين قلوبهم وما احتجوا به من الاية يدل على ان الملائكة عند الله ولا شك ان كون الله عند
العبد ادخل في التعظيم من كون العبد عند الله تعالى الوجه ـــــ الثاني في الاستدلال بالاية ان الله تعالى احتج
بعدم استكبارهم على ان غيرهم وجب ان لا يستكبر ولو كان البشر افضل منهم لما تم هذا الاحتجاج فان السلطان
اذا اراد ان يقرر على وجوب طاعتهم له يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين حتى يتمردوا عن
طاعتي وبالجملة فمعلوم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالاقوى على الاضعف ولقائل ان يقول لا نزاع في ان الملائكة
اشد قوة وقدرة من البشر ويكفي في صحة الاستدلال على هذا القدر من التفاوت فانه تعالى يقول ان الملائكة مع
شدة قوتهم واستيلائهم على اجرام السموات والارض وامنهم من الهرم والمرض وطول اعمارهم لا يتركون العبودية
لحظة واحدة فالبشر مع نهاية ضعفهم ووقوعهم في اشنع الاحوال في المرض والهرم وانواع الافات اولى ان لا يتمردوا
فهذا القدر من التفاوت كاف في صحة الاستدلال ولا نزاع في حصول التفاوت في هذا المعنى انما النزاع في
الافضلية بمعنى كثرة الثواب فلم قلتم ان هذا الاستدلال لا يصح الا اذا كان الملك اكثر ثوابا من البشر ولا بد فيه
من دليل مع ان المتبادر الى الفهم هو الذي ذكرناه وثانيها قالوا ان عبادات الملائكة اشق من عبادات البشر فيكون اكثر
ثوابا من عبادات البشر انما قلنا انها اشق لوجوه **احدها** ان ميلهم الى التمرد اشد فيكون طاعتهم اشق انما قلنا
ان ميلهم الى التمرد اشد لان العبد السليم من الافات المستغني عن طلب الحاجات يكون اميل الى التمرد والابعاد من العبود
في الحاجات فانه يكون كالمضطر في الرجوع الى عبادة مولاه والالتجاء اليه ولهذا قال تعالى حتى اذا ركبوا في الفلك
دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون ومعلوم ان الملائكة سكان السموات وهي جنات
وبساتين ومواضع التنزه وهم امنون من المرض والفقر ثم انهم مع استكمال اسباب التنعم لهم ابدا منذ خلقوا
مشتغلون بالعبادة خاشعون وجلون مشفقون كانهم مسجونون لا يلتفتون الى نعيم الجنان واللذات
بل مقبلون على الطاعات موصوفون بالخوف الشديد والفزع العظيم وكانه لا يقدر احد من بني ادم يبقى كذلك
يوما واحدا فضلا عن تلك الاعصار المتطاولة ويؤكد ذلك قصة ادم عليه السلام فانه اطلق له في جميع مواضع الجنة
بقوله وكلا منها رغدا حيث شئتما ثم منع عن شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر وذلك يدل على ان طاعتهم
اشق من طاعة البشر **وثانيها** ان انتقال المكلف من نوع عبادة الى نوع اخر كالانتقال من بستان الى بستان له

انما الاقامة على نوع واحد فانها تورث المشقة والملالة ولهذا جعلت التصانيف مقسومة بالابواب والفصول
وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والاحزاب والاعشار والاخماس ثم ان الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد
لا يعدل عنه الى غيره على ما قال سبحانه وتعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال انا لنحن الصافون وانا
لنحن المسبحون واذا كان كذلك كانت عباداتهم في نهاية المشقة اذا ثبت ذلك وجب ان تكون عباداتهم افضل
لقوله صلى الله عليه وسلم افضل الاعمال احمزها اي اشقها وقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله تعالى عنها
انما اجرك على قدر نصبك والقياس ايضا يقتضي ذلك فان العبد كلما كان تحمله للمشاق لاجل رضى مولاه اكثر كان احق
بالتعظيم والتقديم وللقائل ان يقول على الوجهين هب ان مشقتهم اكثر فلم قلت يجب ان يكون ثوابهم اكثر وذلك
لانا نرى بعض الصوفية في زماننا هذا يتحملون في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما نقطع بان النبي صلى الله عليه
وسلم ما كان يتحمل بعض ذلك ثم انا نقطع بان النبي صلى الله عليه وسلم افضل منه ومن امثاله بل يحكى عن عباد الهند
وزهادهم انهم يتحملون من المتاعب في التواضع لله تعالى ما لم يحك عن احد مثله من الانبياء والاولياء مع انا نقطع بكفرهم
فعلمنا ان كثرة المشقة في العبادة لا تقتضي زيادة الثواب وتحقيقه هو ان كثرة الثواب لا تحصل الا بناء على الدواعي
والمقصود فلعل الفعل الواحد ياتي به مكلفان على السوا فيما يتعلق بالافعال الظاهرة ويستحق احدهما به ثوابا عظيما والاخر
لا يستحق به الا ثوابا قليلا لكان اخلاص احدهما اشق واكثر من اخلاص الثاني فاذا كثرة العبادات ومشقتها لا تقتضي التفاوت
في الفضل ثم نقول لا نسلم ان عبادات الملائكة اشق اما قوله في الوجه الاول السموات كالبساتين النزهة قلنا مسلم ولكن لم قلتم
بان الاتيان بالعبادة في المواضع الطيبة اشق من الاتيان بها في المواضع الردية اكثر ما في الباب ان يقال انه قد هيئ له اسباب
التنعم فامتناعه عنها مع تهيئتها له اشق ولكنه معارض بما ان اسباب البلاء مجتمعة على البشر انهم مع اجتماعها
عليهم يرضون بقضاء الله لا تمنعهم تلك المحن والافات عن الخضوع له والمواظبة على عبوديته وذلك ادخل في العبودية
ولذلك قال الحكيم والجنيد تطيب قلوبهم بالخدمة حال ما يجدون النعم والرفاهية ولا يصبر احد منهم حال المشقة
على الخدمة الا من كان في نهاية الاخلاص فما ذكروه بالعكس اولى اما قوله المواظبة على نوع واحد من العبادة شاقة
قلنا معارض بوجه واحد وهو انهم لما اعتادوا نوعا واحدا من العبادة صاروا كالمجبورين الذين لا يقدرون على خلافه
على ما قيل العادة طبيعة خامسة فيكون ذلك النوع في نهاية السهولة عليهم ولذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم نهى
عن الوصال في الصوم وقال افضل الصوم صوم داود عليه السلام وهو ان يصوم يوما ويفطر يوما
وثالثها قالوا عبادات الملائكة ادوم فكانت افضل بيان انها ادوم قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون
وعلى هذا لو كانت اعمارهم مساوية لاعمار البشر لكانت طاعاتهم ادوم واكثر فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر الى عمر الملائكة
على ما تقدم بيانه في باب صفات الملائكة وعلى هذه الاية سؤال روي في شعب الايمان عن عبد الله بن الحرث بن نوفل قال
قلت لكعب ارايت قول الله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم قال جاعل الملائكة رسلا افلا يكون الرسالة
مانعة لهم عن هذا التسبيح وايضا قال اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين فكيف يكونون مشتغلين
باللعن حال اشتغالهم بالتسبيح اجاب كعب الاحبار فقال التسبيح لهم كالتنفس لنا فكما ان اشتغالنا بالتنفس
لا يمنعنا من الكلام فكذلك اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم من سائر الاعمال واقول للقائل ان يقول الاشتغال بالتنفس
انما لم يمنع من الكلام لانه من غير الالة فاجتماعهما في الالة الواحدة محال والجواب واي استبعاد في ان يخلق الله
لهم السنة كثيرة يسبحون الله ببعضها ويلعنون اعداء الله بالبعض الاخر والجواب الثاني اللعن هو الطرد والتبعيد
والتسبيح هو الخوض في ثناء الله تعالى ولا شك ان ثناء الله يستلزم تبعيد من اعتقد في الله ما لا ينبغي فكان ذلك اللعن من
لوازمه الثالث قوله لا يفترون معناه انهم لا يفترون عن العزم على ادائه في اوقاته اللائقة كما يقال ان فلانا مواظب
على الجماعات لا يفتر عنها لا يراد به انه ابدا مشتغل بها بل يراد انه مواظب على العزم على ادائها في اوقاتها واذا ثبت
ان عباداتهم ادوم وجب ان يكون افضل اما اولا فلان الادوم اشق فيكون افضل على ما سبق تقريره في الحجة الثانية
واما ثانيا فلقوله عليه الصلاة والسلام افضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة صلوات الله عليهم اطول
العباد عمرا واحسنهم عملا فوجب ان يكونوا افضل العباد ولانه عليه الصلاة والسلام قال الشيخ في قومه كالنبي في امته
وهذا يقتضي ان يكونوا في البشر كالنبي في الامة وذلك يوجب فضلهم على البشر وللقائل ان يقول ان نوحا ولقمان
والخضر عليهم السلام كانوا اطول عمرا من محمد صلى الله عليه وسلم فوجب ان يكونوا افضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك

باطل بالاتفاق

باطل بالاتفاق فبطل ما قالوه وقد وجد في الامة من هو اطول عمرا واشد اجتهادا من النبي صلى الله عليه وسلم وهو منه
ابعد في الدرجة من العرش الى ما تحت الثرى والتحقيق فيه ما بيناه ان كثرة الثواب انما تحصل لامور ترجع الى الدواعي
والمقصود فيجوز ان تكون الطاعة القليلة تقع من الانسان على وجه يستحق ثوابا كثيرا والطاعات الكثيرة تقع على وجه
لا يستحق بها الا ثوابا قليلا **ورابعها** انهم اسبق السابقين الى كل العبادات لا خصلة من خصال الدين الا
وهم ائمة متقدمون فيها وهم المبتدئون العامرون لطرق الدين والسبقة في العبادة جهة تفضيل وتعظيم اما اولا
فبالاجماع واما ثانيا فلقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون واما ثالثا فلقوله صلى الله عليه وسلم
من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة فهذا يقتضي ان يكون قد حصل للملائكة من الثواب
كلما حصل للانبياء مع زيادة الثواب التي استحقوها بافعالهم التي اتوا بها قبل خلق البشر وللقائل ان يقول
وهذا يقتضي ان يكون ادم عليه السلام افضل من محمد صلى الله عليه وسلم لانه اول من سن عبادة الله تعالى من البشر
واول من سن دعوة الكفار الى الله تعالى ولما كان ذلك باطلا بالاجماع بطل ما ذكروه والتحقيق فيه ما قدمنا ان
كثرة الثواب تكون بامور ترجع الى النية فيجوز ان تكون نية المتاخر اصفى فيستحق من الثواب اكثر ما يستحقه المتقدم
وخامسها ان الملائكة رسل الى الانبياء والرسول افضل من الامة فالملائكة افضل من الانبياء اما ان الملائكة
رسل الى الانبياء فلقوله تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك واما ان الرسول
افضل من الامة فبالقياس على ان الانبياء من البشر وهم افضل من اممهم فكذا ههنا فان قيل الفرق ان السلطان
اذا ارسل واحدا الى جمع عظيم ليكون حاكما فيهم ومتوليا لامورهم فذلك الرسول يكون اشرف من ذلك الجمع اما اذا
ارسل واحدا الى واحد فقد لا يكون الرسول افضل من المرسل اليه كما اذا ارسل واحدا من عبيده الى الوزير في مهم فانه
لا يلزم ان يكون ذلك العبد اشرف من الوزير قلنا لكن جبريل عليه السلام مبعوث الى كافة الانبياء والرسل من البشر
فلزم على هذا القانون الذي ذكره السائل ان يكون جبريل عليه السلام افضل منهم واعلم ان هذه الحجة يمكن تقريرها على وجه
اخر وهو ان الملائكة رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ثم لا يخلو الحال من احد امرين اما ان يكون الملك رسولا الى
ملك اخر او الى واحد من الانبياء الذين هم من البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وامته رسل واما الرسول
البشري فهو رسول لكن امته ليسوا برسل والرسول الذي كل امته رسل افضل من الرسول الذي لا يكون كذلك
فثبت فضل الملك على البشر من هذه الجهة لان ابرهيم صلوات الله عليه كان رسولا الى لوط عليه السلام فكان افضل
وموسى كان رسولا الى الانبياء الذين كانوا في عصره فكان افضل منهم فكذا ههنا وللقائل ان يقول الملك
اذا ارسل رسولا الى بعض النواحي فقد يكون ذلك لانه جعل ذلك الرئيس حاكما عليهم ومتوليا لامورهم ومتصرفا في
اموالهم وقد يكون لانه بعثه اليهم ليخبرهم عن بعض الامور مع انه لا يجعله حاكما عليهم ومتوليا لامورهم كالرئيس
في القسم الاول يجب ان يكون افضل من المرؤوس اما في القسم الثاني فظاهر انه لا يجب ان يكون افضل من المرؤوس فالانبياء
المبعوثون الى اممهم من القسم الاول فلا جرم كانوا افضل من الامم فلم قلتم ان بعثة الملائكة الى الانبياء من القسم الاول
حتى يلزم ان يكونوا افضل من الانبياء والله تعالى اعلم **وسادسها** الملائكة اتقى من البشر فوجب ان يكونوا افضل من
البشر اما انهم اتقى فلانهم مبرؤون عن الزلات وعن الميل اليها لان خوفهم دائم واشفاقهم دائم لقوله تعالى يخافون
ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله وهم من خشيته مشفقون والخوف والاشفاق ينافيان العزم
على المعصية واما الانبياء عليهم السلام فهم مع انهم افضل البشر ما خلا واحد منهم عن نوع زلة وقال عليه الصلاة
والسلام ما منا احد الا عصى او هم بمعصية غير يحيى بن زكريا فثبت ان تقوى الملائكة اشد فوجب ان يكونوا افضل
من البشر لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم فان قيل قوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم خطاب مع الادميين
لا الانبيا والملائكة وايضا فالتقوى مشتق من الوقاية ولا شهوة في حق الملائكة فيستحيل تحقق التقوى في حقهم والجواب
عن الاول ان ترتب الكرامة على التقوى يدل على ان الكرامة معللة بالتقوى فحيث كانت التقوى اكثر كانت الكرامة
اكثر وعن الثاني لا نسلم عدم الشهوة في حقهم بل لا شهوة لهم لا الى الاكل ولا الى المباشرة لكن لا يلزم من عدم شهوة
معينة عدم مطلق الشهوة بل لهم شهوة التقدم والترفع ولهذا قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم وللقائل ان يقول
الحديث الذي ذكرتم يدل على ان يحيى عليه السلام كان اتقى من سائر الانبياء فوجب ان يكون افضل من محمد صلى الله عليه وسلم

وذلك باطل بالإجماع فعلمنا أنه لا يلزم من زيادة التقوى زيادة الفضل وتحقيقه ما قدمنا أن من المحتمل أن يكون إنسان لم يصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما استحق به مائة جزء من الثواب وإنسان آخر صدر عنه معصية ثم أتى بطاعة استحق بها ألف جزء من الثواب فيقابل مائة جزء من الثواب بمائة جزء من العقاب فبقي له تسع مائة جزء من الثواب فهذا الإنسان مع صدور المعصية عنه يكون أفضل من الإنسان الذي لم يصدر المعصية عنه قط وأيضا فلا نسلم أن تقوى الملائكة أشد وذلك لأن التقوى مشتق من الوقاية والمقتضي للمعصية في حق بني آدم أكثر فكان تقوى المتقين منهم أكثر قوله الملائكة لهم شهوة الرياسة قلنا هذا الأمر وذلك لأن هذه الشهوة حاصلة للبشر أيضا وقد حصلت لهم أنواع أخر من الشهوات وهي شهوة الوطء والفرج وإذا كان كذلك كانت الشهوات الصارفة عن الطاعات أكثر في بني آدم فوجب أن يكون تقوى المتقين منهم أشد

وسابعها قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وجه الاستدلال أن قوله ولا الملائكة المقربون خرج مخرج التأكيد للأول ومثل هذا التأكيد إنما يكون بذكر الأفضل يقال هذه الخشبة لا يقدر على حملها العشرة ولا المائة ولا يقال لا يقدر على حملها العشرة ولا الواحد ويقال هذا العالم لا يستنكف من خدمته الوزير ولا الملك ولا يقال لا يستنكف من خدمته الوزير ولا البواب وللقائل أن يقول هذه الآية إن دلت فإنما تدل على فضل الملائكة المقربين على المسيح لكن لا يلزم فضل الملائكة المقربين على من هو أفضل من المسيح وهو محمد وإبرهيم وموسى صلوات الله عليهم أجمعين وبالجملة فلو ثبت لهم أن المسيح أفضل من كل الأنبياء كان مقصودهم حاصلا فأما بعد أن يعمموا الدلالة على ذلك فلا يحصل مقصودهم لا سيما وقد أجمع المسلمون على أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من المسيح عليه السلام وما رأينا أحدا من المسلمين قطع بفضل المسيح على إبرهيم وموسى عليهم الصلاة والسلام ثم نقول قوله ولا الملائكة المقربون ليس فيه إلا واو العطف والواو للجمع المطلق فيدل على أن المسيح لا يستنكف والملائكة لا يستنكفون فأما أن يدل على أن الملائكة أفضل من المسيح فلا وأما الأمثلة التي ذكروها فنقول المثال لا يكفي في إثبات الدعوى الكلية ثم إن ذلك المثال معارض بأمثلة أخرى وهو قوله ما أعانني على هذا الأمر زيد ولا عمرو وهذا لا يفيد كون عمرو أفضل من زيد وكذا قوله تعالى ولا الهدي ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام ولما اختلفت الأمثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق أنه إذا قال هذه الخشبة لا يقدر على حملها الواحد ولا العشرة فنحن نعلم أن العشرة أقوى من الواحد فلا جرم عرفنا أن الغرض من ذكر الثاني المبالغة فهذه المبالغة إنما عرفناها بهذا الطريق لا من مجرد اللفظ فههنا في الآية إنما يمكننا أن نعرف أن المراد من قوله ولا الملائكة المقربون بيان المبالغة لو عرفنا قبل ذلك أن الملائكة المقربين أفضل من المسيح وحينئذ يتوقف صحة الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب قبل هذا الدليل ويتوقف ثبوت المطلوب على دلالة هذه الآية عليه فيلزم الدور وأنه باطل سلمنا أنه يفيد التفاوت لكنه يفيد التفاوت في كل الدرجات أو في درجة واحدة ع م أنه إذا قيل هذا العالم لا يستنكف من خدمته القاضي ولا السلطان فهذا لا يفيد إلا أن السلطان أكمل من القاضي في بعض الأمور وهو القوة والقدرة والاستيلاء والسلطان ولا يدل على كونه أفضل من القاضي في العلم والزهد والخضوع لله تعالى إذا ثبت هذا فنحن نقول بموجبه وذلك لأن الملك أفضل من البشر في القدرة والبطش فإن جبريل عليه السلام قلع مدائن لوط والبشر لا يقدرون على شيء من ذلك فلم قلتم إن الملك أفضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخضوع والعبودية وتمام التحقيق فيه أن الفضل المختلف فيه في هذه المسألة وهو كثرة الثواب وكثرة الثواب لا تحصل إلا بالعبودية والعبودية عبارة عن نهاية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفا بنهاية التواضع لله تعالى لا يناسب الاستنكاف من عبودية الله ولا يلائمها البتة بل يناقضها وينافيها وإذا كان هذا الكلام ظاهرا جليا كان حمل كلام الله تعالى عليه مخرجا له من الفائدة أما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والاستيلاء العظيم فإنه مناسب للتمرد وترك العبودية فالنصارى لما شاهدوا من المسيح عليه السلام إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص أخرجوه من العبودية بسبب هذا القدر من القدرة فقال الله تعالى إن عيسى لا يستنكف بسبب هذا القدر من القدرة عن عبوديتي بل ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القدرة والقوة والبطش والاستيلاء على عالم السموات والأرض وعلى هذا الوجه ينتظم وجه دلالة الآية على أن الملك أفضل من البشر في الشدة والبطش لكنها لا تدل البتة على أنه أفضل من البشر في كثرة الثواب أو نقول إنهم إنما ادعوا الإلهية لأنه حصل من غير أب فقيل لهم الملك حصل لا من أب

ولا من أم فكانوا أعجب من عيسى في ذلك مع أنهم لا يستنكفون عن العبودية فإن قيل في الآية ما يدل على أن المراد وقوع التفاوت بين المسيح والملائكة من العبودية لا في القدرة والبطش وذلك لأنه تعالى وصفهم بكونهم مقربين والقرب من الله تعالى لا يكون بالمكان والجهة بل بالدرجة والمنزلة فلما وصفهم ههنا بكونهم مقربين علمنا أن المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح في درجات الفضل لا في الشدة والبطش قلنا إن كان مقصودك من هذا السؤال أنه تعالى وصف الملائكة بكونهم مقربين فوجب أن لا يكون المسيح كذلك فهذا باطل لأن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفيه عما عداه وإن كان مقصودك أنه تعالى لما وصفهم بكونهم مقربين وجب أن يكون التفاوت واقعا في ذلك فهذا باطل أيضا لاحتمال أن يكون المسيح والمقربون مع اشتراكهم في صفة القرب في الطاعة يتباينون بأمور أخر فيكون المراد بيان التفاوت في تلك الأمور

سؤال آخر وهو أنا نقول بموجب الآية فنسلم أن عيسى عليه السلام دون مجموع الملائكة في الفضل فلم قلتم إنه دون كل واحد من الملائكة في الفضل **سؤال** آخر لعله تعالى إنما ذكر هذا الخطاب مع أقوام اعتقدوا أن الملك أفضل من البشر فأورد الكلام على حسب معتقدهم كما في قوله تعالى وهو أهون عليه

وثامنها قوله تعالى حكاية عن إبليس ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين ولو لم يكن متقررا عند آدم وحواء عليهما السلام أن الملك أفضل من البشر لم يقدر إبليس أن يغرهما بذلك ولا كان آدم وحواء عليهما السلام يغتران بذلك وللقائل أن يقول هذا قول إبليس فلا يكون حجة ولا يقال إن آدم عليه السلام اعتقد صحة ذلك وإلا لما اغتر واعتقاد آدم حجة لأنا نقول لعل آدم عليه السلام أخطأ في ذلك إما لأن الزلة جائزة على الأنبياء صلوات الله عليهم أو لأنه ما كان نبيا في ذلك الوقت وأيضا هب أنه حجة لكن آدم عليه السلام لم يكن قبل الزلة نبيا فلم يلزم من فضل الملك عليه في ذلك الوقت فضل الملك عليه حال ما صار نبيا وأيضا هب أن الآية تدل على أن الملك أفضل من البشر في بعض الأمور المرغوبة فلم قلت إنها تدل على فضل الملك على البشر في باب الثواب وذلك لأنه لا نزاع أن الملك أفضل من البشر في القوة والقدرة وفي باب الحسن والجمال وفي باب الصفاء والنقاء عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيبات فإن الملائكة خلقوا من الأنوار وآدم مخلوق من التراب فلعل آدم عليه السلام وإن كان أفضل منهم في كثرة الثواب إلا أنه رغب في أن يكون مساويا لهم في تلك الأمور التي عددناها فكان التقدير حاصلا من هذا الوجه وأيضا قوله إلا أن تكونا ملكين يحتمل أن يكون المراد إلا أن تنقلبا ملكين فحينئذ يصح الاستدلال لكن ويحتمل أن يكون المراد أن النهي مختص بالملائكة والخالدين دونكما وهذا كما يقول أحدنا لغيره ما نهيت أنت عن كذا إلا أن يكون فلانا ويكون المعنى أن المنهي هو فلان دونك ولو يريد إلا أن ينقلب فيصير فلانا ولما كان غرض إبليس إيقاع الشبهة لهما فمن أوكد الشبهة إيهام أنهما لم ينهيا وإنما المنهي غيرهما وأيضا فهب أن الآية تدل على أن الملك أفضل من آدم فلم قلت إنها تدل على أن الملك أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لأن المسلمين أجمعوا على أن محمدا أفضل من آدم صلوات الله عليهما ولا يلزم من كون الملك أفضل من المفضول كونه أفضل من الأفضل

وتاسعها قوله تعالى قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك وللقائل أن يقول يحتمل أن يكون المراد ولا أقول لكم إني ملك في كثرة العلوم وشدة القدرة والذي يدل على صحة الاحتمال وجوه **الأول** وهو أن الكفار طالبوه بالأمور العظيمة نحو صعود السماء ونقل الجبال وإحضار الأموال العظيمة وهذه الأمور لا يمكن تحصيلها إلا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة **والثاني** قوله تعالى قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب فهذا يدل على اعترافه أنه غير قادر على كل المقدورات وقوله ولا أعلم الغيب يدل على اعترافه بأنه غير عالم بكل المعلومات فكذلك لا أدعي قدرة مثل قدرة الملك ولا علما مثل علومهم **والثالث** قوله ولا أقول لكم إني ملك لم يرد به نفي الصورة لأنه لا يفيد الغرض وإنما نفى أن يكون له مثل ما لهم من الصفات وهذا يكفي في صدقه أن لا يكون له مثل ما لهم وأن لا يكون صفاته متساوية لصفاتهم من كل الوجوه ولا دلالة فيه على وقوع التفاوت في كل الصفات فإن عدم الاستواء في الكل غير وحصول الاختلاف في الكل غير

وعاشرها قوله تعالى ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المراد وقوع التشبيه في الصورة والجمال قلنا الأولى أن يقع هذا التشبيه واقعا في السيرة لا في الصورة فلأنه قال إن هذا إلا ملك كريم فتشبيهه بالملك الكريم إنما يكون بما يتبين به المرضية لا بمجرد الصورة فثبت أن المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي الشر من الشهوة والحرص على طلب المشتهى وإثبات ضد ذلك وهي حالة الملك وهي غض البصر وقمع النفس عن الميل إلى المحرمات فدلت هذه الآية على إجماع العقلاء من الرجال والنساء والمؤمن والكافر على اختصاص الملائكة بدرجة فائقة على درجات البشر

ولقايل ان يقول ان قول المراة فذلكن الذي لمتنني فيه كالصريح في ان مراد النسا بقولهن ان هذا الا ملك
كريم تعظيم حال يوسف في الحسن والجمال لا في السيرة لان ظهور عذرها في شدة عشقها انما يحصل بسبب فرط يوسف في
الجمال لا بسبب فرط زهده وورعه فان ذلك لا يناسب شدة عشقها له سلمنا ان المراد تشبيه يوسف بالملك في الاعراض
عن المشتهيات فلم قلت يجب ان يكون يوسف اقل ثوابا من الملايكة وذلك لانه لا نزاع في ان عدم التفات البشر الى المطاعم
والمناكح اقل من عدم التفات الملايكة الى هذه الاشيا لكن لم قلتم ان ذلك يوجب المزية في الفضل بمعنى كثرة الثواب
فان تمسكوا بان كل من كان اقل معصية يوجب ان يكون افضل فقد سبق الكلام عليه **الحجة الحادية عشر**
قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ومخلوقات الله تعالى اما المكلفون او من عداهم ولا شك ان المكلفين
افضل من غيرهم اما المكلفون فهم اربعة انواع الملايكة والانس والجن والشياطين ولا شك ان الانس افضل
من الجن والشياطين فلو كان افضل من الملك ايضا لزم حينيذ ان يكون البشر افضل من جميع المخلوقات وحينيذ لا يبقى
لقوله وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فايدة بل كان ينبغي ان يقال وفضلناهم على جميع من خلقنا تفضيلا
ولما لم يقل كذلك علمنا ان الملك افضل من البشر ولقايل ان يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطاب
لان التصريح بانه افضل من كثير المخلوقات لا يدل على انه ليس افضل من الباقي الا بواسطة دليل الخطاب وايضا فهب
ان جنس الملايكة افضل من جنس بني ادم ولكن لا يلزم من كون احد المجموعين افضل من المجموع الثاني ان يكون كل واحد من
افراد المجموع الاول افضل من افراد المجموع الثاني فاما اذا قدرنا عشرة من العبيد الواحد منهم يسوى ماية دينار وعشرة
اخرى يحصل فيهم عبد يسوى مايتي دينار والتسعة الباقية يسوى كل واحد منهم دينارا فالمجموع الاول افضل من المجموع
الثاني الا انه حصل في المجموع الثاني واحد هو افضل من كل واحد واحد من احاد المجموع الاول ولذا ههنا وايضا فقوله
وفضلناهم يجوز ان يكون المراد به وفضلناهم في الكرامة التي ذكرها في اول الاية وهي قوله ولقد كرمنا بني ادم ويكون المراد
من الكرامة حسن الصورة ومزيد الذكا والقدرة على الاعمال العجيبة والمبالغة في النظافة والطهارة واذا كان
كذلك فنحن نسلم ان الملك ازيد من البشر في هذه الامور ولكن لم قلتم ان الملك اكثر ثوابا من البشر وايضا فقوله تعالى
خلق السموات بغير عمد ترونها لا يقتضي ان يكون هناك عمد غير مرئية وكذلك قوله تعالى ومن يدع مع الله الها اخر
لا برهان له به لا يقتضي ان يكون هناك اله اخر له به برهان فكذا ههنا **الحجة الثانية عشر** الانبيا
صلوات الله عليهم ما استغفروا لاحد الا بدوا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المومنين قال
ادم عليه السلام قالا ربنا ظلمنا انفسنا وقال نوح رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مومنا وقال ابرهيم رب اغفر لي
ولوالدي وقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين وقال موسى رب اغفر لي ولاخي وقال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم
واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات وقال ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر اما الملايكة فانهم لم
يستغفروا لانفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمومنين من البشر يدل عليه قوله تعالى فاغفر للذين تابوا واتبعوا
سبيلك وقهم عذاب الجحيم وقال ويستغفرون للذين امنوا ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدوا في ذلك
بانفسهم لان دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير وقال عليه الصلاة والسلام ابدا
بنفسك ثم بمن تعول وهذا يدل على ان الملك افضل من البشر ولقايل ان يقول هذا الوجه لا يدل على ان الملايكة لم يصدر
عنهم الزلة البتة وان البشر قد صدرت الزلات عنهم لكنا بينا فيما تقدم ان التفاوت في ذلك لا يوجب التفاوت في
الفضيلة ومن الناس من قال ان استغفارهم للبشر كالعذر عما طعنوا فيهم بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها
الحجة الثالثة عشر قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين هذا عام في جميع المكلفين من بني ادم فيدخل فيه
الانبيا وغيرهم وهذا يقتضي كونهم افضل من البشر لوجهين الاول انه تعالى جعلهم حفظة لبني ادم والحافظ
للمكلف من المعصية لا بد ان يكون ابعد عن الخطا والزلل من المحفوظ وذلك يقتضي كونهم ابعد عن المعاصي واقرب الى
الطاعات من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل الثاني انه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وعليهم في
المعاصي وذلك يقتضي ان يكون قولهم اولى بالقبول من قول البشر ولو كان البشر اعظم حالا منهم لكان الامر بالعكس ولقايل
ان يقول اما قوله الحافظ يجب ان يكون اكرم من المحفوظ فهذا بعيد فان الملك قد يوكل بعض عبيده على عبيده وعلى ولده
ولا يلزم ان يكون الحافظ اشرف من المحفوظ هناك اما قوله جعل شهادتهم نافذة على البشر فضعيف لان الشاهد قد يكون
ادون حالا من المشهود عليه **الحجة الرابعة عشر** قوله تعالى يوم يقوم الروح والملايكة صفا لا يتكلمون الا من

اذن له

اذن له الرحمن وقال صوابا والمقصود من ذكر احوالهم المبالغة في شرح عظمة الله تعالى وجلاله ولو كان في الخلق طايفة
قيامهم وتضرعهم اقوى في الانبا عن عظمة الله وكبريايه من قيامهم لكان ذكرهم اولى في هذا المقام ثم كما انه سبحانه
وتعالى بين عظمة ذاته في الاخرة بذكر الملايكة فكذا بين عظمته في الدنيا بذكر الملايكة وهو قوله تعالى وترى
الملايكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ولقايل ان يقول كل ذلك يدل على انهم ازيد حالا من البشر في بعض الامور
فلم لا يجوز ان يكون تلك الحالة هي قوتهم وشدتهم وبطشهم وهذا كما يقال ان السلطان لما جلس وقف حول سريره
ملوك اطراف العالم خاضعين خاشعين فان عظمة السلطان انما تشرح بذلك ثم هذا لا يدل على انهم اكرم عند السلطان
من ولده فكذا ههنا **الحجة الخامسة عشر** قوله تعالى والمومنون كل امن بالله وملايكته وكتبه ورسله
فبين تعالى انه لا بد في صحة الايمان من الايمان بهذه الاشيا ثم بدا بنفسه وثنى بملايكته وثلث بالكتب وربع بالرسل وكذا
في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملايكة واولوا العلم وقال ان الله وملايكته يصلون على النبي والتقديم في الذكر
يدل على التقديم في الدرجة ويدل عليه ان تقديم الادون على الاشرف في الذكر قبيح عرفا فوجب ان يكون قبيحا شرعا
اما انه قبيح عرفا فلان الشاعر قال • كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا •
قال عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لو قدمت الاسلام لاجزتك ولانهم لما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله عليه
وسلم وبين المشركين وقع التنازع في تقديم الاسم وكذا في كتاب الصلح بين علي رضي الله تعالى عنه وبين معاوية وهذا يدل على
ان التقديم في الذكر يدل على مزيد الشرف واذا ثبت انه في العرف كذلك وجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله صلى الله
عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فثبت ان تقديم الملايكة على الرسل في الذكر يدل على تقدمهم في
الفضل ولقايل ان يقول هذه الحجة ضعيفة لان الاعتماد ان كان على الواو فالواو لا يفيد الترتيب وان كان على التقديم في
الذكر فينتقض بتقدم سورة تبت على سورة قل هو الله احد **الحجة السادسة عشر** قوله تعالى ان الله وملايكته
يصلون على النبي جعل صلوات الملايكة كالتشريف للنبي صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على كون الملايكة اشرف من النبي
ولقايل ان يقول هذا ينتقض بقوله يا ايها الذين امنوا صلوا عليه فامر المومنين بالصلاة على النبي ولم يلزم كون المومنين
افضل من النبي فكذا في الملايكة **الحجة السابعة عشر** ان نتكلم في جبريل وفي محمد صلى الله عليهما وسلم فنقول
ان جبريل عليه السلام افضل من محمد صلى الله عليه وسلم والدليل عليه قوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش
مكين مطاع ثم امين وما صاحبكم بمجنون وصف الله تعالى جبريل عليه السلام بستة من صفات الكمال **احدها** كونه
رسولا لله تعالى **وثانيها** كونه كريما على الله تعالى **وثالثها** كونه ذا قوة عند الله وقوته عند الله لا تكون الا قوته على الطاعات
بحيث لا يقوى عليها غيره **ورابعها** كونه مكينا عند الله تعالى **وخامسها** كونه مطاعا في عالم السموات **وسادسها** كونه
امينا في كل الطاعات مبرا عن انواع الخيانات ثم انه سبحانه وتعالى بعد ان وصف جبريل صلى الله عليه وسلم بهذه
الصفات العالية وصف محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله وما صاحبكم بمجنون ولو كان محمد صلى الله عليه وسلم مساويا
لجبريل عليه السلام في صفات الفضل او مقاربا له لكان وصف محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الصفة بعد وصف جبريل
عليه السلام بتلك الصفات غضا عن منصب محمد صلى الله عليه وسلم وتحقيرا لشانه وابطالا لحقه وذلك غير جايز
على الله تعالى فدلت هذه الاية على انه ليس لمحمد صلى الله عليه وسلم عند الله تعالى من المنزلة الا مقدار ان يقال ليس بمجنون وذلك
يدل على انه لا نسبة بين جبريل ومحمد صلى الله عليه وسلم في الفضل والدرجة فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله انه لقول
رسول كريم صفة لمحمد صلى الله عليه وسلم لا لجبريل عليه السلام قلنا لان قوله ولقد راه بالافق المبين يبطل ذلك ولقايل
ان يقول انا توافقنا جميعا على انه قد كان لمحمد صلى الله عليه وسلم فضايل اخر سوى كونه ليس بمجنون وان الله تعالى ما ذكر
شيا من تلك الفضايل في هذا الموضع فاذا عدم ذكر الله تعالى تلك الفضايل ههنا لا يدل على عدمها بالاجماع واذا ثبت
ان لمحمد صلى الله عليه وسلم فضايل سوى الامور المذكورة ههنا فلم لا يجوز ان يقال ان محمدا صلى الله عليه وسلم بسبب تلك الفضايل
التي هي غير مذكورة ههنا يكون افضل من جبريل عليه السلام فانه سبحانه وتعالى لما وصف جبريل عليه السلام ههنا بهذه الصفات
الستة وصف محمدا صلى الله عليه وسلم ايضا بصفات ثمانية وهي قوله انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله
باذنه وسراجا منيرا وبشر المومنين فالوصف الاول كونه نبيا والثاني كونه رسولا والثالث كونه شاهدا والرابع
كونه مبشرا والخامس كونه نذيرا والسادس كونه داعيا الى الله باذنه والسابع كونه سراجا والثامن كونه منيرا
وبالجملة فافراد احد الشخصين بالوصف لا يدل البتة على انتفا تلك الاوصاف عن الثاني **الحجة الثامنة عشر**

الملك اعلم من البشر والاعلم افضل فالملك افضل انما قلنا ان الملك اعلم لان جبريل عليه السلام كان معلما لمحمد صلى الله عليه وسلم بدليل قوله علمه شديد القوى والمعلم لا بد ان يكون اعلم من المتعلم وايضا فالعلوم قسمان **احدهما** العلوم التي يتوصل اليها بالعقول كالعلم بذات الله تعالى وصفاته فلا يجوز وقوع التقصير فيها لجبريل ولا لمحمد عليهما الصلاة والسلام لان التقصير في ذلك جهل وهو قادح في معرفة الله تعالى واما العلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجايب والعلم باحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار واطباق السموات واصناف الملايكة وانواع الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار فلا شك ان جبريل عليه السلام اعرف بها لانه اطول عمرا واكثر مشاهدة لها فكان علمه بها اكثر واتم واما العلوم التي لا يتوصل اليها الا بالوحي فهي لم تحصل لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا لساير الانبياء الا من جبريل عليه السلام فيستحيل ان يكون لمحمد فضل فيها على جبريل واما جبريل فهو كان الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الانبياء فكان عالما بكل الشرايع الماضية والحاضرة وهو ايضا عالم بشرايع الملايكة وتكاليفهم ومحمد صلى الله عليه وسلم ما كان عالما بذلك فثبت ان جبريل عليه السلام كان اكثر علما من محمد صلى الله عليه وسلم واذا ثبت هذا وجب ان يكون افضل منه لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولقايل ان يقول لا نسلم انهم اعلم من البشر والدليل عليه انهم اعترفوا بان ادم عليه السلام اكثر علما منهم بدليل قوله يا ادم انبيهم باسمايهم ثم ان سلمنا مزيد علمهم ولكن لا يقتضي كثرة الثواب فانا نرى الرجل المبتدع محيطا بكثير من دقايق العلم ولا يستحق شيا من الثواب فضلا عن ان يكون ثوابه اكثر وسببه ما نبهنا مرارا عليه ان كثرة الثواب انما يحصل بسبب الاخلاص في الافعال ولم يعلم ان اخلاص الملايكة اكثر **الحجة التاسعة عشر** قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم فهذه الاية دالة على انهم بلغوا في الورع وعلو الدرجة الى انهم لو خالفوا امر الله تعالى لما خالفوا الا بادعا الالهية لا بشي اخر من متابعة الشهوات وذلك يدل على نهاية جلالتهم ولقايل ان يقول ـــــ لا خلاف في جلالتهم اما قوله انهم بلغوا في الورع وعلو الدرجة الى حيث لو خالفوا امر الله تعالى لما خالفوه الا في ادعا الالهية فهذا مسلم وذلك لان علومهم كثيرة وقواهم شديدة وهم مبرؤون عن شهوة البطن والفرج ومن كان كذلك فلو خالف امر الله لم يخالف الا في المعنى الذي ذكرناه لكن لم قلتم ان ذلك يدل على انهم اكثر ثوابا من البشر فان محل الخلاف ليس الا ذلك **الحجة العشرون** قوله صلى الله عليه وسلم رواية عن الله عز وجل واذا ذكرني عبدي في ملا ذكرته في ملا خير من ملايه وهذا يدل على ان الملا الاعلا اشرف ولقايل ان يقول هذا خبر واحد وايضا فهذا يدل على ان ملا الملايكة افضل من ملا البشر وملا البشر عبارة عن العوام لا عن الانبيا عليهم السلام فلا يلزم من كون الملك افضل من عامة البشر كونهم افضل من الانبياء عليهم السلام هذا اخر الكلام في الدلايل النقلية والله تعالى اعلم

واعلم ان الفلاسفة اتفقوا على ان الارواح السماوية المسماة بالملايكة افضل من الارواح الناطقة البشرية واعتمدوا في هذا الباب على وجوه عقلية نحن نذكرها ان شا الله تعالى **الحجة الاولى** قالوا الملايكة ذواتها بسيطة مبراة عن الكثرة والبشر مركب من النفس والبدن والنفس مركبة من القوى الكثيرة والبدن مركب من اجزاء كثيرة والبسيط خير من المركب لان اسباب العدم للمركب اكثر منها للبسيط ولذلك فان فردانية الله تعالى من صفات جلاله ونعوت كبريايه **الاعتراض عليه** لا نسلم ان البسيط اشرف من المركب وذلك لان جانب الروحاني امر واحد وجانب الجسماني امر واحد في امران روحه وجسمه فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات ومن حيث الجسد من عالم الاجسام فهو لكونه مستجمعا للروحاني والجسماني يجب ان يكون افضل من الروحاني الصرف والجسماني الصرف وهذا هو السر في ان جعل البشر الاول مسجود الملايكة ومن وجه اخر وهو ان ارواح الملايكة مجردات مفارقة عن العلايق الجسمانية فكان استغراقها في مقاماتها مانعا لها عن تدبير هذا العالم الجسداني اما النفوس البشرية النبوية فانها قويت على الجمع بين العالمين فلا هي دوام ترقيها في معارج المعارف وعوالم القدس يعوقها عن تدبير العالم السفلي ولا التفاتها الى مناظم عالم الاجسام يمنعها عن الاستكمال في عالم الارواح فكانت قوتها وافية بتدبير العالمين محيطا بضبط الجنسين فوجب ان يكون اشرف واعظم **الحجة الثانية** الجواهر الروحانية مبراة عن الشهوة التي هي منشا الفساد والغضب الذي هو منشا سفك الدما والارواح البشرية مقرونة بها والخالي عن منبع الشر اشرف ـــــ من المبتلى به **الاعتراض** لا شك ان المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والعوايق ادل على الاخلاص في المواظبة عليها من غير شي من الموانع والعوايق وذلك يدل على ان مقام البشر في الخدمة اعلا واكمل وايضا فالروحانيات لما اطاعت خالقها

لزم من تلك الطاعة قهر القوى الشهوانية والغضبية هي شياطين الانس فكان طاعاتهم اكمل وايضا فمن الظاهر ان درجات الروحانيات حين قالت لا علم لنا الا ما علمتنا اكمل من درجاتهم حين قالت اتجعل فيها من يفسد فيها وما ذاك الا بسبب الانكسار الحاصل من الزلة وهذا في البشر اكمل ولهذا قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه عز وجل لانين المذنبين احب الي من زجل المسبحين **الحجة الثالثة** الروحانيات مبراة عن طبيعة القوة فان كل ما كان ممكنا لها بحسب انواعها التي في اشخاصها فقد خرج الى الفعل والانبياء صلوات الله عليهم ليسوا كذلك ولهذا قال عليه الصلاة والسلام اني لاستغفر الله في اليوم والليلة مائة مرة قل لا ادري ما يفعل بي ولا بكم ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولا شك ان ما بالفعل التام اشرف مما بالقوة **الاعتراض** لا نسلم انها بالفعل التام فلعلها بالقوة في بعض الامور ولهذا قيل ان تحريكاتها للافلاك لاجل استخراج التعقلات من القوة الى الفعل وهذه التحريكات بالنسبة اليها كالحركات العارضة للارواح الحاملة لقوى الفكر والتخيل عند محاولة استخراج التعقلات التي هي بالقوة الى الفعل **الحجة الرابعة** الروحانيات ابدية الوجود مبراة عن طبيعة التغير والقوة والنفوس الناطقة البشرية ليست كذلك **الاعتراض** المقدمتان ممنوعتان اما ان الروحانيات ممكنة الوجود لذواتها واجبة الوجود بمباديها فهي محدثة سلمنا ذلك فلا نسلم ان الارواح البشرية حادثة بل هي عند بعضهم ازلية وهولا قالوا هذه الارواح كانت سرمدية موجودة تحت العرش يسبحون بحمد ربهم الا ان المبدا الاول امرها حتى نزلت الى عالم الاجسام وسكان المواد فلما تعلقت بهذه الاجسام عشقتها واستحكم الفها بها فبعث من تلك الاطلال اشرفها واكملها الى هذا العالم ليحتال في تخليص تلك الارواح عن تلك الشبكات وهذا هو المراد من باب الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كليلة ودمنة **الحجة الخامسة** الروحانيات نورانيات علوية لطيفة والجسمانيات ظلمانية كثيفة وبداية العقول تشهد بان النور اشرف من الظلمة والعلو خير من السفل واللطيف اكمل من الكثيف **الاعتراض** هذا كله اشارة الى المادة وعندنا سبب الشرف الانقياد لامر رب العالمين على ما قال قل الروح من امر ربي وادعا الشرف بسبب شرف المادة هو حجة اللعين الاول وقد قيل له ما قيل **الحجة السادسة** الروحانيات فضلت الجسمانيات بقوى العلم والعمل اما العلم فلاتفاق الحكما على احاطة الروحانيات السماوية بالمغيبات واطلاعها على مستقبل الامور وايضا فعلومهم فعلية نظرية كلية دايمة وعلوم البشر على الضد من ذلك واما العمل فلانهم مواظبون على الخدمة دايما يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الابدان وطعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتحميد والتهليل غير محجوبين بشي من القوى الشهوانية والغضبية فاين احد القسمين من الاخر **الاعتراض** لا نزاع في كل ما ذكرتموه الا ان ها هنا دقيقة وهي ان المواظب على تناول الاغذية لا يلتذ بها كما يلتذ المبتلى بالجوع اياما اشتد فالملايكة بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية لا يجدون من اللذة مثل ما يجد البشر الذين يكونون في اكثر الاوقات محجوبين بالعلايق الجسمانية والحجب الظلمانية فهذه المزية من اللذة مما يختص بها البشر وهذا هو المراد من قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان فان ادراك الملايم بعد الابتلا بالمنافي ادراك الملايم على سبيل الدوام ولذلك قال الاطبا ان الحرارة في حمى الدق اشد منها في حمى الغب لكن الحرارة في حمى الدق لما دامت واستقرت بطل الشعور بها فهذه الحالة لم تحصل للملايكة لانها كانت دايمة ولم تحصل لساير الاجسام لانها كانت خالية عن القوة المستعدة لادراك الحركات فلم يبق شي ممن يقوى على حمل هذه الامانة الا البشر **الحجة السابعة** الروحانيات لهم قدرة على تصريف الاجسام وتقليب الاجرام والقوة التي ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال او لغوب ثم انك ترى الخامة اللطيفة من النبات في بدو نموها تفتق الحجر وتشق الصخر وما ذاك الا لقوة نباتية فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فما ظنك بتلك القوى السماوية فالروحانيات وهي تتصرف في الاجسام السفلية تقليبا وتصريفا لا يستثقلون حمل الاثقال ولا يستصعبون تحريك الجبال فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفها وكذا الزلازل تقع في الجبال بسبب من جهتها والشرايع ناطقة بذلك على ما قال تعالى فالمقسمات امرا والعقول ايضا دالة والارواح العلوية ليست كذلك فاين احد القسمين من الاخر والذي يقال من ان الشياطين الذي هي الارواح الخبيثة تقدر على ذلك فممنوع وبتقدير التسليم فلا نزاع في ان قدرة الملايكة على ذلك اشد واكمل ولان الارواح الطيبة الملكية تصرف قواها الى مناظم هذا العالم السفلي ومصالحه والارواح الخبيثة تصرف قواها

الى الشرور فان احدهما من الاخر **الاعتراض** لا يبعد ان يتفق في النفوس الناطقة البشرية نفس قوية كاملة مستعلية على الاجرام العنصرية بالتغليب والتصرف فما الدليل على امتناع مثل هذه النفس **الحجة الثامنة** الروحانيات لها اختيارات فائضة على انوار جلال الله متوجهة الى الخيرات مقصورة على نظام هذا العالم لا يشوبها البتة شائبة الشر والفساد بخلاف اختيارات البشر فانها مترددة بين جهتي العلو والسفالة وطرفي الخير والشر وميلهم الى الخيرات انما يحصل باعانة الملائكة على ما ورد في الاخبار من ان لكل انسان ملكا يسدده ويهديه **الاعتراض** هذا يدل على ان الملائكة كالمجبورين على طاعاتهم والانبياء مترددون بين الطرفين والمختار افضل من المجبور وهذا ضعيف لان التردد ما دام يبقى استحال صدور الفعل واذا حصل الترجيح التحق بالموجب فكان الانبياء خيرات بالقوة وبواسطة الملائكة تصير خيرات بالفعل اما الملائكة فهم خيرات بالفعل فاين هذا من ذلك **الحجة التاسعة** الروحانيات مختصة بالهياكل الشريفة وهي السيارات السبعة وسائر الثوابت والافلاك كالابدان والكواكب كالقلوب والملائكة كالارواح فنسبة الارواح الى الارواح كنسبة الابدان الى الابدان ثم انا نعلم ان اختلافات احوال الافلاك مبادي لحصول الاختلاف في احوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التسديس والتثليث والتربيع والمقابلة والمقارنة وكذا مناطق الافلاك تارة تصير منطبقة بعضها على بعض وذلك هو الرتق فحينئذ يبطل عمارة العالم واخرى ينفصل بعضها عن البعض فينتقل العمارة من جانب من هذا العالم الى جانب اخر فاذا رأينا ان هياكل العالم العلوي يجب ان تكون مستولية على ارواح هذا العالم السفلي ولا سيما ذلك المباحث الحكمية والمعالم الفلاسفية على ان ارواح هذا العالم معلومات ارواح العالم العلوي كما ان هذه الارواح معلولة لتلك الا ان الارواح ونسبة هذه الارواح الى تلك الارواح كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس وكالقطرة الصغيرة بالنسبة الى البحر الاعظم فهذه هي الاثار وهناك المنابع والمعادن فكيف يليق القول بادعاء المساواة فضلا عن الزيادة **الاعتراض** كل ما ذكرتموه متنازع فيه لكن بتقدير تسليمه فالبحث باق بعد لانا بينا ان الوصول الى اللذة بعد الحرمان منه الذ من الوصول اليه على سبيل الدوام وهذه الحالة غير حاصلة الا للبشر **الحجة العاشرة** قالوا الروحانيات الفلكية مبادي لروحانيات هذا العالم ومعاد لها والمبدا اشرف من ذي المبدا لان كل كمال يحصل لذي المبدا فهو مستفاد من المبدا والمستفيد اقل حالا من الواهب وكذا المعاد يجب ان يكون اشرف فعالم الروحانيات عالم الكمال فالمبدا منها والمعاد اليها والمصدر عنها والمرجع اليها وايضا فان الارواح انما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالابدان فتوسخت باوضار الاجسام ثم تطهرت عنها بالاخلاق الزكية والاعمال المرضية حتى انفصلت عنها فصعدت الى عالمها الاول فالنزول هو النشاة الاولى والصعود هو النشاة الاخرى فعرف ان الروحانيات اشرف من الاشخاص البشرية **الاعتراض** هذه الكلمات بنيتموها على نفي المختار ونفي حشر الاجساد ودونها خرط القتاد **الحجة الحادية عشر** ان الانبياء عليهم السلام اتفقت كلمتهم على انهم لا ينطقون بشيء من المعارف والعلوم الا بعد الوحي فهذا اعتراف بان علومهم مستفادة منهم ثم انهم اتفقوا على ان الملائكة الذين يجيئونهم على اعدائهم كما في قلع بلاد لوط وفي يوم بدر وهم الذين يهدونهم الى مصالحهم كما في قصة نوح في مجرى السفينة فاذا اتفقوا على ذلك فمن اين وقع لكم ان تفضلوهم على الملائكة مع تصريحهم بافتقارهم اليهم في كل الامور **الحجة الثانية عشر** التقسيم العقلي قد دل على ان الاحياء اما ان يكون خيرة محضة او شريرة محضة او يكون خيرة من وجه شريرة من وجه فالخير المحض هو النوع الملكي والشرير المحض هو النوع الشيطاني والمتوسط بين الامرين هو النوع البشري وايضا فالانسان هو الناطق المائت وعلى جانبيه قسمان اخران احدهما الناطق الذي لا يكون مائتا وهو الملك والاخر المائت الذي لا يكون ناطقا وهو البهائم فقسمة العقل على هذا الوجه قد دلت على كون البشر في الدلالة في الدرجة المتوسطة من الكمال والملك يكون في الطرف الاقصى من الكمال فالقول بان البشر افضل ترك للقسمة العقلية ومنازعة في ترتيب الوجود **والاعتراض** ان المراد من الفضل هو كثرة الثواب فلم قلتم ان الملك اكثر ثوابا فهذا مجمل ما قيل في هذا الباب من الوجوه العقلية وبالله سبحانه وتعالى التوفيق **واحتج من قال بتفضيل الانبياء على الملائكة** بامور احدها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم عليه السلام

وثبت ان ادم لم يكن كالقبلة بل كانت السجدة في الحقيقة له واذا ثبت ذلك وجب ان يكون ادم افضل منهم لان السجود نهاية التواضع وتكليف الاشرف بنهاية التواضع للادون مستقبح في العقول فانه يقبح ان يؤمر ابو حنيفة ان يخدم اقل الناس بضاعة في الفقه فدل هذا على ان ادم عليه السلام كان افضل من الملائكة **وثانيها** ان الله تعالى جعل ادم عليه السلام خليفة له والمراد منه خلافة الولاية لقوله يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ومعلوم ان اعظم الناس منصبا عند الملك من كان قائما مقامه في الولاية والتصرف وكان خليفة له فهذا يدل على ان ادم عليه السلام كان اشرف الخلائق وهذا مما اكد لقوله تعالى وسخر لكم ما في البر والبحر ثم اكد هذا التعميم بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فبلغ ادم عليه السلام في منصب الخلافة الى اعلى الدرجات فالدنيا خلقت متعة لبقائه والاخرة مملكة لجزائه وصارت الشياطين ملعونين بسبب التكبر عليه والجن رعيته والملائكة في طاعته وسجوده والتواضع له ثم صار بعضهم حافظين له ولذريته وبعضهم منزلين لرزقه وبعضهم مستغفرين لزلاته ثم انه سبحانه وتعالى يقول مع هذه المناصب العالية ولدينا مزيد فان الا نهاية لهذا الكمال والجلال **وثالثها** ان ادم عليه السلام كان اعلم والاعلم افضل اما انه اعلم فلانه تعالى لما طلب منهم علم الاسماء قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فعند ذلك قال الله تعالى يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم وذلك انه عليه السلام كان عالما بما لم يكونوا عالمين به واما ان الاعلم افضل فلقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون **ورابعها** قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى وذلك لان اشتقاق العالم على ما تقدم من العلم فكل ما كان علما على الله تعالى ودليلا عليه فهو عالم ولا شك ان كل محدث فهو دليل على الله تعالى فكل محدث فهو عالم فقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين معناه ان الله تعالى اصطفاه على كل المخلوقات ولا شك ان الملائكة من المخلوقات فهذه الاية تقتضي ان الله تعالى اصطفى هؤلاء الانبياء على الملائكة فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين فانه لا يلزم ان يكونوا افضل من الملائكة ومن محمد صلى الله عليه وسلم فكذا ههنا قلنا الاشكال مدفوع لان قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين خطاب مع الانبياء الذين كانوا اسلاف اليهود وحين ما كانوا موجودين لم يكن موجودا في ذلك الزمان ولما لم يكن موجودا لم يكن من العالمين لان المعدوم لا يكون من العالمين واذا كان كذلك لم يلزم من اصطفاء الله تعالى اياهم على العالمين في ذلك الوقت ان يكونوا افضل من محمد صلى الله عليه وسلم فاما جبريل عليه السلام فانه كان موجودا حين قال الله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين فيلزم ان يكون قد اصطفى الله تعالى هؤلاء على جبريل عليه السلام وايضا هب ان تلك الاية قد دخلها التخصيص لقيام الدلالة وههنا فلا دليل يوجب ترك الظاهر فوجب اجراؤه على ظاهره في العموم **وخامسها** قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والملائكة من جملة العالمين فكان محمد صلى الله عليه وسلم رحمة لهم فوجب ان يكون محمد افضل منهم **وسادسها** ان عبادة البشر اشق فوجب ان يكون افضل انما قلنا انه اشق لوجوه **احدها** ان الادمي له شهوة داعية الى المعصية والملك ليس له شهوة والفعل مع المعارض القوي اشد منه بدون المعارض **فان قيل** الملائكة لهم شهوة تدعوهم الى المعصية وهي شهوة الرياسة **قلنا** هب ان الامر كذلك لكن البشر لهم انواع كثيرة من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج وشهوة الرياسة والملائكة ليس لهم من تلك الشهوات الا شهوة واحدة وهي شهوة الرياسة والمبتلى بانواع كثيرة من الشهوات تكون الطاعة عليه اشق من المبتلى بشهوة واحدة **الثاني** ان الملائكة لا يعلمون الا بالنص لقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا وقال تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون والبشر لهم قوة الاستنباط والقياس قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقال معاذ اجتهد رأيي فصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ومعلوم ان العمل بالاستنباط اشق من العمل بالنص **الثالث** ان الشبهات للبشر اكثر منها للملائكة لان من جملة الشبهات القوية كون الافلاك والانجم السيارة اسبابا للحوادث في هذا العالم فالبشر احتاجوا الى دفع هذه الشبهة والملائكة لا يحتاجون اليها لانهم ساكنون في عالم السموات فيشاهدون كيفية افتقارها الى المدبر الصانع **الرابع** ان الشيطان لا سبيل له الى وسوسة الملائكة وهو مسلط على البشر في الوسوسة وذلك تفاوت عظيم اذا ثبت ان طاعتهم اشق

وجب أن يكون أكثر ثوابا بالنص والقياس أما النص فقوله صلى الله عليه وسلم أفضل العبادات أحمزها أي أشقها وأما
القياس فإنا نعلم أن الشيخ الذي لم يبق له ميل إلى النساء إذا امتنع عن النساء فليست فضيلته كفضيلة من يمتنع عنهن
مع الميل الشديد والشوق العظيم فكذا هاهنا **وسابعها** أن الله تعالى خلق الملائكة عقولا بلا شهوة وخلق البهائم
شهوات بلا عقل وخلق الآدمي وجمع فيه بين الأمرين فصار الآدمي بسبب العقل فوق البهيمة بدرجة لا حد لها فوجب
أن يصير بسبب الشهوة دون الملائكة ثم وجدنا الآدمي إذا غلب هواه عقله حتى صار يعمل بهواه دون عقله
فإنه يصير دون البهيمة على ما قال تعالى أولئك كالأنعام بل هم أضل ولذلك صار مصيرهم إلى النار دون البهائم
فوجب أن يقال إذا غلب عقله هواه حتى صار لا يعمل بهوى نفسه شيئا بل بهوى عقله أن يكون فوق الملائكة اعتبارا لأحد
الطرفين بالآخر **وثامنها** أن الملائكة حفظة وبنو آدم محفوظون والمحفوظ أعز وأشرف من الحافظ فيجب أن
يكون بنو آدم أكرم وأشرف على الله تعالى من الملائكة **وتاسعها** ما روي أن جبريل عليه السلام أخذ بركاب
محمد صلى الله عليه وسلم حتى أركبه البراق ليلة المعراج وهذا يدل على أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل منه ولما وصل
محمد صلى الله عليه وسلم إلى بعض المقامات تخلف عنه جبريل عليه السلام وقال لو دنوت أنملة لاحترقت **وعاشرها**
قوله صلى الله عليه وسلم إن لي وزيرين في السماء ووزيرين في الأرض أما اللذان في السماء فجبريل وميكائيل وأما
اللذان في الأرض فأبو بكر وعمر فدل هذا الخبر على أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان كالملك وجبريل وميكائيل كانا كالوزيرين
له والملك أفضل من الوزير فيلزم أن يكون محمد أفضل من الملك هذا تمام القول في دلائل من فضل البشر على الملك أجاب
القائلون بتفضيل الملك **على الحجة الأولى** فقالوا قد سبق بيان أن من الناس من قال إن المراد من السجود هو التواضع
لا وضع الجبهة على الأرض ومنهم من سلم أنه عبارة عن وضع الجبهة على الأرض لكنه قال السجود لله وآدم قبلة السجود
وعلى هذين القولين لا إشكال أما إذا سلمنا أن السجود كان لآدم عليه السلام فلم قلتم إن ذلك لا يجوز من الأشرف في حق
الشريف وذلك لأن الحكمة قد تقتضي ذلك كسرا من عجب الأشرف وإظهارا لنهاية الانقياد والطاعة فإن السلطان
له أن يجلس أقل عبيده في الصدر ويأمر الأكابر بخدمته ويكون غرضه من ذلك إظهار كونهم مطيعين له في كل الأمور
منقادين له في جميع الأحوال فلم لا يجوز أن يكون الأمر هاهنا كذلك وأيضا فليس مذهبنا أنه يفعل الله ما يشاء
ويحكم ما يريد وإن أفعاله غير معللة ولذلك قلنا إنه لا اعتراض عليه في خلق الكفر في الإنسان ثم في تعذيبه عليه
أبد الآباد وإذا كان كذلك فكيف يعترض عليه في أن أمر الأعلى بسجود الأدون **وأما الحجة الثانية**
فجوابها أن آدم عليه السلام إنما جعل خليفة في الأرض فهذا يقتضي أن يكون آدم عليه السلام أشرف من كل من في
الأرض ولا يدل على كونه أشرف من ملائكة السماء فإن قيل فلم لم يجعل واحدا من ملائكة السماء خليفة له في الأرض
قلنا لوجوه منها أن البشر لا يطيقون رؤية الملائكة ومنها أن الجنس إلى الجنس أميل ومنها أن الملائكة في نهاية
الطهارة والعصمة وهذا هو المراد بقوله ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا **وأما الحجة الثالثة**
فلا نسلم أن آدم عليه السلام كان أعلم منهم وأكثر ما في الباب أن آدم عليه السلام كان عالما بتلك اللغات وهم ما علموها
لكن لعلهم كانوا عالمين بسائر الأشياء مع أن آدم عليه السلام ما كان عالما بها والذي يحقق هذا أنا توافقنا على أن محمدا
صلى الله عليه وسلم أفضل من آدم عليه السلام مع أن محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان عالما بهذه اللغات بأسرها
وأيضا فإن إبليس كان عالما بأن قرب الشجرة مما يوجب خروج آدم عن الجنة وإن آدم كذلك والهدهد قال لسليمان أحطت
بما لم تحط به ولم يلزم أن يكون أفضل من سليمان سلمنا أنه كان أعلم منهم ولكن لم لا يجوز أن يقال إن طاعاتهم أكثر
إخلاصا من طاعة آدم عليه السلام فلاجرم كان ثوابه أكثر **وأما الحجة الرابعة** فهي أقوى الوجوه
وأما الحجة الخامسة وهي قوله تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين فلا يلزم من كون محمد صلى الله عليه وسلم
رحمة لهم أن يكون أفضل كما في قوله تعالى فانظر إلى آثار رحمت الله كيف يحيي الأرض بعد موتها ولا يمتنع أن يكون هو عليه
الصلاة والسلام رحمة لهم من وجه ويكونون رحمة له من وجه **وأما الحجة السادسة** وهي أن عبادة
البشر أشق فهذا ينتقض بما أنا نرى الواحد من الصوفية يتحمل من طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب
ما نقطع بأنه عليه السلام لم يتحمل مثلها مع أنا نعلم أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من الكل وما ذاك إلا
أن أكثر الثواب مبني على الإخلاص في النية ويجوز أن يكون الفعل أسهل إلا أن الإخلاص لا يأتي به أكثر فكان الثواب
عليه أكثر **وأما الحجة السابعة** فهي جمع بين الطرفين من غير جامع **وأما الحجة الثامنة**

وهي أن المحفوظ أشرف من الحافظ فهذا ممنوع على الإطلاق بل قد يكون الحافظ أشرف من المحفوظ كالأمير الموكل
على المتهمين من الجند وأما الوجهان الأخيران فهما من باب الآحاد وهما معارضان بما روينا من سنن تعارض
الرسول صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه السلام فهذا آخر هذه المسألة وبالله التوفيق **المسألة الخامسة**
اعلم أنه تعالى لما استثنى إبليس من الساجدين فكان يجوز أن يظن أنه كان معذورا في ترك السجود فبين تعالى أنه لم يسجد
مع القدرة وزوال العذر بقوله أبى لأن الإباء هو الامتناع مع الاختيار أما من لم يكن قادرا على الفعل
لا يقال له إنه أبى ثم قد كان يجوز أن يكون كذلك ولا ينضم إليه التكبر فبين تعالى أن ذلك الإباء كان على
وجه الاستكبار بقوله واستكبر ثم كان يجوز أن يوجد الإباء والاستكبار مع عدم الكفر فبين تعالى أنه كفر
بقوله وكان من الكافرين قال القاضي هذه الآية تدل على بطلان قول أهل الجبر من وجوه **أحدها**
أنهم يزعمون أنه لما لم يسجد لم يقدر على السجود لأن عندهم القدرة مع الفعل ومن لا يقدر على الشيء لا يقال إنه
أباه **وثانيها** أن من لا يقدر على الفعل لا يقال استكبر بأن لم يفعل لأنه إذا لم يقدر على الفعل لا يقال
استكبر عن الفعل وإنما يوصف بالاستكبار إذا لم يفعل مع أنه ممن لو أراد الفعل لأمكنه **وثالثها**
قال وكان من الكافرين ولا يجوز أن يكون كافرا بأن لا يفعل ما لا يقدر عليه **ورابعها** أن استكباره وامتناعه
خلق من الله تعالى فيه فهو بأن يكون معذورا أولى بأن يكون مذموما ثم قال ومن اعتقد مذهبا يقيم العذر
لإبليس فهو خاسر الصفقة والجواب عنه أن هذا القاضي لا يزال يطنب في تكثير هذه الوجوه
وحاصلها يرجع إلى الأمر والنهي والثواب والعقاب فنقول له هل يصدر ذلك الفعل عن إبليس
عن قصد وداع أو لا عن قصد وداع فإن كان عن قصد وداع فمن أين ذلك القصد إذ وقع لا عن فاعل أو عن فاعل هو العبد أو عن فاعل هو الله
فإن وقع لا عن فاعل فكيف ثبت الصانع وإن وقع عن العبد فوقوع ذلك القصد عنه إن كان عن قصد آخر فيلزم التسلسل
وإن كان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا عن قصد وسنبطله وإن وقع عن فاعل هو الله تعالى فحينئذ يلزمك كل ما أورده
علينا وأما إن قلت وقع ذلك الفعل عنه لا عن قصد وداع فقد ترجح الممكن من غير مرجح وهذا يسد باب إثبات
الصانع وأيضا فإن كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل منه اتفاقا والاتفاقي لا يكون في وسعه واختياره فكيف
يؤمر به وينهى عنه فيا أيها القاضي ما الذي ينفع في التمسك بالأمر والنهي وتكثير الوجوه التي يرجع حاصلها إلى
حرف واحد مع أن مثل هذا البرهان القاطع البالغ خلفك ويستأصل عروق كلامك ولو اجتمع الأولون والآخرون
على هذا البرهان لما تخلصوا إلا بالتزام وقوع الممكن لا عن مرجح وحينئذ ينسد باب إثبات الصانع أو بالتزام
أنه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهو جوابنا **المسألة السادسة** للعقلاء في قوله وكان من
الكافرين قولان أحدهما أن إبليس حين اشتغاله بالعبادة كان منافقا كافرا وفي تقرير هذا القول وجهان أحدهما
حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في أول كتابه المسمى بالملل والنحل عن شارح الأناجيل الأربعة وهي
مذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الأمر بالسجود قال إبليس للملائكة إني
أسلم أن لي إلها هو خالقي وموجدي وهو خالق الخلق لكن لي على حكمة الله أسولة سبعة **الأول** ما الحكمة
في الخلق لا سيما كان عالما بأن الكافر لا يستوجب عند خلقه إلا الآلام **الثاني** ثم ما الفائدة في التكليف
مع أنه لا يعود إليه نفع ولا ضر وكل ما يعود إلى المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف
الثالث هب أنه كلفني بمعرفته وطاعته فلماذا كلفني السجود لآدم **الرابع** ثم لما عصيته في
ترك السجود لآدم فلم لعنني وأوجب عقابي مع أنه لا فائدة له ولا لغيره فيه ولي فيه أعظم الضرر **الخامس**
ثم لما فعل ذلك فلم مكنني في الدخول إلى الجنة ووسوست آدم **السادس** ثم لما فعل ذلك فلم سلطني على أولاده
ومكنني من إغوائهم وإضلالهم **السابع** ثم لما استمهلته المدة الطويلة في ذلك فلم أمهلني ومعلوم
أن العالم لو كان خاليا عن الشر لكان ذلك خيرا قال شارح الأناجيل فأوحى الله إليه من سرادقات
الجلال والكبرياء يا إبليس إنك ما عرفتني ولو عرفتني لعلمت أنه لا اعتراض علي في شيء من أفعالي فإني أنا الله
لا إله إلا أنا لا أسأل عما أفعل **واعلم** أنه لو اجتمع الأولون والآخرون من الخلائق وحكموا بتحسين العقل
وتقبيحه لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصا وكان الكل لازما أما إذا أجبنا بذلك الجواب الذي ذكره الله تعالى
زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات وكيف لا وكما أنه سبحانه وتعالى واجب الوجود في ذاته فهو مستغن

في فاعليته عن المؤثرات والمرجحات اذ لو افتقر لكان فقيرا لا غنيا فهو سبحانه وتعالى مقطع الحاجات ومنتهى الرغبات ومن عنده نيل الطلبات واذا كان كذلك لم تتطرق الكمية الى افعاله ولم يتوجه الاعتراض على خالقيته وما احسن ما قال بعضهم جل جناب الجلال عن ان يوزن بميزان الاعتزال هذا القايل اجرى قوله وكان من الكافرين على ظاهره وقال انه كان كافرا منافقا منذ كان الوجه الثاني في تقديرانه كان كافرا ابدا قول اصحاب الموافاة وذلك لان الايمان يوجب استحقاق الثواب الدايم والعقاب الدايم محال والجمع بين هذين الاستحقاقين محال فاذا صدر الايمان عن المكلف ثم صدر عنه والعياذ بالله تعالى بعد ذلك كفر فاما ان يبقى الاستحقاقان معا وهو محال على ما بيناه او يكون الطاري مزيلا للسابق وهو ايضا محال لان القول بالاحباط باطل فلم يبق الا ان يقال ان هذا الفرض محال وشرط حصول الايمان في وقت لا يصدر الكفر عنه قط فاذا كانت الخاتمة على الكفر علمنا ان الذي صدر عنه اولا ما كان ايمانا اذا ثبت هذا فنقول لما كان ختم ابليس على الكفر علمنا انه ما كان مؤمنا قط القول الثاني ان ابليس كان مؤمنا ثم كفر بعد ذلك وهؤلا اختلفوا في تفسير قوله وكان من الكافرين فمنهم من قال معناه وكان في علم الله تعالى اي كان عالما في الازل بانه سيكفر فصيغة كان متعلقة بالعلم لا بالمعلوم والوجه الثاني انه لما كفر في وقت معين بعد ان كان مؤمنا قبل ذلك فبعد مضي كفره صدق عليه في ذلك الوقت انه كان في ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق عليه ذلك وجب ان يصدق عليه انه كان من الكافرين لان قولنا من الكافرين جز من مفهوم قولنا كان من الكافرين في ذلك الوقت مركب ومتى صدق المركب صدق المفرد لا محالة الوجه الثالث ان المراد من كان صار اي وصار من الكافرين وهاهنا ابحاث البحث الاول اختلفوا في ان قوله وكان من الكافرين هل يدل على انه وجد قبله جمع من الكافرين حتى يصدق القول بانه من الكافرين قال قوم يدل عليه لان كلمة من للتبعيض فالحكم عليه بانه بعض الكافرين يقتضي وجود قوم اخرين من الكفار حتى يكون هو بعضا لهم والذي يؤكد ذلك ما روي عن ابي هريرة انه قال ان الله تعالى خلق خلقا من الملايكة ثم قال لهم اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعث الله تعالى عليهم نارا فاحرقتهم وكان ابليس من اوليك الذين ابوا وقال اخرون هذه الاية لا تدل على ذلك ثم في تفسير هذه الاية وجهان احدهما معنى الاية انه صار من الذين وافقوه في الكفر وهو قول الاصم وذكر في مثاله قوله تعالى والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض فاضاف بعضهم الى بعض بسبب الموافقة في الدين فكذا هاهنا لما كان الكفر ظاهرا من اهل العالم عند نزول هذه الاية صح قوله وكان من الكافرين وثانيها ان هذا اضافة لفرد من افراد الماهية الى تلك الماهية وصحة هذه الاضافة لا تقتضي وجود تلك الماهية كما ان الحيوان الذي خلقه الله تعالى اولا يصح ان يقال انه فرد من افراد الحيوان لا بمعنى انه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن بل بمعنى انه فرد من افراد هذه الماهية وواحد من احاد هذه الحقيقة واعلم انه يتفرع على هذا البحث ان ابليس هل كان اول من كفر بالله والذي عليه الاكثرون انه اول من كفر بالله البحث الثاني ان المعصية عند المعتزلة وعندنا لا توجب الكفر اما عندنا فلان صاحب الكبيرة مؤمن واما عند المعتزلة فلانه وان خرج عن الايمان فلم يدخل في الكفر واما عند الخوارج فكل معصية كفر وهم تمسكوا بهذه الاية قالوا ان الله تعالى كفر ابليس بتلك المعصية فدل على ان المعصية كفر والجواب ان قلنا انه كان كافرا من اول الامر فهذا السوال زايل وان قلنا انه كان مؤمنا فنقول انه انما كفر لاستكباره واعتقاده كونه محقا في ذلك التمرد واستدلاله على ذلك بقوله انا خير والله تعالى اعلم

المسالة السابعة قال الاكثرون ان جميع الملايكة كانوا مامورين بالسجود لادم عليه السلام واحتجوا عليه بوجهين الاول ان لفظ الملايكة صيغة الجمع وهي تفيد العموم لا سيما وقد وردت هذه اللفظة معروفة باكمل وجوه التاكيد في قوله فسجد الملايكة كلهم اجمعون الثاني وهو انه تعالى استثنى ابليس منهم واستثنا الشخص الواحد منهم يدل على ان من عدا ذلك الشخص كان داخلا في ذلك الحكم ومن الناس من انكر ذلك وقال المامورون بهذا السجود هم ملايكة الارض واستعظموا ان يكون اكابر الملايكة مامورين بذلك اما الحكما فحملوا الملايكة على الجواهر الروحانية وقالوا يستحيل ان تكون الارواح السماوية منقادة للنفوس الناطقة انما المراد من الملايكة المامورين بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطيعة للنفس الناطقة والكلام في هذه المسالة مذكور في العقليات

قوله تعالى وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ **اعلم** ان هاهنا مسايل **المسالة الاولى** اختلفوا في ان قوله

اسكن امر او اباحة فالمروي عن قتادة انه قال ان الله تعالى ابتلى ادم باسكان الجنة كما ابتلى الملايكة بالسجود وذلك لانه كلفه بان يكون في الجنة ياكل منها حيث شا ونهاه عن شجرة واحدة ان ياكل منها فما زالت به البلايا حتى وقع فيما نهي عنه فبدت سوأته عند ذلك واهبط من الجنة فاسكانه موضعا يحصل فيه ما يكون مشتهى له مع انه منعه عن تناول ما هو من اشد التكاليف وقال اخرون ان ذلك اباحة لان الاستقرار في المواضع الطيبة النزهة التي يتمتع فيها لا يدخل تحت التعبد كما ان اكل الطيبات لا يدخل تحت التعبد ولا يكون قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم امرا وتكليفا بل اباحة والاصح ان ذلك الاسكان مشتمل على ما هو اباحة وعلى ما هو تكليف اما الاباحة فهو انه عليه السلام كان ماذونا في الانتفاع بجميع نعم الجنة واما التكليف فهو ان المنهي عنه كان حاضرا وكان ممنوعا عن تناوله قال بعضهم لو قال رجل لغيره اسكنتك داري لا تصير الدار ملكا له فهاهنا لم يقل الله وهبت منك الجنة بل قال اسكنتك الجنة وانما لم يقل ذلك لانه خلقه لخلافة الارض وكان اسكان الجنة كالتقدمة على ذلك **المسالة الثانية** ان الله تعالى لما امر الكل بالسجود لادم وابى ابليس السجود صيره الله تعالى ملعونا ثم امر ادم باسكان الجنة مع زوجته واختلفوا في الوقت الذي خلقت زوجته فيه فذكر السدي عن ابن مسعود وابن عباس وناس من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ان الله تعالى لما اخرج ابليس من الجنة واسكن ادم الجنة فبقي فيها وحده وما كان معه من يستانس به فالقى الله تعالى عليه النوم ثم اخذ ضلعا من اضلاعه من شقه الايسر ووضع مكانه لحما وخلق حوا منها فلما استيقظ وجد عند راسه امراة قاعدة فسالها من انت قالت امراة قال ولم خلقت قالت لتسكن الي فقالت الملايكة ما اسمها قال حوا قالوا ولم سميت حوا قال لانها خلقت من شي حي وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال بعث الله جندا من الملايكة فحملوا ادم وحوا عليهما السلام على سرير من ذهب كما تحمل الملوك ولباسهما النور على كل واحد منهما اكليل من ذهب مكلل بالياقوت واللولو وعلى ادم منطقة مكللة بالدر والياقوت حتى ادخلا الجنة فهذا الخبر يدل على ان حوا خلقت قبل ادخال الجنة والخبر الاول يدل على انها خلقت في الجنة والله تعالى اعلم بالصواب **المسالة الثالثة** اجمعوا على ان المراد بالزوجة حوا وان لم يتقدم ذكرها في هذه السورة وفي ساير القران ما يدل على ذلك وانها مخلوقة منه كما قال تعالى في سورة النسا الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان المراة خلقت من ضلع الرجل فان اردت تقويمها كسرتها وان تركتها انتفعت بها واستقامت **المسالة الرابعة** اختلفوا في ان هذه الجنة المذكورة في هذه الاية هل كانت في الارض او في السما وبتقدير انها كانت في السما فهل هي الجنة التي هي دار الثواب وجنة الخلد او جنة اخرى فقال ابو القاسم البلخي وابو مسلم الاصفهاني هذه الجنة في الارض وحملا الاهباط على الانتقال من بقعة الى بقعة كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا واحتجا عليه بوجوه **احدها** ان هذه الجنة لو كانت هي دار الثواب لكانت جنة الخلد ولو كان ادم في جنة الخلد لما لحقه الغرور من ابليس بقوله هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ولما صح قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين **وثانيها** ان من دخل هذه الجنة لا يخرج منها لقوله تعالى وما هم منها بمخرجين **وثالثها** ان ابليس لما امتنع من السجود لعن فما كان يقدر مع غضب الله على ان يصل الى جنة الخلد **ورابعها** ان الجنة التي هي دار الثواب لا يفنى نعيمها لقوله تعالى اكلها دايم وظلها ولقوله تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين الى ان قال عطاء غير مجذوذ اي غير مقطوع فهذه الجنة لو كانت هي التي دخلها ادم عليه السلام لما فنيت لكنها تفنى لقوله تعالى كل شي هالك الا وجهه ولما خرج منها ادم عليه السلام لكنه خرج منها وانقطعت تلك الراحات **وخامسها** انه لا يجوز في حكمة الله تعالى ان يبتدي الخلق في جنة يخلدهم فيها ولا تكليف لان الله تعالى لا يعطي جزا العاملين من ليس بعامل ولانه لا يهمل عباده بل لا بد من ترغيب وترهيب ووعد ووعيد **وسادسها** لا نزاع في ان الله تعالى خلق ادم في الارض ولم يذكر في هذه القصة انه نقله الى السما ولو كان تعالى قد نقله الى السما لكان اولى بالذكر لان نقله من الارض الى السما من اعظم النعم فدل ذلك على انه لم يحصل وذلك يوجب ان المراد من الجنة التي قال الله تعالى له اسكن انت وزوجك الجنة جنة اخرى غير جنة الخلد القول الثاني وهو قول الجبائي ان تلك الجنة كانت في السما السابعة والدليل عليه قوله اهبطوا والاهباط الاول كان من السما السابعة الى السما الاولى والاهباط الثاني كان من السما الى الارض القول الثالث وهو قول جمهور اصحابنا ان هذه الجنة هي دار الثواب والدليل عليه ان الالف واللام في لفظ الجنة لا يفيدان العموم لان سكون جميع الجنان محال فلا بد من صرفها الى المعهود السابق والجنة التي هي المعهودة

المعلومة بين المسلمين هي دار الثواب فوجب صرف اللفظ اليها القول الرابع ان الكل ممكن والادلة النقلية ضعيفة
ومتعارضة فوجب التوقف وترك القطع والله تعالى اعلم **المسألة الخامسة** قال صاحب الكشاف السكن نوع
من السكون لانه نوع من اللبث والاستقرار وانت تأكيد للمستكن في اسكن ليصح العطف عليه ورغدا وصف للمصدر
اي اكلا رغدا واسعا وحيث للمكان المبهم اي اي مكان شئتما من الجنة فالمراد من الاية اطلاق الاكل من الجنة على وجه
التوسعة البالغة حين لم يحظر عليهما بعض الاكل ولا بعض المواضع حتى لا يبقى لهما عذر في التناول من شجرة واحدة من
بين اشجارها الكثيرة **المسألة السادسة** لقائل ان يقول انه تعالى قال ههنا وكلا منها رغدا حيث شئتما وقال
في الاعراف فكلا من حيث شئتما فعطف كلا على قوله اسكن في سورة البقرة بالواو وفي سورة الاعراف بالفاء فما الحكمة
الجواب كل فعل عطف عليه شيء وكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك الشيء بمنزلة الجزاء عطف الثاني على الاول
بالفاء دون الواو كقوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا فعطف كلوا على ادخلوا بالفاء
لما كان وجود الاكل منها متعلقا بدخولها فكأنه قال ان دخلتموها اكلتم منها فالدخول موصول الى الاكل والاكل متعلق
وجوده بوجوده يبين ذلك قوله في مثل هذه الاية من سورة الاعراف واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها
حيث شئتم فعطف كلوا على قوله اسكنوا بالواو دون الفاء لان اسكنوا من السكنى وهي المقام مع طول اللبث
والاكل لا يختص وجوده بوجوده لان من دخل بستانا قد يأكل منه وان كان مجتازا فلما لم يتعلق الثاني بالاول
تعلق الجزاء بالشرط وجب العطف بالواو دون الفاء اذا عرفت هذا فنقول ان اسكن يقال لمن دخل
مكانا فيراد الزم المكان الذي دخلته ولا تنتقل منه ويقال ايضا لمن لم يدخله اسكن هذا البيت يعني ادخله
واسكنه ففي سورة البقرة هذا الامر انما ورد بعد ان كان آدم عليه السلام في الجنة فكان المراد منه اللبث
والاستقرار وقد بينا ان الاكل لا يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الواو وفي سورة الاعراف هذا الامر انما ورد قبل
ان دخل الجنة فكان المراد منه دخول الجنة وقد بينا ان الاكل متعلق به فلا جرم ورد بلفظ الفاء والله تعالى اعلم
المسألة السابعة قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة لا شبهة في انه نهي ولكن فيه بحثان الاول
ان هذا نهي تحريم او نهي تنزيه فيه خلاف فقائلون هذه الصيغة لنهي التنزيه وذلك لان هذه الصيغة وردت
في التنزيه واخرى في التحريم والاصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين
وما ذاك الا ان يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير ان يكون فيه دلالة على المنع من الفعل او على
الاطلاق فيه لكن الاطلاق كان ثابتا بحكم الاصل فان الاصل في المنافع الاباحة فاذا ضممنا مدلول اللفظ الى هذا
الاصل صار المجموع دليلا على التنزيه قالوا وهذا هو الاولى بهذا المقام لان على هذا التقدير يرجع حاصل معصية
آدم عليه السلام الى ترك الاولى ومعلوم ان كل مذهب يفضي الى عصمة الانبياء عليهم السلام كان اولى بالقبول
وقال آخرون بل هذا النهي نهي تحريم واحتجوا عليه بامور **احدها** قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة كقوله
ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فكما ان هذا للتحريم فكذا الاول
وثانيها انه تعالى قال فتكونا من الظالمين معناه ان اكلتما منها ظلمتما انفسكما الا ترى انهما لما اكلا قالا ربنا
ظلمنا انفسنا **وثالثها** ان هذا النهي لو كان نهي تنزيه لما استحق آدم بفعله الاخراج من الجنة ولما وجبت
التوبة عليه والجواب عن الاول نقول ان النهي وان كان في الاصل للتنزيه لكنه قد يحمل على التحريم لدلالة
منفصلة وعن الثاني ان قوله فتكونا من الظالمين اي فتظلما انفسكما بفعل ما الاولى بكم تركه لانكما اذا فعلتما ذلك
اخرجتما من الجنة التي لا تظمآن فيها ولا تجوعان ولا تضحيان ولا تعريان الى موضع ليس لكما فيه شيء من هذا
وعن الثالث انا لا نسلم ان الاخراج من الجنة كان لهذا السبب وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى البحث
الثاني قال قائلون قوله ولا تقربا هذه الشجرة يفيد بفحواه النهي عن الاكل وهذا ضعيف لان النهي عن القرب
لا يفيد النهي عن الاكل اذ ربما كان الصلاح في ترك قربها مع انه لو حمل اليه لجاز له اكله بل هذا الظاهر يتناول
النهي عن القرب واما النهي عن الاكل فانما عرف بدلائل اخر وهو قوله تعالى في غير هذا الموضع فلما ذاقا الشجرة بدت
لهما سوآتهما ولانه صدر الكلام في باب الاباحة في الاكل فقال وكلا منها حيث شئتما فصار ذلك كالدلالة على انه
تعالى نهاهما عن اكل ثمرة تلك الشجرة لكن النهي عن ذلك بهذا القول يعم الاكل وسائر الانتفاعات ولو نص على الاكل
ما كان يعم كل ذلك ففيه مزيد فائدة **المسألة الثامنة** اختلفوا في الشجرة ما هي فروى مجاهد وسعيد

ابن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم انها البر والسنبلة وروي ان ابا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه سأل النبي صلى الله
عليه وسلم عن الشجرة فقال هي الشجرة المباركة السنبلة وروى السدي عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم انها
الكرم وعن مجاهد وقتادة انها التين وقال الربيع بن انس كانت شجرة من اكل منها احدث ولا ينبغي ان يكون
في الجنة حدث واعلم انه ليس في الظاهر ما يدل على التعيين فلا حاجة ايضا الى بيانه لانه ليس المقصود من هذا الكلام
ان تعرفنا عين تلك الشجرة وما لا يكون مقصودا في الكلام لا يجب على الحكيم ان يبينه بل ربما كان بيانه عبثا لان احدا
لو اراد ان يقيم العذر لغيره في التأخير فقال شغلت بضرب غلماني لاساءتهم الادب لكان هذا العذر احسن من ان
يذكر غير ذلك العذر ويذكر اسمه وصفته فليس لاحد ان يظن انه وقع ههنا تقصير في البيان ثم قال بعضهم الاقرب في
لفظ الشجرة ان يتناول ما له ساق واغصان وقيل لا حاجة الى ذلك لقوله تعالى وانبتنا عليه شجرة من يقطين مع انها
كالزرع والبطيخ فلم يخرجه ذهابه على وجه الارض من ان يكون شجرا قال المبرد واحسب ان كل ما تفرعت له
اغصان وعيدان فالعرب تسميه شجرا في وقت تشعبه واصل هذا ان كل ما شجر اي اخذ يمنة ويسرة يقال رأيت فلانا قد
شجرته الرماح وقال تعالى حتى يحكموك فيما شجر بينهم وتشاجر الرجلان في امر كذا **المسألة التاسعة**
اتفقوا على ان المراد بقوله تعالى فتكونا من الظالمين من انكما ان اكلتما فقد ظلمتما انفسكما لان الاكل من الشجرة لا يقتضي
ظلم الغير وقد يكون ظالما بان يظلم نفسه وبان يظلم غيره وظلم النفس اعم واعظم ثم اختلف الناس ههنا على ثلاثة
اقوال الاول قول الحشوية الذين قالوا انه اقدم على الكبيرة فلا جرم كان فعله ظلما الثاني قول المعتزلة
الذين قالوا انه اقدم على الصغيرة ثم هؤلاء قولان احدهما قول ابي علي الجبائي وهو انه ظلم نفسه بان الزمها ما يشق عليه
من التوبة والتلافي وثانيها قول ابي هاشم وهو انه ظلم نفسه من حيث احبط بعض ثوابه الحاصل فصار ذلك نقصانا
مما استحقه الثالث من ينكر صدور المعصية منهم مطلقا ويحمل هذا الظلم على انه فعل ما الاولى له ان لا يفعله
ومثاله انسان طلب الوزارة ثم انه تركها واشتغل بالحياكة فانه يقال له يا ظالم نفسه لم فعلت كذا فان قيل هل يجوز
وصف الانبياء عليهم السلام بانهم كانوا ظالمين او بانهم كانوا ظالمي انفسهم فالجواب الاولى انه لا يطلق ذلك لما فيه
من ايهام الذم والله سبحانه وتعالى اعلم **قوله تعالى** **فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما
مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين** قال صاحب الكشاف
فازلهما الشيطان عنها تحقيقه فاصدر الشيطان زلتهما عنها ولفظه في هذه الاية كهي في قوله وما فعلته عن امري
قال القفال رحمه الله تعالى عليه هو من الزلل يكون الانسان ثابت القدم على الشيء فيزل عنه ويصير
متحولا عن ذلك الموضع ومن قرأ فازالهما فهو من الزوال عن المكان وحكي عن ابي معاذ انه قال ازلتك عن كذا حتى
زلت عنه وازلتك حتى زلت ومعناهما واحد اي حولتك عنه وقال بعض العلماء ازلهما الشيطان اي
استزلهما وهو من قولك زل في دينه او دنياه واعلم ان في الاية مسائل **المسألة الاولى** اختلف الناس
في عصمة الانبياء وضبط القول فيه ان يقال الاختلاف في هذا الباب يرجع الى اقسام اربعة احدها ما يقع في باب الاعتقاد
وثانيها ما يقع في باب التبليغ في افعالهم وسيرهم اما اعتقادهم الكفر والضلال فان ذلك غير جائز عند اكثر الامة
وقالت الفضيلية من الخوارج انه قد وقع منهم ذنوب والذنب عندهم كفر وشرك فلا جرم قالوا بوقوع الكفر منهم
واجازت الامامية عليهم اظهار الكفر على سبيل التقية واما النوع الثاني وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعت
الامة على كونهم معصومين عن الكذب والتحريف فيما يتعلق بالتبليغ والا لارتفع الوثوق بالاداء واتفقوا على ان
ذلك كما لا يجوز وقوعه منهم عمدا لا يجوز ايضا سهوا ومن الناس من جوز ذلك سهوا قالوا لان الاحتراز عنه غير ممكن
واما النوع الثالث وهو ما يتعلق بالفتيا فاجمعوا على انه لا يجوز خطاؤهم فيه على سبيل العمد واما على سبيل السهو
فجوزه بعضهم وأباه آخرون واما النوع الرابع وهو الذي يقع في افعالهم فقد اختلفت الامة فيه على خمسة اقوال
احدها قول من جوز عليهم الكبائر على جهة العمد وهو قول الحشوية والثاني قول من لا يجوز عليهم الكبائر لكنه يجوز عليهم
الصغائر على جهة العمد الا ما ينفر كالكذب والتطفيف وهذا قول اكثر المعتزلة القول الثالث انه لا يجوز ان يأتوا بصغيرة
ولا كبيرة على جهة العمد البتة بل على جهة التأويل وهو قول الجبائي القول الرابع انه لا يقع منهم الذنب الا
على جهة السهو والخطأ ولكنهم مأخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وان كان ذلك موضوعا عن امتهم وذلك لان معرفتهم
اقوى ودلائلهم اكثر وانهم يقدرون من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم القول الخامس انه لا يقع منهم الذنب

لا الكبيرة ولا الصغيرة لا على سبيل العمد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التاويل والخطا وهو مذهب الرافضة
واختلف الناس في وقت العصمة على ثلاثة اقوال احدها قول من ذهب الى انهم معصومون من وقت مولدهم وهو قول
الرافضة وثانيها قول من ذهب الى ان وقت عصمتهم وقت بلوغهم ولم يجوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل
النبوة وهو قول كثير من المعتزلة وثالثها قول من ذهب الى ان ذلك لا يجوز وقت النبوة واما قبل النبوة فجائز
وهو قول اكثر اصحابنا وقول ابي الهذيل وابي علي من المعتزلة والمختار عندنا انه لم يصدر عنهم حال النبوة البتة لا الكبيرة
ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه **احدها** لو صدر الذنب عنهم لكانوا اقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز بيان
الملازمة ان درجات الانبيا كانت في غاية الجلال والشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش الا ترى
الى قوله تعالى يا نسا النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن يرجم وغيره يجلد
وحد العبد نصف حد الحر واما انه لا يجوز ان يكون النبي اقل حالا من الامة فذاك بالاجماع **وثانيها** انه لو صدر
اقدامه على الفسق وجب ان لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى ان جاكم فاسق بنبا فتبينوا لكنه مقبول الشهادة
والا لكان اقل حالا من عدول الامة وكيف لا نقول ذلك وانه لا معنى للنبوة والرسالة الا انه يشهد على الله تعالى
بانه شرع هذا الحكم وذاك وايضا فهو يوم القيمة شاهد على الكل لقوله تعالى لتكونوا شهدا على الناس ويكون الرسول
عليكم شهيدا **وثالثها** ان بتقدير اقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن ايذاوه محرما لكنه محرم لقوله تعالى ان الذين
يوذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا **ورابعها** ان محمدا صلى الله عليه وسلم لو اتى بالمعصية
لوجب علينا الاقتدا به فيها لقوله تعالى فاتبعوني فيفضي الى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال واذا ثبت ذلك في حق محمد
صلى الله عليه وسلم ثبت ايضا في سائر الانبيا ضرورة انه لا قائل بالفرق **وخامسها** انا نعلم ببديهة العقل انه لا شي اقبح
من نبي رفع الله تعالى درجته وائتمنه على وحيه وجعله خليفته في عباده وبلاده يسمع ربه يناديه لا تفعل كذا فيقدم
عليه ترجيحا للذته وغير ملتفت الى نهي ربه ولا منزجر بوعيده هذا معلوم القبح بالضرورة **وسادسها** انه لو
صدرت المعصية من الانبيا لكانوا مستحقين للعذاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها
ولاستحقوا اللعن لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين واجمعت الامة على ان احدا من الانبيا عليهم السلام لم يكن مستحقا للعن
ولا للعذاب فثبت انه ما صدرت المعصية عنه **وسابعها** انهم كانوا يامرون الناس بطاعة الله فلو لم يطيعوه لدخلوا
تحت قوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون وقال وما اريد ان اخالفكم الى
ما انهاكم عنه فما لا يليق بواحد من وعاظ الامة كيف يجوز ان ينسب الى الانبيا عليهم السلام **وثامنها** قوله تعالى
انهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين ولفظ الخيرات للعموم فيتناول الكل ويدخل فيه
فعل ما ينبغي وترك ما لا ينبغي فثبت ان الانبيا عليهم السلام كانوا فاعلين لكل ما ينبغي فعله وتاركين كل ما ينبغي تركه وذلك
ينافي صدور الذنب عنهم **وتاسعها** قوله تعالى وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهذا يتناول جميع الافعال
والتروك بدليل جواز الاستثنا فيقال فلان من المصطفين الاخيار الا في الفعلة الفلانية والاستثنا يخرج من الكلام
ما لولاه لدخل تحته فثبت انهم كانوا اخيارا في كل الامور وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وقال تعالى الله يصطفي من
الملائكة رسلا ومن الناس وقال تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وقال في ابرهيم صلى الله
عليه ولقد اصطفيناه في الدنيا وانه في الاخرة لمن الصالحين وقال في موسى صلوات الله عليه يا موسى اني اصطفيتك
على الناس برسالاتي وبكلامي وقال واذكر عبادنا ابرهيم واسحق ويعقوب اولي الايدي والابصار انا اخلصناهم
بخالصة ذكرى الدار وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار فكل هذه الايات دالة على كونهم موصوفين بالخيرية وذلك
ينافي صدور الذنب عنهم **وعاشرها** حكى عن ابليس قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
فاستثنى من جملة من يغويهم المخلصين وهم الانبيا عليهم السلام قال الله تعالى في صفة ابرهيم صلوات الله عليه واسحق
ويعقوب عليهما السلام انا اخلصناهم بخالصة وقال في يوسف عليه السلام انه من عبادنا المخلصين واذا ثبت
وجوب العصمة في حق البعض ثبت وجوبها في حق الكل لانه لا قائل بالفرق **الحادي عشر** قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس
ظنه فاتبعوه الا فريقا من المومنين فاوليك الذين ما اتبعوه وجب ان يقال انه ما صدر الذنب عنهم والا لكانوا
متبعين له واذا ثبت في ذلك الفريق انهم ما اذنبوا فذلك الفريق اما الانبيا او غيرهم فان كانوا هم الانبيا فقد ثبت
في النبي انه لا يذنب وان كانوا غير الانبيا فلو ثبت في الانبيا انهم اذنبوا لكانوا اقل درجة عند الله من ذلك الفريق فيكون

غير النبي افضل من النبي وذلك باطل بالاتفاق فثبت ان الذنب ما صدر عنهم **الثاني عشر** ان الله تعالى قسم الخلق قسمين
فقال اوليك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وقال في الصنف الاخر اوليك حزب الله الا ان حزب
الله هم المفلحون ولا شك ان حزب الشيطان هو الذي يفعل ما يرتضيه الشيطان والذي يرتضيه الشيطان هو المعصية
فكل من عصى الله من حزب الشيطان فلو صدرت المعصية عن الرسول لصدق عليه انه من حزب الشيطان ويصدق عليه انه
من الخاسرين ولصدق على زهاد الامة انهم من حزب الله وانهم من المفلحين فحينيذ يكون ذلك الواحد من الامة افضل
عند الله من ذلك الرسول وهذا لا يقول به مسلم **الثالث عشر** ان الرسول افضل من الملك فوجب ان لا يصدر الذنب
عن الرسول وانما قلنا انه افضل لقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين ووجه
الاستدلال به قد تقدم في مسيلة فضل الملك على البشر وانما انه لما كان كذلك وجب ان لا يصدر الذنب عن الرسول
لانه تعالى وصف الملائكة بترك الذنب فقال تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وقال تعالى لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يومرون فلو صدرت المعصية عن الرسول لامتنع كونه افضل من الملك لقوله تعالى ام نجعل الذين
امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار **الرابع عشر** روي ان خزيمة بن ثابت
شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم على وفق دعواه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف شهدت لي فقال يا رسول الله
اني اصدقك على الوحي النازل عليك من فوق سبع سموات افلا اصدقك في هذا القدر فصدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيه وسماه بذي الشهادتين ولو كانت المعصية جايزة على الانبيا لما جازت تلك الشهادة **الخامس عشر**
قال في حق ابرهيم صلوات الله عليه اني جاعلك للناس اماما والامام من يوتم به فاوجب على كل الناس ان ياتموا به فلو
صدر الذنب عنه لوجب عليهم ان ياتموا به في ذلك الذنب وذلك يفضي الى التناقض **السادس عشر** قوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين والمراد بهذا العهد اما عهد النبوة او عهد الامامة فان كان المراد عهد النبوة وجب ان لا تثبت
النبوة البتة للظالمين وان كان المراد عهد الامامة وجب ان لا تثبت الامامة للظالمين واذا لم تثبت الامامة
للظالمين وجب ان لا تثبت النبوة للظالمين لان كل نبي لا بد ان يكون اماما يوتم به ويقتدى به فالاية على جميع التقديرات
تدل على ان النبي لا يكون مذنبا اما المخالف فقد تمسك في كل واحد من المواضع الاربعة التي ذكرناها بايات ونحن نشير الى
معاقدها ونحيل بالاستقصا على ما سياتي في هذا التفسير واما الايات التي تمسكوا بها في باب الاعتقاد فثلاثة
اولها تمسكوا بالطعن في اعتقاد ادم عليه السلام بقوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن
اليها الى اخر الاية قالوا لا شك ان النفس الواحدة هي ادم وزوجها المخلوق منها هي حوا فهذه الكنايات باسرها عايدة اليهما
فقوله جعلا له شركا فيما اتاهما فتعالى الله عما يشركون يقتضي صدور الشرك عنهما **والجواب** لا نسلم
ان النفس الواحدة هي ادم وليس في الاية ما يدل عليه بل نقول الخطاب لقريش وهم ال قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل
من جنسها زوجة عربية ليسكن اليها فلما اتاهما ما طلبا من الولد الصالح سميا اولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى
وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما فهذا الجواب هو المعتمد **وثانيها** قالوا ان ابرهيم
صلوات الله عليه لم يكن عالما بالله ولا باليوم الاخر اما الاول فلانه قال في الكوكب هذا ربي واما الثاني
فلقوله تعالى رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تومن قال بلى ولكن ليطمين قلبي **والجواب** اما قوله
هذا ربي فهو استفهام على سبيل الانكار واما قوله ليطمين قلبي فالمراد انه ليس الخبر كالمعاينة **وثالثها** تمسكوا بقوله
تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسيل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك لقد جاك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين
فدلت الاية على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان في شك مما اوحي اليه **والجواب** ان القلب في دار
الدنيا لا ينفك عن الافكار المستحقة للشبهات الا انه صلى الله عليه وسلم كان يزيلها بالدلايل اما الايات التي تمسكوا بها
في باب التبليغ فثلاثة **احدها** قوله تعالى سنقريك فلا تنسى الا ما شا الله فهذا الاستثنا يدل على وقوع النسيان
في الوحي **الجواب** ليس النهي عن النسيان الذي هو ضد الذكر لان ذلك غير داخل في الوسع بل عن
النسيان بمعنى الترك فحمله على ترك الاولى **وثانيها** قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى
الشيطان في امنيته والكلام عليه مذكور في سورة الحج على الاستقصا **وثالثها** قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر
على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم قالوا
فلولا الخوف من وقوع التخليط في تبليغ الوحي من جهة الانبيا لم يكن في الاستظهار بالرصد المرسل معهم فايدة **الجواب**

لا يجوز ان يكون القائلين ان يدفع ذلك الرصد الشياطين عن القاء الوسوسة اما الايات التي تمسكوا بها في الفتيا فثلاثة
احدها قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث وقد تكلمنا عليه في سورة الانبيا **وثانيها** قوله تعالى
في اسارى بدر حين نادى النبي صلى الله عليه وسلم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض فلولا انه اخطا
في هذه الحكومة والا لما عوتب **وثالثها** قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم **والجواب**
عن الكل انا نحمله على ترك الاولى اما الايات التي تمسكوا بها في الافعال فكثيرة **اولها** قصة ادم عليه السلام وتمسكوا
صاحب الكبيرة وانما قلنا انه كان عاصيا لقوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى وانما قلنا ان العاصي لا بد ان يكون صاحب
الكبيرة لوجهين الاول ان النص يقتضي كونه معاقبا لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
ولا معنى لصاحب الكبيرة الا ذلك الثاني ان العاصي اسم ذم فوجب ان لا يتناول الا صاحب الكبيرة **الوجه الثاني**
في التمسك بقصة ادم عليه السلام انه كان غاويا لقوله فغوى والغي ضد الرشد لقوله تعالى قد تبين الرشد من الغي
فجعل الغي مقابلا للرشد **الوجه الثالث** انه تائب والتائب مذنب انما قلنا انه تائب لقوله تعالى
فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه وقال تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى وانما قلنا ان التائب مذنب لان التائب
هو النادم على فعل الذنب والنادم على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلا للذنب فان كذب في ذلك الاخبار فهو مذنب
بالكذب وان صدق فيه فهو مطلوب **الوجه الرابع** انه ارتكب المنهي عنه في قوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة
ولا تقربا هذه الشجرة وارتكاب المنهي عنه عين الذنب **الوجه الخامس** سماه ظالما في قوله فتكونا من الظالمين
وهو سمى نفسه ظالما في قوله ربنا ظلمنا انفسنا والظالم ملعون لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين ومن استحق
اللعن كان صاحب الكبيرة **الوجه السادس** انه اعترف بانه لولا مغفرة الله اياه والا لكان خاسرا في قوله
تعالى وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وذلك يقتضي كونه صاحب الكبيرة **الوجه السابع** انه اخرج
من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله حوا على ما اقدم عليه من طاعة الشيطان وذلك يدل على كونه
صاحب الكبيرة ثم قالوا هب ان كل واحد من هذه الوجوه لا يدل على كونه فاعلا للكبيرة لكن مجموعها لا شك في كونه قاطعا
في الدلالة عليه ويجوز ان يكون كل واحد من الوجوه وان لم يدل على الشي لكن مجموع تلك الوجوه يكون دالة على الشي
والجواب المعتمد عن الوجوه السبعة عندنا ان نقول كلامكم انما يتم لو بينتم بالدلالة
ان ذلك كان حال النبوة وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يقال ان ادم عليه السلام حال ما صدرت عنه هذه الزلة ما كان نبيا
ثم صار بعد ذلك نبيا ونحن قد بينا انه لا دليل على هذا المقام واما الاستقصا في الجواب عن كل واحد من الوجوه
المفصلة فسياتي ان شا الله تعالى عند الكلام في تفسير كل واحد من هذه الايات ولنذكر هنا كيفية تلك الزلة
ليظهر مراد الله تعالى من قوله فازلهما الشيطان فنقول لنفرض انه صدر ذلك الفعل عن ادم عليه
السلام بعد النبوة فاقدامه على ذلك الفعل اما ان يكون حال كونه ناسيا او حال كونه ذاكرا اما الاول
وهو انه فعله ناسيا فهو قول طائفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما ومثلوه بالصائم
يشتغل بامر يستغرقه ويغلب عليه فيصير ساهيا عن الصوم وياكل في اثنا ذلك السهو عن قصد لا يقال هذا باطل
من وجهين **الاول** ان قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وقوله وقاسمهما اني
لكما لمن الناصحين يدل انه ما نسي النهي حال الاقدام روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ما يدل على ان ادم تعمد لانه
قال لما اكلا منها فبدت لهما سواتهما خرج ادم فتعلقت به شجرة من شجر الجنة فحبسته فناداه الله تعالى افرارا مني
فقال بل حيا منك فقال له اما كان فيما منحتك من الجنة مندوحة عما حرمت عليك قال بلى يا رب ولكن وعزتك
ما كنت ادري ان احدا يحلف بك كاذبا فقال وعزتي لاهبطنك منها ثم لا تنال العيش الا كدا **الثاني** وهو انه
لو كان ناسيا لما عوتب على ذلك الفعل اما من حيث العقل فلان الناسي غير قادر على الفعل فلا يكون مكلفا به لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما من حيث النقل فلقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث فلما عوتب عليه دل على ان
ذلك لم يكن على سبيل النسيان لانا نقول **اما الجواب عن الاول** فهو انا لا نسلم
ان ادم وحوا عليهما السلام قبلا من ابليس ذلك الكلام ولا صدقاه فيه لانهما لو صدقاه لكانت معصيتهما في ذلك
التصديق اعظم من اكل الشجرة لان ابليس لما قال لهما ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين
فقد القى اليهما سو الظن بالله تعالى ودعاهما الى ترك التسليم لامره والرضى بحكمه والى ان يعتقدا فيه كون ابليس

ناصحا لهما

ناصحا لهما وان الرب تعالى قد غشهما ولا شك ان هذه الاشيا اعظم من اكل الشجرة فوجب ان تكون المعاتبة في ذلك اشد
وايضا كان ادم عليه السلام عالما بتمرد ابليس عن سجوده وكونه مبغضا له وحاسدا له على ما اتاه الله تعالى من النعم
فكيف يجوز من العاقل ان يقبل قول عدوه مع هذه القراين وليس في الاية انهما اقدما على ذلك الفعل عند ذلك الكلام
او بعده ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى واما ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فهو اثر مروي بالاحاد
فكيف يعارض القران **واما الجواب عن الثاني** فهو ان العتاب انما حصل على ترك التحفظ من اسباب
النسيان وهذا الضرب من السهو موضوع عن المسلمين وقد كان يجوز ان يواخذوا به وليس بموضوع عن الانبيا لعظم خطرهم
ومثلوه بقوله يا نسا النبي لستن كاحد من النسا فال من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال
عليه الصلاة والسلام البلا موكل بالانبيا ثم الاوليا ثم الامثل فالامثل ثم قال صلى الله عليه وسلم اني اوعك كما يوعك
الرجلان منكم فان قيل فكيف يجوز ان يوثر عظم حالهم وعلو منزلتهم في حصول شرط في تكليفهم دون تكليف غيرهم
قلنا اما سمعت ان حسنات الابرار سيات المقربين ولقد كان على النبي صلى الله عليه وسلم من التشديدات في التكليف
ما لم يكن على غيره فهذا في تقدير انه صدر ذلك عن ادم عليه السلام على جهة السهو والنسيان وروي في بعض التفسير
ان حوا سقته الخمر حتى سكر ثم في اثنا السكر فعل ذلك قالوا وهذا الى بعيد لانه عليه السلام كان ماذونا له في تناول
كل الاشيا سوى تلك الشجرة على البر فكان ماذونا في تناول الخمر ولقائل ان يقول ان خمر الجنة لا يسكر لقوله تعالى في
صفة الجنة لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون اما القول الثاني وهو انه عليه السلام فعله عامدا فها هنا اربعة اقوال
احدها ان ذلك النهي كان نهي تنزيه لا نهي تحريم وقد تقدم الكلام في هذا القول وعليه **الثاني** انه كان
ذلك عمدا من ادم عليه السلام وكان ذلك كبيرة مع ان ادم عليه السلام كان في ذلك الوقت نبيا وقد عرف فساد
هذا القول **الثالث** انه عليه السلام فعله عمدا لكن كان معه من الوجل والفزع والاشفاق ما صير ذلك
في حكم الصغيرة وهذا القول ايضا باطل بالدلايل المتقدمة لان المتقدم على ترك الواجب او فعل المنهي عمدا وان فعله مع
الخوف الا انه يكون مع ذلك عاصيا مستحقا للعن والذم والخلود في النار ولا يصح وصف الانبيا بذلك ولانه تعالى
وصفه بالنسيان في قوله فنسي ولم نجد له عزما وذلك ينافي العمدية **القول الرابع** هو اختيار اكثر المعتزلة
انه عليه السلام اقدم على الاكل بسبب اجتهاد اخطا فيه وذلك يقتضي كون الذنب كبيرة بيان الاجتهاد الخطا انه
لما قيل ولا تقربا هذه الشجرة فلفظ هذه قد يشار به الى الشخص وقد يشار به الى النوع روي انه عليه السلام
اخذ حريرا او ذهبا بيده وقال هذان حل لاناث امتي حرام على ذكورهم واراد به نوعهما وروي انه توضا مرة مرة
وقال هذا وضو لا يقبل الله الصلاة الا به واراد نوعه فلما سمع ادم عليه السلام قوله ولا تقربا هذه الشجرة ظن
ان النهي انما تناول تلك الشجرة المعينة فتركها وتناول من شجرة اخرى من ذلك النوع الا انه كان مخطيا في ذلك الاجتهاد
لان مراد الله تعالى من كلمة هذه كان النوع لا الشخص والاجتهاد في الفروع اذا كان خطا لا يوجب استحقاق العقاب
واللعن لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كما في شرعنا فان قيل الكلام على هذا القول من وجوه **احدها** ان كلمة
هذا في اصل الكلام للاشارة الى الحاضر والشي الحاضر لا يكون الا شيا معينا فكلمة هذا في اصل اللغة للاشارة
الى الشي المعين فاما ان يراد بها الاشارة الى النوع فذاك على خلاف الاصل وايضا فلانه تعالى لا يجوز الاشارة عليه
فوجب ان يكون قد امر بعض الملايكة بالاشارة الى ذلك الشخص وكان ما عداه خارجا عن النهي لا محالة اذا ثبت هذا
فنقول المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته فادم عليه السلام لما حمل لفظ هذا على المعين كان قد فعل
الواجب ولا يجوز له حمله على النوع واعلم ان هذا الكلام متايد بامرين اخرين احدهما ان قوله تعالى فكلا منها رغدا
حيث شيتما افاد الاذن في تناول ما في الجنة الا ما خصه الدليل والثاني ان العقل يقتضي حل الانتفاع بجميع المنافع
الا ما خصه الدليل والدليل المخصص لم يدل الا على ذلك المعين فثبت ان ادم عليه السلام كان ماذونا بالانتفاع
بساير الاشجار واذا ثبت هذا امتنع ان يستحق بسبب هذا عقابا وان يحكم عليه بكونه مخطيا فثبت ان حمل القصة
على هذا الوجه يوجب ان يحكم بانه كان مصيبا لا مخطيا واذا كان كذلك ثبت فساد هذا التاويل **الوجه**
الثاني في الاعتراض على هذا التاويل هو ان لفظ هذا متردد بين الشخص والنوع ولانه قد قرن
الله تعالى بهذا اللفظ ما يدل على ان المراد منه النوع دون الشخص او ما فعل ذلك فان كان الاول فاما ان يقال
ان ادم عليه السلام قصر في معرفة ذلك البيان فحينيذ يكون قد اتى بالذنب وان لم يقصر فيه بل عرفه فقد عرف حينيذ

ان المراد هو النوع فاقدامه على التناول من شجرة من ذلك النوع يكون اقداما على الذنب قصدا **الوجه الثالث** ان الانبياء صلوات الله عليهم لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاجتهاد اقدام على العمل بالظن وذلك انما يجوز في حق من لا يتمكن من تحصيل العلم اما الانبياء فانهم قادرون على تحصيل اليقين فوجب ان لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين غير جائز عقلا وشرعا واذا ثبت ذلك ثبت ان الاقدام على الاجتهاد معصية **الوجه الرابع** هذه المسالة اما ان تكون من المسائل القطعية او الظنية فان كانت من القطعيات كان الخطأ فيها كبيرا وحينئذ يعود الاشكال وان كانت من الظنيات فان قلنا ان كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها اصلا وان قلنا المصيب فيها واحد فالمخطئ فيها معذور بالاتفاق فكيف صار هذا القدر من الخطأ سببا لان نزع عن آدم عليه السلام لباسه واخرج من الجنة واهبط الى الارض **الجواب عن الاول** ان لفظ هذا وان كان في الاصل للاشارة الى الشخص لكنه قد يستعمل في الاشارة الى النوع كما تقدم بيانه وانه سبحانه وتعالى كان قد قرن به ما دل على ان المراد هو النوع **والجواب عن الثاني** هو ان آدم عليه السلام لعله قصر في معرفة ذلك الدليل لانه ظن انه لا يلزمه ذلك في الحال او يقال انه عرف ذلك الدليل في وقت ما نهاه الله تعالى عن عين الشجرة فلما طالت المدة تغفل عنه لان في الخبر ان آدم عليه السلام بقي في الجنة الدهر الطويل ثم اخرج **والجواب عن الثالث** انه لا حاجة هاهنا الى اثبات ان الانبياء تمسكوا بالاجتهاد فانا بينا انه عليه السلام قصر في معرفة تلك الدلالة وان كان قد عرفها لكنه نسيها والمراد من قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما **والجواب عن الرابع** يمكن ان يقال كانت الدلالة قطعية الا انه عليه السلام لما نسيها صار النسيان عذرا في ان لا يصير الذنب كبيرا او يقال كانت ظنية الا انه ترتب عليها من التشديدات ما لم يترتب على خطأ سائر المجتهدين لان ذلك يجوز ان يختلف باختلاف الاشخاص فكما ان الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوص بامور كثيرة في باب التشديدات والتخفيفات مما لم يثبت في حق الامة فكذا هاهنا واعلم انه يمكن ان يقال في المسالة وجه اخر وهو انه تعالى لما قال ولا تقربا هذه الشجرة نهاهما معا فظن آدم عليه السلام انه يجوز لكل واحد منهما وحده ان يقرب من الشجرة وان يتناول منها لان قوله ولا تقربا نهي لهما على الجمع ولا يلزم من حصول النهي حال الاجتماع حصوله حال الانفراد فلعل الخطأ في الاجتهاد انما وقع من هذا الوجه فهذا جملة ما يقال في هذا الباب والله تعالى اعلم **المسالة الثانية** اختلفوا في انه كيف تمكن ابليس من وسوسة آدم عليه السلام مع ان ابليس كان خارج الجنة وآدم كان في الجنة وذكروا فيه وجوها **احدها** قول القصاص وهو الذي رووه عن وهب بن منبه والسدي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وغيرهم انه لما اراد ابليس ان يدخل الجنة منعته الخزنة فاتى الحية وهي دابة لها اربع قوائم كانها البختية وهي كاحسن الدواب بعد ما عرض نفسه على سائر الحيوانات فما قبله واحد من الحيوانات فابتلعته الحية وادخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الحية الجنة خرج ابليس من فمها واشتغل بالوسوسة فلا جرم لعنت الحية وسقطت قوائمها وصارت تمشي على بطنها وجعل رزقها في التراب وعدوا لبني آدم واعلم ان هذا وامثاله مما يجب ان لا يلتفت اليه لان ابليس لو قدر على الدخول في فم الحية فلم لم يقدر على ان يجعل نفسه حية ثم يدخل الجنة ولانها لما فعلت ذلك بابليس فلم عوقبت الحية مع انها ليست بعاقلة ولا مكلفة **وثانيها** ان ابليس دخل الجنة في صورة دابة وهذا القول اقل فسادا من الاول **وثالثها** قال بعض اهل الاصول ان آدم وحواء عليهما السلام لعلهما كانا يخرجان الى باب الجنة وابليس كان يقرب من الباب ويوسوس اليهما وقال بعضهم هذا بعيد لان الوسوسة كلام خفي والكلام الخفي لا يمكن ايصاله من الارض الى السماء واختلفوا من وجه اخر وهو ان ابليس هل باشر خطابهما او يقال انه اوصل الوسوسة اليهما على لسان بعض اتباعه حجة القول الاول قوله تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين وذلك يقتضي المشافهة وكذا قوله تعالى فدلاهما بغرور وحجة القول الثاني ان آدم وحواء عليهما السلام كانا يعرفانه ويعرفان ما عنده من العداوة والحسد فيستحيل في العادة ان يقبلا قوله وان يلتفتا اليه فلا بد ان يكون المباشر للوسوسة بعض اتباع ابليس بقي هاهنا سؤالات **السؤال الاول** ان الله تعالى قد اضاف هذا الازلال الى ابليس فلم عاتبهما على ذلك الفعل قلنا معنى قوله فازلهما انهما كانا عند وسوسته اتيا بذلك الفعل فاضيف ذلك الى ابليس كما في قوله تعالى فلم يزدهم دعائي الا فرارا وقال تعالى حاكيا عن ابليس وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي هذا ما قاله المعتزلة والتحقيق في هذه الاضافة ما قررناه مرارا ان الانسان قادر على الفعل والترك ومع التساوي يستحيل ان يصير مصدرا لاحدهما الا عند انضمام الداعي اليه والداعي عبارة في حق العبد عن علم او ظن او اعتقاد بكون الفعل مشتملا على مصلحة فاذا حصل ذلك العلم او الظن بسبب منبه نبهه عليه كان الفعل

مضافا

مضافا الى ذلك المنبه لانه هو الفاعل لما لاجله صار الفاعل بالقوة فاعلا بالفعل فلهذا المعنى انضاف الفعل هاهنا الى الوسوسة وما احسن ما قاله بعض العارفين ان زلة آدم عليه السلام هب انها كانت بسبب وسوسة ابليس فمعصية ابليس حصلت بوسوسة من وهذا تنبيه على انه ما لم يحصل الداعي لا يحصل الفعل وان الدواعي وان ترتب بعضها على البعض فلا بد من انتهائها الى ما يخلقه الله تعالى وهو الذي صرح به موسى عليه السلام في قوله ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء **السؤال الثاني** كيف كانت الوسوسة الجواب انها هي التي حكى الله تعالى عنها في قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فلم يقبلاه ايضا والظاهر انه بعد ذلك عدل الى شيء اخر وهو انه شغلهما باستيفاء اللذات المباحة حتى صارا مستغرقين فيه فحصل بسبب استغراقهما فيه نسيان النهي فعند ذلك حصل ما حصل والله تعالى اعلم بحقائق الامور اما قوله تعالى اهبطوا ففيه مسائل **المسالة الاولى** من قال ان جنة آدم كانت في السماء فالمراد من الهبوط النزول من العلو الى السفل ومن قال انها كانت في الارض فسروه بالتحول من موضع الى غيره كقوله اهبطوا مصرا **المسالة الثانية** اختلفوا في المخاطبين بهذا الخطاب بعد الاتفاق على ان آدم وحواء عليهما السلام كانا مخاطبين به وذكروا فيه وجوها **الاول** وهو قول الاكثرين ان ابليس داخل فيه ايضا لان ابليس قد جرى ذكره في قوله فازلهما الشيطان عنها اي فازلهما فقلنا اهبطوا واما قوله تعالى بعضكم لبعض عدو فهو تعريف لآدم وحواء عليهما السلام ان ابليس عدو لهما ولذريتهما كما عرفهما ذلك قبل الاكل من الشجرة فقال فقلنا يا آدم ان هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى فان قيل ان ابليس لما ابى من السجود صار كافرا واخرج من الجنة وقيل له اخرج منها فما يكون لك ان تتكبر فيها وقال ايضا اخرج منها فانك رجيم وقال ايضا اهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها وزلة آدم عليه السلام انما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة ثم امر بالهبوط بسبب زلته فلما حصل هبوط ابليس قبل ذلك كيف يكون قوله اهبطوا متناولا له قلنا ان الله تعالى لما اهبطه الى الارض فلعله عاد الى السماء مرة اخرى لاجل ان يوسوس لآدم وحواء حين كان آدم وحواء في الجنة فلما قال الله تعالى لهما اهبطا فلما خرجا من الجنة واجتمع ابليس معهما خارج الجنة امر الكل فقيل اهبطوا ومن الناس من قال ليس معنى قوله اهبطوا انه قال ذلك لهم دفعة واحدة بل قال ذلك لكل واحد منهم في وقت على حدة **الوجه الثاني** ان المراد آدم وحواء والحية وهذا ضعيف لانه ثبت بالاجماع ان المكلفين هم الملائكة والجن والانس ولقائل ان يمنع هذا الاجماع فان من الناس من يقول قد يحصل في غيرهم من المكلفين على ما قال تعالى كل قد علم صلاته وتسبيحه وقال سليمان عليه السلام للهدهد لاعذبنه عذابا شديدا **الثالث** المراد آدم وحواء وذريتهما لانهما لما كانا اصل الانس جعلا كانهما الانس كلهم والدليل عليه قوله تعالى اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو ويدل عليه ايضا قوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وهذا حكم يعم الناس كلهم ومعنى بعضكم لبعض عدو ما عليه الناس من التعادي والتباغض وتضليل بعضهم لبعض واعلم ان هذا القول ضعيف لان الذرية ما كانوا موجودين في ذلك الوقت فكيف يتناولهم الخطاب اما من زعم ان اقل الجمع اثنان فالسؤال زائل على قوله **المسالة الثالثة** اختلفوا في ان قوله اهبطوا امر او اباحة والاشبه انه امر لان فيه مشقة شديدة لان مفارقة ما كانا فيه من الجنة الى موضع لا تحصل المعيشة فيه الا بالمشقة والكد من اشق التكاليف واذا ثبت هذا بطل ما يظن ان ذلك عقوبة لان التشديد في التكليف بسبب الثواب فكيف يكون عقابا مع ما فيه من النفع العظيم فان قيل الستم تقولون في الحدود وكثير من الكفارات انها عقوبات وان كانت من باب التكاليف قلنا اما الحدود فهي واقعة بالمحدود من فعل الغير فيجوز ان يكون عقابا اذا كان الرجل مصرا واما الكفارات فانما يقال في بعضها انها تجري مجرى العقوبات لانها لا تثبت الا مع المأثم فاما ان تكون عقوبة مع كونها تعريضات للثواب العظيم فلا **المسالة الرابعة** ان قوله اهبطوا بعضكم لبعض عدو امر بالهبوط وليس امرا بالعداوة لان عداوة ابليس لآدم وحواء عليهما السلام بسبب الحسد والاستكبار عن السجود واخداعه اياهما حتى اخرجهما من الجنة وعداوته لذريتهما بالقاء الوسوسة والدعوة الى الكفر والمعصية وشيء من ذلك لا يجوز ان يكون مأمورا به فاما عداوة آدم لابليس فانها مأمور بها لقوله تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا وقال تعالى يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم من الجنة اذا ثبت هذا فظاهر ان المراد من الآية اهبطوا من السماء وانتم بعضكم لبعض عدو **المسالة الخامسة** المستقر قد يكون بمعنى الاستقرار كقوله تعالى الى ربك يومئذ المستقر وقد يكون بمعنى المكان الذي يستقر فيه كقوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وقال تعالى فمستقر ومستودع اذا عرفت هذا فقول الاكثرين حملوا قوله

وَلكم في الارض مستقر على المكان والمعنى انها مستقر لكم حالتي الحياة والموت وروى السدي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان المستقر هو القبر اي قبوركم تكون فيها والاول اولى لانه تعالى قدر المتاع وذلك لا يليق الا بحال الحياة ولانه تعالى خاطبهم بذلك عند الاهباط وذلك يقتضي حال الحياة واعلم انه تعالى قال في سورة الاعراف في هذه القصة قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون فيجوز ان يكون قوله فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون بيانا لقوله ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين ويجوز ان يكون زيادة على الاول **المسالة السادسة** اختلفوا في معنى الحين بعد اتفاقهم على انه اسم الزمان والاولى ان يراد به الممتد من الزمان لان الرجل يقول لصاحبه ما رايتك منذ حين اذا بعدت مشاهدته له ولا يقال ذلك مع قرب المشاهدة فلما كانت اعمار الناس طويلة واجالهم عن اول الحد ولهم متاعا على جاز ان يقول ومتاع الى حين **المسالة السابعة** اعلم ان في هذه الايات تحذيرا عظيما عن كل المعاصي من وجوه **احدها** ان من تصور ما جرى على ادم عليه السلام بسبب اقدامه على هذه الزلة الصغيرة كان على وجل شديد من المعاصي

قال الشاعر

يا ناظرا يرنو بعيني راقد ... ومشاهدا للامر غير مشاهد
تصل الذنوب الى الذنوب وترتجي ... درك الجنان ونيل فوز العابد
انسيت ربك حين اخرج ادما ... منها الى الدنيا بذنب واحد

وعن فتح الموصلي انه قال كنا قوما من اهل الجنة فسبانا ابليس الى الدنيا فليس لنا الا الهم والحزن حتى نرد الى الدار التي اخرجنا منها **وثانيها** التحذير عن الاستكبار والحسد والحرص عن قتادة في قوله تعالى ابى واستكبر قال حسد عدو الله ابليس ادم عليه السلام على ما اعطاه الله تعالى من الكرامة فقال انا ناري وهذا طيني ثم القى الحرص في قلب ادم حتى حمله على ارتكاب المنهي عنه ثم القى الحسد في قلب قابيل حتى قتل هابيل **وثالثها** انه سبحانه وتعالى بين العداوة الشديدة بين ذرية ادم وابليس وهذا تنبيه عظيم على وجوب الحذر والله سبحانه وتعالى اعلم

قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم فيه مسايل

المسالة الاولى قال القفال اصل التلقي هو التعرض للقادم يوضع في موضع الاستقبال للشيء الجائي ثم يوضع موضع القبول للاخذ قال تعالى وانك لتلقى القران من لدن حكيم عليم اي تلقنه ويقال تلقينا الحاج اي استقبلناهم ويقال تلقيت هذه الكلمة من فلان اي اخذتها منه واذا كان هذا اصل الكلمة وكان من تلقى رجلا فتلاقيا لقي كل واحد صاحبه واضيف الاجتماع اليهما معا صلح ان يشتركا في الوصف بذلك فيقال كل ما تلقيته فقد تلقاك فجاز ان يقال تلقى ادم كلمات اي اخذها ووعاها واستقبلها بالقبول وجاز ان يقال تلقى كلمات بالنصب على معنى جاءت عن الله تعالى كلمات ومثله قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وفي قراءة ابن مسعود الظالمون **المسالة الثانية** اعلم انه لا يجوز ان يكون المراد ان الله تعالى عرفه حقيقة التوبة لان المكلف لا بد ان يعرف ماهية التوبة ويتمكن بفعلها من تدارك الذنوب ويميزها من غيرها فضلا عن الانبيا عليهم السلام بل يجب حمله على امور **احدها** التنبيه على المعصية الواقعة منه على وجه صار ادم عليه السلام عند ذلك من التائبين المنيبين **وثانيها** انه تعالى عرفه وجوب التوبة وكونها مقبولة لا محالة على معنى ان من اذنب ذنبا صغيرا او كبيرا ثم ندم على ما صنع وعزم على ان لا يعود فاني اتوب عليه فتلقى ادم من ربه هذه الكلمات اي اخذها وقبلها وعمل بها **وثالثها** ان الله تعالى ذكره بنعمه العظيمة عليه فصار ذلك من الدواعي القوية الى التوبة **ورابعها** انه تعالى علمه كلاما لو حصلت التوبة معه لكان ذلك سببا لكمال حال التوبة **المسالة الثالثة** اختلفوا في ان تلك الكلمات ما هي فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس ان ادم عليه السلام قال يا رب الم تخلقني بيدك بلا واسطة قال بلى قال يا رب الم تنفخ في من روحك قال بلى قال الم تسكني جنتك قال بلى قال يا رب الم تسبق رحمتك غضبك قال بلى قال ان تبت واصلحت اتردني الى الجنة قال بلى فهو قوله فتلقى ادم من ربه كلمات وزاد السدي فيه يا رب هل كنت كتبت علي قال نعم **وثانيها** قال النخعي اتيت ابن عباس فقلت ما الكلمات التي تلقى ادم من ربه قال علم الله ادم وحوا امر الحج وحجا وهي الكلمات التي تقال في الحج فلما فرغا من الحج اوحى الله تعالى اليهما باني قد قبلت توبتكما **وثالثها** قال مجاهد وقتادة في احدى الروايتين عنهما قوله ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين **ورابعها** سعيد بن جبير عن ابن عباس انها قوله لا اله الا انت سبحانك اني كنت

من الظالمين

من الظالمين سبحانك وبحمدك عملت سوا وظلمت نفسي فاغفر لي انك انت خير الغافرين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوا وظلمت نفسي فاغفر لي انك انت خير الراحمين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوا وظلمت نفسي فتب علي انك انت التواب الرحيم **وخامسها** قالت عائشة رضي الله تعالى عنها لما اراد الله ان يتوب على ادم عليه السلام طاف بالبيت سبعا والبيت يومئذ ربوة حمرا فلما صلى ركعتين استقبل البيت وقال اللهم انك تعلم سري وعلانيتي فاقبل معذرتي وتعلم حاجتي فاعطني سؤلي وتعلم ما في نفسي فاغفر لي ذنوبي اللهم اني اسالك ايمانا يباشر قلبي ويقينا صادقا حتى اعلم انه لن يصيبني الا ما كتبت لي ورضني بما قسمت لي فاوحى الله تعالى الى ادم عليه السلام يا ادم قد غفرت لك ذنبك ولن ياتيني احد من ذريتك فيدعوني بمثل الذي دعوتني به الا غفرت ذنبه وكشفت همومه وغمومه ونزعت الفقر من بين عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يريدها **المسالة الرابعة** قال الغزالي التوبة تتحقق من ثلاثة امور مرتبة علم وحال وعمل فالعلم اول والحال ثاني والعمل ثالث والاول موجب للثاني والثاني موجب للثالث ايجابا اقتضاه سنة الله في الملك والملكوت اما العلم فهو معرفة ما في الذنب من الضرر وكونه حجابا بين العبد ومعرفة الرب فاذا عرف ذلك معرفة محققة حصل من هذه المعرفة تالم القلب بسبب فوات المحبوب فان القلب مهما شعر بفوات المحبوب تالم فان كان فواته بفعل من جهته تاسف بسبب فوات المحبوب على الفعل الذي كان سببا لذلك الفوات فسمي ذلك التاسف ندما ثم ان ذلك الالم اذا تاكد حصلت منه ارادة جازمة ولها تعلق بالحال والمستقبل والماضي اما تعلقها بالحال فبترك الذنب الذي كان ملابسا له واما المستقبل فالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب الى اخر العمر واما بالماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضا ان كان قابلا للجبر فالعلم هو الاول وهو مطلع هذه الخيرات واعني به اليقين التام بان هذه الذنوب سموم مهلكة فهذا اليقين نور وهذا النور يوجب نار الندم فيتالم به القلب حيث ابصر باشراق نور الايمان انه صار محجوبا عن محبوبه كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فيطلع النور عليه بانقشاع السحاب فراى محبوبه قد اشرف على الهلاك فتشتعل نيران الحب في قلبه فتنبعث من تلك النيران ارادته للانتهاض للتدارك فالعلم والندم والقصد المتعلق بالترك في الحال والاستقبال والتلافي للماضي ثلاثة معان مترتبة في الحصول فيطلق اسم التوبة على مجموعها وكثيرا ما يطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده ويجعل العلم السابق كالمقدمة والترك كالثمرة والتابع كالمتاخر وبهذا الاعتبار قال صلى الله عليه وسلم الندم توبة اذ لا ينفك الندم عن علم اوجبه وعن عزم يتبعه فيكون الندم محفوفا بطرفيه اعني مثمره وثمرته فهذا هو الذي لخصه الشيخ الغزالي رحمه الله تعالى في حقيقة التوبة وهو كلام حسن وقال القفال لا بد في التوبة من ترك ذلك الذنب ومن الندم على ما سبق ومن العزم على ان لا يعود الى مثله ومن الاشفاق فيما بين ذلك كله اما الدلالة على الترك فلانه لو لم يترك لكان فاعلا له فلا يكون تائبا واما الندم فلانه لو لم يندم لكان راضيا بكونه فاعلا له والراضي بالشيء قد يفعله والفاعل للشيء لا يكون تائبا عنه واما العزم على ان لا يعود الى مثله فلان فعله معصية والعزم على المعصية معصية واما الاشفاق فلانه مامور بالتوبة ولا سبيل الى القطع بانه اتى بالتوبة كما لزمه فيكون خائفا ولهذا قال تعالى يحذر الاخرة ويرجو رحمة ربه وقال عليه الصلاة والسلام لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا **واعلم ان كلام الغزالي رحمه الله تعالى** ابين وادخل في التحقيق الا انه يتوجه عليه اشكال وهو ان الفعل الفلاني ضرر امع العلم بان ذلك الفعل ضرر منه يوجب تالم القلب وذلك التالم يوجب ارادة الترك في الحال والاستقبال وارادة تلافي ما حصل منه في الماضي واذا كان بعض هذه الاشيا مرتبا على البعض ترتبا ضروريا لم يكن داخلا تحت قدرته فاستحال ان يكون مامورا به والحاصل ان الداخل في الوسع ليس الا تحصيل العلم فاما ما عداه فليس للاختيار اليه سبيل لكن لقائل ان يقول تحصيل العلم ايضا ليس في الوسع لان تحصيل العلم ببعض المجهولات لا يمكن الا بواسطة معلومات متقدمة على ذلك المجهول فتلك العلوم الحاضرة المتوسل بها الى اكتساب ذلك المجهول اما ان يكون مستلزما للعلم بذلك المجهول او لم يكن مستلزما فان كان الاول كان ترتب المتوسل اليه ضروريا فلا يكون ذلك داخلا في القدرة والاختيار وان كان الثاني لم يكن استنتاج المطلوب المجهول عن تلك المعلومات الحاضرة لان المقدمات القريبة لا بد ان تكون بحال يلزم من تسليمها في الذهن التسليم المطلوب فاذا لم يكن كذلك لم يكن تلك المقدمات منتجة لتلك النتيجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال تلك المقدمات وان كانت حاضرة في الذهن الا ان كيفية التوصل بها الى تلك النتيجة غير حاضرة في الذهن فلا جرم لا يلزم من العلم بتلك المقدمات العلم بتلك النتيجة لا محالة قلنا العلم بكيفية

التوصل بها الى تلك النتيجة اما ان يكون من البديهيات او من الكسبيات فان كان من البديهيات لم يكن في وسعه
وان كان من الكسبيات كان القول في كيفية اكتسابه كما في الاول فاما ان يفضي الى التسلسل وهو محال او يفضي الى ان يصير
من لوازمه فيعود المحذور المذكور **المسألة الخامسة** سأل القاضي عبد الجبار نفسه فقال اذا كانت هذه
المعصية صغيرة فكيف يلزم التوبة واجاب ـــ بان ابا علي قال انها تلزمه لان المكلف متى علم انه قد عصى لم يجد
فيما بعد وهو مختار ولا مانع من ان يكون نادما او مصرا لان الاصرار قبيح فلازم مفارقته بهذا القبيح الا بالتوبة
فهي اذا لازمة سواء كانت المعصية صغيرة او كبيرة وسواء ذكرها وقد تاب عنها من قبل او لم يتب اما ابو هاشم
فانه يجوز ان يخلو العاصي من التوبة والاصرار ويقول لا يصح ان تكون التوبة واجبة على الانبيا لهذا الوجه بل يجب ان تكون
واجبة لاحدى خلال فاما ان يجب لان بالصغيرة قد نقص ثوابهم فيعود ذلك النقصان بالتوبة واما ان التوبة نازلة
منزلة الترك فاذا كان الترك واجبا عند الامكان فلا بد من وجوب التوبة مع عدم الامكان وربما قال يجب التوبة
عليهم من جهة السمع وهذا هو الاصح على قوله لان التوبة لا يجوز ان يجب لاجل جلب المنافع كما لا يجب النوافل بل الانبيا
عليهم السلام لما عصمهم الله تعالى صار احد اسباب عصمتهم التشديد عليهم في التوبة حالا بعد حال وان كانت
معاصيهم صغيرة **المسألة السادسة** قال القفال اصل التوبة الرجوع كالاوبة يقال توب كما يقال اوب
قال الله تعالى قابل التوب فقولهم تاب يتوب توبا وتوبة ومتابا فهو تائب وتواب كقولهم آب يؤوب اوبا واوبة
فهو آيب واواب والتوبة لفظ يشترك فيها الرب والعبد فاذا وصف بها العبد فالمعنى رجع الى ربه لان كل عاص
فهو في معنى الهارب من ربه فاذا تاب فقد رجع عن هربه الى ربه فيقال تاب الى ربه والرب تاب على عبده وقد يفارق الرجل
خدمة رئيس فيقطع الرئيس معروفه عنه ثم يراجع خدمته فيقال فلان عاد الى الامير والامير عاد عليه باحسانه
ومعروفه اذا عرفت هذا فنقول ـــ قبول التوبة يكون لوجهين احدهما ان يثيبه عليها بالثواب العظيم كما ان
قبول الطاعة يراد به ذلك والثاني انه تعالى يغفر ذنوبه بسبب التوبة **المسألة السابعة** المراد من وصف
الله تعالى بالتواب المبالغة في قبول التوبة وذلك من وجهين الاول ـــ ان واحدا من ملوك الدنيا متى جنى
عليه انسان ثم اعتذر منه فانه يقبل الاعتذار ثم اذا عاد الى الجناية والى الاعتذار مرة اخرى فانه لا يقبله لان طبعه
يمنعه من قبول العذر اما الله سبحانه وتعالى فانه يقبل بخلاف ذلك لانه انما يقبل التوبة لا لامر يرجع الى رقة طبع او جلب
نفع او دفع ضرر بل انما يقبلها بمحض الاحسان والتفضل فلو عصى المكلف كل ساعة ثم تاب وبقي على هذه الحالة العمر الطويل
لكان تعالى يغفر له ما سلف ويقبل توبته فصار تعالى مستحقا للمبالغة في قبول التوبة فوصف بانه تعالى تواب
الثاني ان الذين يتوبون الى الله تعالى فانه يكثر عددهم فاذا قبل توبة الجميع استحق المبالغة في ذلك ولما كان قبول التوبة
مع ازالة العقاب يقتضي حصول الثواب وكان الثواب من جهة نعمة ورحمة وصف نفسه مع كونه توابا بانه رحيم
المسألة الثامنة في هذه الاية فوائد ا انه لا بد ان يكون العبد مشتغلا بالتوبة في كل حين واوان روي
ان رجلا سأل امير المؤمنين عليا رضي الله تعالى عنه عن الرجل يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر فقال امير المؤمنين ثم
يستغفر ابدا حتى يكون الشيطان هو الخاسر فقال لا طاقة لي معه فقال علي كلما قدرت ان تطرحه في ورطة وتخلص منها
فافعل ب وروى ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصر من استغفر ولو عاد
في اليوم سبعين مرة ج وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال عليه الصلاة والسلام توبوا الى ربكم فاني اتوب اليه في كل يوم
مائة مرة د ابو هريرة رضي الله تعالى عنه قال عليه الصلاة والسلام حين انزل عليه وانذر عشيرتك الاقربين
يا معشر قريش اشتروا انفسكم من الله لا اغني عنكم من الله شيئا يا عباس بن عبد المطلب لا اغني عنك من الله شيئا يا صفية
عمة رسول الله لا اغني عنك من الله شيئا يا فاطمة بنت محمد سليني ما شئت لا اغني عنك من الله شيئا اخرجاه في الصحيح
وقال عليه الصلاة والسلام انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم مائة مرة واعلم ان الغين شيء يغشى القلب
فيغطيه بعض التغطية وهو كالغيم الرقيق الذي يعرض في الهوا فلا يحجب عن الشمس ولكن يمنع ضوءها ثم ذكروا لهذا
الحديث تاويلات ا ان الله تعالى اطلع نبيه على ما يكون في امته بعده من الخلاف وما يصيبهم فكان اذا ذكر ذلك
وجد غينا في قلبه فاستغفر لامته ب انه صلى الله عليه وسلم كان ينتقل من حالة الى حالة ارفع من الاولى
فكان الاستغفار لذلك ج ان الغين عبارة عن التفكر الذي كان لحقه في طريق المحبة حتى يصير فانيا عن نفسه بالكلية فاذا
عاد الى الصحو كان الاستغفار من ذلك الصحو وهو تاويل ارباب الحقيقة د وهو تاويل اهل الظاهر ان القلب لا ينفك

عن الخطرات والخواطر والشهوات وانواع الميل والارادات فكان يستعين بالرب تعالى في دفع تلك الخواطر ه قال عمر
في قوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا انه هو الرجل يعمل الذنب ثم يتوب ولا يريد ان يعمل به ولا يعود وقال ـــ ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه هو ان يهجر الذنب ويعزم على ان لا يعود اليه ابدا و قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله عز وجل
يقول للملائكة اذا هم عبدي بالحسنة فاكتبوها له حسنة فان عملها فاكتبوها بعشر امثالها واذا هم بالسيئة فعملها
فاكتبوها سيئة واحدة فان تركها فاكتبوها له حسنة رواه مسلم ز روي ان جبريل عليه السلام سمع ابرهيم عليه السلام
يقول يا كريم العفو فقال جبريل عليه السلام وتدري ما يا كريم العفو فقال لا يا جبريل قال ان يعفو عن السيئة ويكتبها حسنة
ح ابو هريرة عنه صلى الله عليه وسلم من استفتح اول نهاره بالخير وختمه بالخير قال الله تعالى للملائكة لا تكتبوا على عبدي
ما بين ذلك من الذنوب ط عن ابي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان فيمن قبلكم
رجل قتل تسعة وتسعين نفسا فسأل عن اعلم اهل الارض فدل على راهب فاتاه فقال هل للقاتل من توبة قال نعم ومن يحول
بينه وبين التوبة انطلق الى ارض كذا وكذا فان بها اناسا يعبدون الله فاعبد معهم ولا ترجع الى ارضك فانها ارض
سوء فانطلق حتى اذا نصف الطريق فاتاه الموت فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فقالت ملائكة الرحمة
جاء تائبا مقبلا بقلبه الى الله تعالى وقالت ملائكة العذاب انه لم يعمل خيرا قط فاتاه ملك في صورة آدمي فتوسط بينهم
وقال قيسوا ما بين الارضين فالى ايهما كان ادنى فهو له فقاسوه فوجدوه ادنى الى الارض التي اراد فقبضته ملائكة
الرحمة رواه مسلم ي ثابت البناني رضي الله تعالى عنه بلغنا ان ابليس قال يا رب خلقت آدم وجعلت بيني وبينه
عداوة فسلطني عليه فقال الله سبحانه وتعالى جعلت صدورهم مساكن لك فقال رب زدني فقال لا يولد لآدم ولد الا
ولد لك عشرة قال رب زدني قال تجري منهم مجرى الدم قال رب زدني قال اجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم
في الاموال والاولاد قال فشكى آدم ابليس الى ربه فقال يا رب انك خلقت ابليس وجعلت بيني وبينه عداوة وبغضا
وسلطته علي وانا لا اطيقه الا بك فقال الله تعالى لا يولد لك ولد الا وكلت به ملكين يحفظانه من قرناء السوء
قال رب زدني قال الحسنة بعشر امثالها قال رب زدني قال لا احجب عن احد منهم التوبة ما لم يغرغر يا
ابو موسى الاشعري رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار
وبالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها رواه مسلم يب علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه قال
كنت اذا سمعت حديثا نفعني الله منه بما شاء ان ينفعني واذا حدثني احد من اصحابه استحلفته فاذا حلف لي صدقته
وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يذنب ذنبا فيحسن الطهور ثم يقوم
فيصلي ركعتين فيستغفر الله الا غفر له ثم قرا والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم
يج ابو امامة قال بينما انا قاعد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل فقال يا رسول الله اني اصبت حدا فاقمه علي
قال فاعرض عنه ثم عاد فقال مثل ذلك واقيمت الصلاة فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ثم خرج قال ابو امامة وكنت
امشي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والرجل يتبعه ويقول يا رسول الله اني اصبت حدا فاقمه علي فقال صلى الله عليه وسلم
اليس حين خرجت من بيتك توضات فاحسنت الوضوء قال بلى يا رسول الله قال وشهدت معنا هذه الصلاة قال بلى يا رسول الله
قال فان الله قد غفر لك حدك او قال ذنبك رواه مسلم يد عبد الله قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال
يا رسول الله اني عالجت امرأة من اقصى المدينة واني اصبت ما دون ان امسها فانا هذا فاقض في ما شئت فقال له عمر
لقد سترك الله لو سترت نفسك فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا فقام الرجل فانطلق فدعاه النبي صلى الله عليه
وسلم وتلا عليه هذه الاية اقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل فقال واحد من القوم يا نبي الله هذا له خاصة قال
بل للناس عامة رواه مسلم يه ابو هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان عبدا اصاب
ذنبا فقال يا رب اني اذنبت ذنبا فاغفر لي فقال ربه علم عبدي ان له ربا يغفر الذنوب ويأخذ به فغفر له ثم مكث
ما شاء الله ثم اصاب ذنبا آخر فقال يا رب اني اذنبت ذنبا آخر فاغفره لي فقال ربه علم عبدي ان له ربا يغفر الذنوب
ويأخذ به فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم اصاب ذنبا آخر فقال يا رب اني اذنبت ذنبا آخر فاغفره لي فقال ربه علم عبدي
ان له ربا يغفر الذنوب ويأخذ به فقال له ربه غفرت لعبدي فليعمل ما شاء اخرجاه في الصحيح يو ابو بكر رضي الله
تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصر من استغفر الله ولو عاد في اليوم سبعين مرة يز ابو ايوب
قال كنت كتمت شيئا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لولا انكم تذنبون

فتستغفرون لخلق الله خلقا يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم رواه مسلم **نح** قال عبد الله بينما نحن عند رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذ اقبل رجل عليه كساء وفي يده شيء قد التف عليه فقال يا رسول الله اني مررت بغيضة شجر
فسمعت فيها اصوات فراخ طائر فاخذتهن فوضعتهن في كسائي فجاءت امهن فاستدارت على راسي فكشفت لها عنهن فوقعت
عليهن امهن فلففتهن بكسائي فهن معي فقال عليه الصلاة والسلام ضعهن عنك فوضعتهن فابت امهن الا لزومهن
فقال عليه الصلاة والسلام اتعجبون برحمة ام الافراخ بفراخها قالوا نعم يا رسول الله قال فوالذي بعثني بالحق ان الله عز
وجل ارحم بعباده من ام الافراخ بفراخها ارجع بهن حتى تضعهن من حيث اخذتهن وامهن معهن فرجع بهن **يط** عن ابي مسلم
الخولاني عن ابي ذر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام عن الله سبحانه وتعالى يا عبادي اني حرمت الظلم
على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا يا عبادي انكم الذين تخطئون بالليل والنهار وانا الذي اغفر الذنوب ولا ابالي
فاستغفروني اغفر لكم يا عبادي كلكم جائع الا من اطعمته فاستطعموني اطعمكم يا عبادي كلكم عار الا من كسوته
فاستكسوني اكسكم يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم كانوا على قلب اتقى رجل منكم لم يزد ذلك في ملكي شيئا
يا عبادي لو ان اولكم واخركم وانسكم وجنكم كانوا على قلب افجر رجل منكم لم ينقص ذلك من ملكي شيئا يا عبادي لو ان اولكم
واخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا في صعيد واحد فسالوني واعطيت كل انسان منكم ما سال لم ينقص ذلك من ملكي شيئا
الا كما ينقص البحر ان يغمس فيه المخيط غمسة واحدة يا عبادي انما هي اعمالكم احفظها عليكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد
غير ذلك فلا يلومن الا نفسه قال وكان ابو ادريس اذا حدث بهذا الحديث جثى على ركبتيه اعظاما له **اما**
الاثار فسئل ذو النون عن التوبة فقال انها اسم جامع لمعاني ستة **اولهن** الندم على ما مضى **والثاني**
العزم على ترك الذنوب في المستقبل **والثالث** اداء كل فريضة ضيعتها فيما بينك وبين الله تعالى **والرابع** اداء المظالم
الى المخلوقين في اموالهم واعراضهم **والخامس** اذابة كل لحم ودم نبت من الحرام **والسادس** اذاقة البدن الم الطاعات
كما ذاق حلاوة المعصية وكان احمد بن حارث يقول يا صاحب الذنوب الم يان لك ان تتوب يا صاحب الذنب ان الذنب في
الديوان مكتوب يا صاحب الذنوب انت بها في القبر مكروب يا صاحب الذنوب انت غدا بالذنوب مطلوب **المسالة**
التاسعة من فوائد الاية ان ادم عليه السلام لم يستغن عن التوبة مع علو شانه فالواحد منا اولى بذلك
الفائدة الثالثة ان ما ظهر من ادم عليه السلام من البكاء على زلته تنبيه لنا ايضا لانا احق بالبكاء من ادم عليه السلام
روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لو جمع بكاء اهل الدنيا الى بكاء داود عليه السلام لكان بكاء داود اكثر
ولو جمع بكاء اهل الدنيا وبكاء داود الى بكاء نوح عليهما السلام لكان بكاء نوح اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا وبكاء داود وبكاء نوح
الى بكاء ادم عليهم السلام على خطيئته لكان بكاء ادم عليه السلام اكثر **المسالة العاشرة** انما اكتفى الله
تعالى بذكر توبة ادم دون توبة حوا عليهما السلام لانها كانت تبعا له كما طوي ذكر النساء في القران والسنة كذلك
وقد ذكرها في قوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا **قوله تعالى** **قلنا اهبطوا منها جميعا فاما ياتينكم**
مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون فيه مسائل **المسالة الاولى** ذكروا في فائدة
تكرير الامر بالهبوط وجهين الاول قال الجبائي الهبوط الاول غير الثاني فالاول من الجنة الى سماء الدنيا
والثاني من سماء الدنيا الى الارض وهذا ضعيف من وجهين احدهما انه قال في الهبوط الاول ولكم في الارض مستقر
فلو كان الاستقرار انما حصل بالهبوط الثاني لكان ذكر قوله ولكم في الارض مستقر عقيب الهبوط الثاني اولى وثانيها
انه قال في الهبوط الثاني اهبطوا منها والضمير في منها عائد الى الجنة وذلك يقتضي كون الهبوط الثاني من الجنة الوجه الثاني
ان التكرير لاجل التاكيد وعندي فيه وجه ثالث اقوى من هذين الوجهين وهو ان ادم وحوا عليهما السلام لما اتيا بالزلة
امرا بالهبوط فتابا بعد الامر بالهبوط ووقع في قلبهما ان الامر بالهبوط لما كان بسبب الزلة فبعد التوبة وجب ان لا يبقى
الامر بالهبوط فاعاد الله تعالى الامر بالهبوط مرة ثانية ليعلما ان الامر بالهبوط ما كان جزاء على ارتكاب الزلة حتى يزول
بزوالها بل الامر بالهبوط باق بعد التوبة لان الامر بالهبوط كان تحقيقا للوعد المتقدم في قوله تعالى اني جاعل في الارض
خليفة فان قيل ما جواب الشرط الاول قلنا الشرط الثاني مع جوابه كقولك ان جئتني فان قدرت احسنت اليك **المسالة**
الثانية روي في الاخبار ان ادم عليه السلام اهبط بالهند وحوا بجدة وابليس بموضع من البصرة على اميال
والحية باصبهان **المسالة الثالثة** في الهدى وجوه احدها المراد منه كل دلالة وبيان فيدخل فيه
دليل العقل وكل كلام ينزل على نبي وفيه تنبيه على عظم نعمه تعالى على ادم عليه السلام وحوا فكانه قال وان اهبطتكم من الجنة

الى الارض فقد انعمت عليكم بما يؤديكم مرة اخرى الى الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع قال الحسن لما اهبط ادم عليه السلام
الى الارض اوحى الله تعالى اليه يا ادم اربع خصال فيها كل الامر لك ولولدك واحدة لي وواحدة لك وواحدة لولدك وواحدة بيني
وبينك وواحدة بينك وبين الناس اما التي لي فتعبدني لا تشرك بي شيئا واما التي لك فاذا عملت اجرتك واما التي
بيني وبينك فعليك الدعاء وعلي الاجابة واما التي بينك وبين الناس فان تصحبهم بما يحبون ان يصحبوك به وثانيها روي
عن ابي العالية ان المراد من الهدى الانبياء وهذا انما يتم لو كان المخاطب بقوله فاما ياتينكم مني هدى غير ادم وهم ذريته
وبالجملة فهذا التاويل يوجب تخصيص المخاطبين بذرية ادم وتخصيص الهدى بنوع معين وهو الانبياء عليهم السلام من غير
دليل على هذا التخصيص **المسالة الرابعة** انه تعالى بين ان من تبع هداه بحقه علما وعملا بالاقدام على
ما يلزم والاحجام عما يحرم فانه يصير الى حال لا خوف فيها ولا حزن وهذه الجملة مع اختصارها تجمع شيئا كثيرا من المعاني
لان قوله فاما ياتينكم مني هدى دخل فيه الانعام بجميع الادلة العقلية والشرعية وزيادات البيان وجميع ما لا يتم ذلك
الا به من العقل ووجوه التمكين وجمع قوله فمن تبع هداي تامل الادلة بحقها والنظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل
بها ويجمع ذلك كل التكليف وجمع قوله فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون جميع ما اعد الله تعالى لاوليائه لان زوال الخوف
يتضمن السلامة من جميع الافات وزوال الحزن يقتضي الوصول الى كل اللذات والمرادات وقدم عدم الخوف على عدم الحزن
لان زوال ما لا ينبغي مقدم على طلب ما ينبغي وهذا يدل على ان المكلف الذي اطاع الله تعالى لا يلحقه خوف في القبر ولا عند
البعث ولا عند حضور الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند وضع الموازين ولا عند الصراط كما قال تعالى لا يحزنهم الفزع
الاكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون وقال قوم من المتكلمين ان اهوال القيامة كما تصل الى الكفار والفساق
تصل ايضا الى المؤمنين لقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وايضا فاذا انكشفت تلك الاهوال
وصاروا الى الجنة ورضوان الله صار ما تقدم كان لم يكن بل ربما كان زائدا في الالتذاذ بما يجده من النعيم وهذا
ضعيف لان قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر اخص من قوله يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت والخاص مقدم
على العام وقال ابن زيد لا خوف عليهم امامهم فليس شيء اعظم في صدر الذي يموت مما بعد الموت فامنهم الله منه
ثم سلاهم عن الدنيا فقال ولا هم يحزنون على ما خلفوه بعد وفاتهم في الدنيا فان قيل قوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف
عليهم ولا هم يحزنون يقتضي نفي الخوف والحزن مطلقا في الدنيا والاخرة وليس الامر كذلك لانهما حصلا في الدنيا للمؤمنين
اكثر من حصولهما لغير المؤمنين قال عليه الصلاة والسلام خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وايضا
فالمؤمن لا يمكنه القطع بانه اتى بالعبادات كما ينبغي فخوف التقصير حاصل وايضا فخوف سوء العاقبة حاصل قلنا الكلام
يدل على ان المراد نفيهما في الاخرة لا في الدنيا ولذلك حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا حين دخلوا الجنة الحمد لله الذي اذهب عنا
الحزن ان ربنا لغفور شكور اي فاذهب عنا ما كنا فيه من الخوف والاشفاق في الدنيا من ان تفوتنا كرامة الله تعالى التي
نلناها الان **المسالة الخامسة** قال القاضي قوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يدل
على امور احدها ان الهدى قد ثبت ولا اهتداء ولذلك قال فمن تبع هداي وثانيها بطلان القول بان المعارف ضرورية
وثالثها ان باتباع الهدى تستحق الجنة ورابعها ابطال التقليد لان المقلد لا يكون متبعا للهدى والله تعالى اعلم
قوله تعالى **والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون** لما وعد متبع الهدى
بالامن من العذاب والحزن عقبه بذكر من اعد له العذاب فقال والذين كفروا وكذبوا باياتنا سواء كانوا من الانس
او من الجن فهم اصحاب العذاب الدائم واما الكلام في ان العذاب هل يحسن ام لا وبتقدير حسنه فهل يحسن دائما ام لا
فقد تقدم الكلام فيه في تفسير قوله وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم وههنا اخر الايات الدالة على النعم
التي انعم الله تعالى بها على جميع بني ادم وهي دالة على التوحيد من حيث ان هذه النعم امور حادثة فلا بد لها من محدث
وعلى النبوة من حيث ان محمدا صلى الله عليه وسلم اخبر عنها موافقا لما كان موجودا في التوراة والانجيل من غير تعلم ولا
تتلمذ وعلى المعاد من حيث ان من قدر على خلق هذه الاشياء ابتداء قدر على خلقها اعادة وبالله التوفيق

القول في النعم الخاصة ببني اسرائيل

اعلم انه سبحانه وتعالى لما اقام دلائل التوحيد
والنبوة والمعاد اولا ثم عقبها بذكر الانعامات العامة لكل البشر عقبها بذكر الانعامات الخاصة على اسلاف
اليهود كسرا لعنادهم ولجاجهم بتذكير النعم السالفة واستمالة لقلوبهم بسببها وتنبيها على ما يدل على نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم من حيث كونها اخبارا عن الغيب واعلم انه سبحانه وتعالى ذكرهم تلك النعم اولا على سبيل الاجمال

فقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم فرع على تذكرها الامر بالايمان
بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم ثم عقبها بذكر الامور التي تمنعهم عن الايمان به ثم
ذكرهم تلك النعم على سبيل الاجمال ثانيا بقوله مرة اخرى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم تنبيها على شدة
غفلتهم ثم اردف هذا التذكير بالترغيب البالغ بقوله واني فضلتكم على العالمين مقرونا بالترهيب البالغ بقوله
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الى اخر الاية ثم شرع بعد ذلك في تعديد تلك النعم على سبيل التفصيل ومن
تامل واتصف علم ان هذا هو النهاية في حسن الترتيب لمن يريد الدعوة وتحصيل الاعتقاد في قلب المستمع واذا قد
حققنا هذه المقدمة فلنتكلم الان في التفسير بعون الله تعالى ٥ **قوله تعالى**
يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم واياي فارهبون اعلم ان فيه مسائل
المسألة الاولى اتفق المفسرون على ان اسرائيل هو يعقوب بن اسحق صلوات الله عليهم وسلامه
ويقولون معنى اسرائيل عبد الله لان اسرا في لغتهم هو العبد وايل هو الله وكذلك جبرئيل هو عبد الله وميكائيل
عبيد الله قال القفال قيل ان اسرا بالعبرانية في معنى انسان فكانه قيل رجل الله فقوله يا بني اسرائيل خطاب مع جماعة
اليهود الذين كانوا بالمدينة من ولد يعقوب في ايام محمد صلى الله عليه وسلم **المسألة الثانية**
حد النعمة انها المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير وقالوا انما زدنا هذا لان النعمة يستحق بها الشكر
واذا كانت قبيحة لم يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه يجوز ان يستحق الشكر بالاحسان وان كان
فعله محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب فاي امتناع في اجتماعهما الا ترى ان الفاسق
يستحق الشكر بانعامه والذم بمعصيته فلم لا يجوز هاهنا ان يكون الامر كذلك ولنرجع الى تفسير الحد فنقول
اما قولنا المنفعة فلان المضرة المحضة لا يجوز ان تكون نعمة وقولنا المفعولة على جهة الاحسان فلانه لو كان نفعا
وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به كمن احسن الى جاريته ليربح عليها او اراد استدراجه الى ضرر واختداعه
كمن اطعم خبيصا مسموما ليهلكه لم يكن ذلك نعمة فاما اذا كانت المنفعة مفعولة على قصد الاحسان الى الغير كانت نعمة
اذا عرفت حد النعمة فيتفرع عليه فروع **الفرع الاول** اعلم ان كل ما يصل الينا انا الليل والنهار في
الدنيا والاخرة من النفع ودفع الضر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلاثة اوجه
احدها نعمة تفرد الله تعالى بها نحو ان خلق ورزق وثانيها نعمة وصلت الينا من جهة غيره بان خلقها وخلق المنعم
ومكنه من الانعام وخلق فيه قدرة الانعام وداعيته ووفقه عليه وهداه اليه فهذه النعمة في الحقيقة ايضا
من الله تعالى الا انه تعالى لما اجراها على يد عبده كان ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا
قال ان اشكر لي ولوالديك فبدا بنفسه وقال عليه الصلاة والسلام لا يشكر الله من لا يشكر الناس وثالثها
نعمة وصلت الينا من الله تعالى بواسطة طاعاتنا وهي ايضا من الله تعالى لانه لولا انه سبحانه وتعالى وفقنا على الطاعات
واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعذار والا لما وصلنا الى شيء منها فظهر بهذا التقرير ان جميع النعم من الله تعالى
على ما قال سبحانه وتعالى وما بكم من نعمة فمن الله **الفرع الثاني** ان نعم الله تعالى على عبيده
مما لا يمكن عدها وحصرها على ما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانما لم يكن ذلك لان كل ما اودع فينا من
المنافع واللذات التي ننتفع بها والجوارح والاعضاء التي نستعملها في جر المنافع ودفع المضار وما خلق في العالم مما يلتذ
به ويستدل به على وجود الصانع وما وجد في العالم مما يحصل الانزجار برؤيته عن المعاصي مما لا يحصى عدده وكل ذلك
منافع لان المنفعة هي اللذة او ما يكون وسيلة الى اللذة وجميع ما خلق الله تعالى كذلك لان كل ما يلتذ به نعمة وكل
ما لا يلتذ به وهو وسيلة الى دفع الضرر فهو كذلك والذي لا يكون جالبا للنفع الحاضر ولا دافعا للضرر الحاضر فهو
صالح لان يستدل به على الصانع الحكيم فيقع ذلك وسيلة الى معرفته وطاعته وهما وسيلتان الى اللذات الابدية
فثبت ان جميع مخلوقاته سبحانه نعم على العبيد ولما كانت العقول قاصرة عن تعديد ما في اقل الاشياء من المنافع والحكم فكيف
يمكن الاحاطة بكل ما في العالم من المنافع والحكم فصح بهذا معنى قوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فان قيل فاذا كانت
النعم غير متناهية وما لا يتناهى لا يحصل العلم به في حق العبد فكيف امر بتذكرها في قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم
والجواب انها غير متناهية بحسب الاشخاص والانواع الا انها متناهية بحسب الاجناس وذلك يكفي في التذكير
الذي يفيد العلم بوجود الصانع الحكيم واعلم انه لما ثبت ان استحقاق الحمد والثناء والطاعة لا يتحقق الا على ايصال النعمة

فثبت انه سبحانه وتعالى هو المستحق لحمد الحامدين ولهذا قال في ذم الاصنام هل يسمعونكم اذ تدعون او ينفعونكم او يضرون
وقال تعالى ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم وقال تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي
الا ان يهدى **الفرع الثالث** ان اول ما انعم الله تعالى على عبيده هو ان خلقهم احياء والدليل عليه
قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون هو الذي خلق لكم ما في
الارض جميعا الى اخر الاية وهذا صريح في ان اصل النعم الحياة لانه تعالى اول ما ذكر من النعم انما ذكر الحياة
ثم انه تعالى ذكر عقيبها سائر النعم وانه تعالى انما ذكر الموت ليبين ان المقصود من حياة الدنيا حياة الاخرة
والثواب وبين ان جميع ما خلق قسمان منتفع ومنتفع به هذا على قول المعتزلة وقال اهل السنة انه سبحانه كما خلق
المنافع خلق المضار ولا اعتراض لاحد عليه ولهذا سمى نفسه بالنافع والضار ولا يسئل عما يفعل **الفرع
الرابع** قالت المعتزلة ان الله تعالى قد انعم على المكلفين بنعمة الدنيا ونعمة الدين وسوى بين الجميع في النعمة
الدينية والدنيوية اما في النعم الدينية فلان كل ما كان في المقدور من الالطاف فقد فعل بهم والذي لم يفعله
فغير داخل في المقدور اذ لو قدر على لطف لم يفعله بالمكلف لبقي عذر المكلف واما في الدنيا فعلى قول البغداديين خاصة
لان عندهم تجب رعاية الاصلح في الدنيا وعند البصريين لا تجب وقال اهل السنة ان الله تعالى خلق الكافر للنار ولعذاب
الاخرة ثم اختلفوا في انه هل لله تعالى نعمة على الكافر في الدنيا فمنهم من قال هذه النعم القليلة في الدنيا لما كانت مؤدية
الى الضرر الدائم في الاخرة لم يكن ذلك نعمة فان من جعل السم في الحلوا لم يعد النفع الحاصل من اكل الحلوا نعمة لما كان
ذلك سبيلا الى الضرر العظيم ولهذا قال تعالى لا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم
ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين ومنهم من قال انه تعالى وان لم ينعم على الكافر بنعمة الدين ولقد انعم عليه بنعمة الدنيا
وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني وهذا القول اصوب ويدل عليه وجوه **احدها** قوله تعالى يا ايها الناس
اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء فنبه على انه
يجب على الكل طاعته لمكان هذه النعم وهي نعمة الخلق والرزق **وثانيها** قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا
فاحياكم الى اخر الاية ذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم ولو لم يصل اليهم من الله تعالى شيء من النعم لما صح ذلك
وثالثها قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم وهذا نص صريح في ان الله تعالى انعم على الكافر اذ المخاطب
بذلك هم اهل الكتاب وكانوا من الكفار يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين الى قوله واذ
نجيناكم من ال فرعون وقوله واذ اتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون فكل ذلك تعداد النعم على العبيد **ورابعها**
قوله تعالى الم يروا كم اهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم وارسلنا السماء عليهم مدرارا
وخامسها قوله تعالى قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية الى قوله ثم انتم تشركون **وسادسها**
قوله تعالى ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون وقال في قصة ابليس ولا تجد اكثرهم شاكرين ولو لم
يكن عليهم من الله تعالى نعمة لما كان لهذا القول فائدة **وسابعها** قوله تعالى واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم
في الارض تتخذون من سهولها قصورا وتنحتون الجبال بيوتا الاية وقال حكاية عن موسى صلوات الله تعالى عليه قال اغير الله
ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين **وثامنها** قوله تعالى ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا
ما بانفسهم وهذا صريح **وتاسعها** قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين
والحساب **وعاشرها** قوله تعالى واذا اذقنا الانسان منا رحمة من بعد ضراء مسته **والحادي عشر** قوله تعالى
هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها الى قوله فلما انجاهم اذا هم
يبغون في الارض بغير الحق **والثاني عشر** قوله تعالى هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار
مبصرا **والثالث عشر** قوله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحلوا قومهم دار البوار
جهنم يصلونها وبئس القرار **والرابع عشر** قوله تعالى الله الذي خلق السموات والارض وانزل من السماء ماء فاخرج
به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بامره **والخامس عشر** قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار وهذا اصرح في اثبات النعمة في حق الكفار **واعلم ان الخلاف**
في هذه المسئلة راجع الى العبارة وذلك لانه لا نزاع في ان هذه الاشياء اعني الحياة والعقل والسمع والبصر وانواع الرزق
والمنافع من الله تعالى انما الخلاف في ان امثال هذه المنافع اذا حصل عقيبها تلك المضار الابدية هل يطلق في العرف عليها اسم النعمة

امر لا ومعلوم ان ذلك نزاع في مجرد عبارة فاما الذي يدل على ان ما يلتذ به المكلف فهو تعالى انما خلقه لينتفع به في الاستدلال على الصانع وعلى لطفه واحسانه فامور **احدها** قوله تعالى في سورة اتى امر الله فلا تستعجلوه سبحانه وتعالى عما يشركون ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده فبين تعالى انه انما بعث الرسل مبشرين ومنذرين ولاجل الدعوة الى وحدانيته والايمان بتوحيده وعدله ثم انه تعالى قال خلق السموات والارض بالحق تعالى عما يشركون خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين فبين ان حدوث العبد مع ما فيه من الكفر من اعظم الدلائل على وجود الصانع وهو انقلابه من حال الى حال من كونه نطفة ثم علقة ثم مضغة الى ان ينتهي من اخس احواله وهو كونه نطفة الى اشرف احواله وهو كونه خصيما مبينا ثم ذكر بعد ذلك وجوه الغامة فقال تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون الى قوله هو الذي انزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون بين بذلك الرد على الدهرية واصحاب الطبايع لانه تعالى بين ان الماء واحد والتراب واحد ومع ذلك اختلف الالوان والطعوم والروايح ثم قال وسخر لكم الليل والنهار فبين به الرد على المنجمين واصحاب الافلاك حيث استدل بحركاتها وبكونها مسخرة على طريقة واحدة على حدوثها فاثبت سبحانه بهذه الآيات ان كل ما في العالم مخلوق لاجل المكلفين لان كل ما في العالم مما يغاير ذات المكلف ليس يخلو من ان يلتذ به المكلف او يتروح اليه فيحصل له به سرور او يحمل عنه كلفة او يحصل له به اعتبار نحو الاجسام المؤذية كالحيات والعقارب فيتذكر بالنظر اليها انواع العقاب في الآخرة فيحترز منها او يستدل به على المنعم الاعظم فثبت انه لا يخرج شيء من مخلوقاته من هذه المنافع ثم انه سبحانه نبه على عظيم النعمة بهذه الاشياء في آخر هذه الآيات فقال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها **وثانيها** قوله تعالى وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة ياتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بانعم الله فنبه بذلك على ان كون النعمة واصلة اليهم يوجب ان يكون كفرانها سببا للتبديل **وثالثها** قال تعالى في قصة قارون واحسن كما احسن الله اليك وقال الم تروا ان الله سخر لكم ما في السموات وما في الارض واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون وقال ـــــ فباي آلاء ربكما تكذبان على سبيل التكرير وكل ما في هذه السورة فهو من النعم اما في الدين او في الدنيا فهذا ما يتعلق بهذا الباب والله تعالى اعلم بالصواب

المسالة الثالثة في النعم المخصوصة ببني اسرائيل قال بعض العارفين عبيد النعم كثيرون وعبيد المنعم قليلون فالله تعالى ذكر بني اسرائيل بنعمه عليهم ولما آل الامر الى امة محمد صلى الله عليه وسلم على سائر الامم **واعلم** ان نعم الله تعالى على بني اسرائيل كثيرة **ا** انه استنقذهم مما كانوا فيه من البلاء من فرعون وقومه وابدلهم من ذلك بتمكينهم في الارض وتخليصهم من العبودية كما قال تعالى ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين ونمكن لهم في الارض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون **ب** جعلهم انبياء وملوكا بعد ان كانوا عبيدا للقبط واهلك اعداءهم واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم كما قال تعالى كذلك واورثناها بني اسرائيل **ج** انزل عليهم الكتب العظيمة التي ما انزلها على احد سواهم كما قال ـــــ تعالى واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين **د** روى هشام عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال من نعمة الله تعالى على بني اسرائيل ان نجاهم من آل فرعون وظلل عليهم في التيه الغمام وانزل عليهم المن والسلوى في التيه واعطاهم الحجر الذي كان كراس الرجل يسقيهم ما شاؤوا من الماء متى ارادوا فاذا استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عنهم واعطاهم عمودا من النور ليضيء عليهم بالليل وكان رؤوسهم لا تتشعث وثيابهم لا تبلى واعلم انه سبحانه وتعالى انما ذكرهم بهذه النعم لوجوه **احدها** ان في جملة النعم ما يشهد بصدق محمد صلى الله عليه وسلم وهو التوراة والانجيل والزبور **وثانيها** ان كثرة النعم توجب عظم المعصية فذكرهم تلك النعم لكي يحذروا مخالفة ما دعوا اليه من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالقرآن **وثالثها** ان تذكر النعم الكثيرة توجب الحياء عن اظهار المخالفة **ورابعها** ان تذكر النعم الكثيرة يفيد ان المنعم خصهم من بين سائر الناس بها ومن خص احدا بنعم كثيرة فالظاهر انه لا يزيلها عنهم لما قيل اتمام المعروف خير من ابتدائه فكان تذكر النعم السالفة يطمع في النعم الآتية وذلك الطمع مانع من اظهار المخالفة والمخاصمة فان قيل هذه النعم ما كانت على المخاطبين بل كانت على آبائهم فكيف تكون نعمة عليهم وسببا لعظم معصيتهم والجواب من وجوه **احدها** لولا هذه النعم على آبائهم لما بقوا فما كان يحصل هذا النسل فصارت النعم على الآباء كانها نعم على الابناء **وثانيها** ان الانتساب الى الآباء بحيث خصهم الله تعالى بنعم الدين والدنيا نعمة عظيمة في حق الاولاد **وثالثها** الاولاد

متى علموا ان الله تعالى خص آباءهم بهذه النعم لمكان طاعتهم واعراضهم عن الكفر والجحود رغب الولد في هذه الطريقة لان الولد مجبول على التشبه بالاب في افعال الخير فيصير هذا التذكر داعيا الى الاشتغال بالخيرات والاعراض عن الشرور اما قوله تعالى واوفوا بعهدي فاعلم ان العهد يضاف الى المعاهد والمعاهد جميعا وذكروا في هذا العهد قولين **الاول** ان المراد منه جميع ما امر الله تعالى به من غير تخصيص ببعض التكاليف دون بعض ثم فيه روايات **احدها** انه تعالى جعل تعريفه اياهم نعمه عهدا له عليهم من حيث يلزمهم القيام بشكره كما يلزمهم الوفاء بالعهد والميثاق وقوله اوف بعهدكم اراد به الثواب والمغفرة فجعل الوعد بالثواب شبيها بالعهد من حيث اشترك في انه لا يجوز الاخلال به **وثانيها** قال الحسن المراد منه العهد الذي اخذ الله تعالى على بني اسرائيل في قوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وقال الله اني معكم لئن اقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة الى قوله ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار فمن وفى لله تعالى بعهده وفى الله سبحانه له بعهده **وثالثها** وهو قول جمهور المفسرين ان المراد اوفوا بما امرتكم به من الطاعة ونهيتكم عنه من المعاصي اوف بعهدكم اي ارضى عنكم وادخلكم الجنة وهو الذي حكاه الضحاك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وتحقيقه ما جاء في قوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة الى قوله ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به **القول الثاني** ان المراد من هذا العهد ما اثبته في الكتب المتقدمة من وصف محمد صلى الله عليه وسلم وانه سيبعثه على ما صرح بذلك في سورة المائدة بقوله تعالى ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل الى قوله لاكفرن عنكم سيئاتكم ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار وقال في سورة الاعراف ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة والذين هم باياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل واما عهد الله معهم فهو ان ينجز لهم ما وعدهم من وضع ما كان عليهم من الاصر والاغلال التي كانت عليهم في اعناقهم وقال واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم وقال ـــــ واذ قال عيسى ابن مريم يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وقال ـــــ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان الله تعالى كان عهد الى بني اسرائيل في التوراة اني باعث من بني اسمعيل نبيا اميا فمن تبعه وصدق بالنور الذي ياتي به اي بالقرآن غفرت له ذنبه وادخلته الجنة وجعلت له اجرين اجرا باتباع ما جاء به موسى وجاءت به انبياء بني اسرائيل واجرا باتباع ما جاء به محمد النبي صلى الله عليه وسلم من ولد اسمعيل وتصديق هذا في القرآن في قوله الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون الى قوله اولئك يؤتون اجرهم مرتين بما صبروا وكان علي بن عيسى يقول ـــــ تصديق ذلك في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به وتصديقه ايضا فيما روى ابو موسى الاشعري رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاثة يؤتون اجرهم مرتين رجل من اهل الكتاب آمن بعيسى ابن مريم ثم آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فله اجران ورجل ادب امته فاحسن تاديبها وعلمها واحسن تعليمها ثم اعتقها وتزوجها فله اجران ورجل اطاع الله ورسوله فله اجران بقي ههنا سؤالان **السؤال الاول** لو كان الامر كما قلتم فكيف يجوز من جماعتهم جحده والجواب من وجهين الاول ـــــ ان هذا العلم كان حاصلا عند العلماء بكتبهم لكن لم يكن لهم العدد الكثير فجاز منهم كتمانه الثاني ان ذلك النص كان نصا خفيا لا جليا فجاز وقوع الشك والشبهة فيه **السؤال الثاني** الشخص المبشر به في هذه الكتب اما ان يكون قد ذكر في هذه الكتب وقت خروجه ومكان خروجه وسائر التفاصيل المتعلقة بذلك او لم يكن شيء من ذلك فان كان الاول كان ذلك النص نصا جليا واردا في كتب منقولة الى اهل العالم بالتواتر فكان يمتنع قدرتهم على الكتمان وكان يلزم ان يكون ذلك معلوما بالضرورة من دين الانبياء المتقدمين وان كان الثاني لم يدل ذلك النص على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لاحتمال ان يقولوا ان ذلك المبشر به سيجيء بعد ذلك على ما هو عليه جمهور اليهود والجواب ان الذين حملوا قوله تعالى واوفوا بعهدي على الامر بالتامل في الدلايل الدالة على التوحيد والنبوة على ما شرحناه في القول الاول انما اختاروه لقوة هذا السؤال واما من اراد ان ينصر القول الثاني فانه يجيب ـــــ عنه بان نعت الزمان والمكان لم يكن منصوصا عليه نصا جليا يعرفه كل واحد بل كان منصوصا عليه نصا خفيا فلا جرم لم يلزم ان يعلم ذلك بالضرورة من دين الانبياء المتقدمين عليهم السلام من البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم ولنذكر الان بعض ما جاء في كتب الانبياء المتقدمين من البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم **فالاول**

ما جاء في الفصل التاسع من السفر الاول من التوراة ان هاجر لما غضبت عليها سارة تراايا لها ملك الله تعالى
فقال لها يا هاجر اين تريدين ومن اين اقبلت قالت اهرب من سيدتي سارة فقال لها ارجعي الى سيدتك
واخضعي لها فان الله تعالى سيكثر زرعك وذريتك وستحبلين وتلدين ابنا وتسميه اسماعيل من اجل ان الله تعالى
سمع تبتلك وخشوعك وهو يكون عين الناس ويكون يده فوق الجميع مبسوطة اليه بالخضوع وهو يسكن على جميع
اخوته **واعلم** ان الاستدلال بهذا الكلام ان هذا الكلام خرج مخرج البشارة وليس يجوز ان
يبشر الملك من قبل الله تعالى بالظلم والجور وبامر لا يتم الا بالكذب على الله تعالى ومعلوم ان اسمعيل وولده لم
يكونوا امتصرفين في الكل اعني في معظم الدنيا ومعظم الامم ولا كانوا مخالطين في الكل على سبيل الاستيلاء الا الاسلام
لانهم كانوا قبل الاسلام محصورين في البادية ولا يتجاسرون على الدخول في اوايل العراق واوايل الشام الا على امر خوف
فلما جاء الاسلام استولوا على المشرق والمغرب بالاسلام فازحوا الامم ووطيوا بلادهم وما زجهم الامم وحجوا بيتهم
ودخلوا باديتهم بسبب مجاورة الكعبة فلو لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم صادقا لكانت هذه المخالطة منهم للامم
ومن الامم لهم معصية لله تعالى وخروجا عن طاعته الى طاعة الشيطان والله تعالى لن يبشر بما هذا سبيله ۝
والثامن جاء في الفصل الحادي عشر من السفر الخامس ان الرب الهكم يقيم لكم نبيا مثلي من بينكم
ومن اخوتكم وفي هذا الفصل ان الرب تعالى قال لموسى اني اقيم لهم نبيا مثلك من بين اخوانهم واي رجل لم يسمع كلامي الذي يؤديه
عني ذلك الرجل باسمي انا انتقم منه وهذا الكلام يدل على ان النبي الذي يقيمه الله تعالى ليس من بني اسرائيل لانه من قال
لبني هاشم انه سيكون من اخوانكم امام عقل منه انه لا يكون من بني هاشم ثم ان ليعقوب عليه السلام هو اسرائيل ولم يكن
له اخ الا العيص ولم يكن للعيص ولد من الانبياء سوى ايوب وانه كان قبل موسى فلا يجوز ان يكون موسى عليه السلام
مبشرا به واما اسمعيل فانه كان اخا لاسحق والد يعقوب عليهم السلام ثم ان كل نبي بعث بعد موسى كان من بني اسرائيل
والنبي صلى الله عليه وسلم ما كان منهم لكنه كان من اخوانهم لانه من ولد اسماعيل الذي هو اخو اسحق عليهم السلام
فان قيل قوله من بينكم يمنع من ان يكون المراد محمد صلى الله عليه وسلم ظهر بالحجاز فبعث بمكة وهاجر الى المدينة
وبها تكامل امره وقد كان حول المدينة بلاد اليهود كخيبر وبني قينقاع والنضير وغيرهم وايضا فان الحجاز
يقارب الشام وجمهور اليهود اذ ذاك كانوا بالشام فمتى قام محمد صلى الله عليه وسلم بالحجاز فقد قام من بينهم
وايضا فانه اذا كان من اخوانهم فقد قام من بينهم لانه ليس بعيد منهم **والثالث** قال
في الفصل العشرين من هذا السفر ان الرب تعالى جاء في طور سينا وطلع لنا من ساعير وظهر من جبال فاران
ومعه عن يمينه عنوان القديسين فمنحهم العز وحببهم الى الشعوب ودعا جميع قديسيه بالبركة وجه الاستدلال
ان جبل فاران هو بالحجاز لان في التوراة ان اسماعيل تعلم الرمي في برية فاران ومعلوم انه انما سكن بمكة
اذا ثبت هذا فنقول ان قوله فمنحهم العز لا يجوز ان يكون المراد اسماعيل عليه السلام لانه لم يحصل عقب سكنى اسماعيل
هناك عز ولا اجتمع هناك ديوان القديسين فوجب حمله على محمد صلى الله عليه وسلم قالت اليهود المراد
ان النار لما ظهرت من طور سينا ظهرت من ساعير نار ايضا ومن جبل فاران ايضا فانتشرت في هذه المواضع قلنا هذا لا يصح
لان الله تعالى لو خلق نارا في موضع فانه لا يقال جاء الله من ذلك الموضع الا اذا اتبع تلك الواقعة وحي نزل
في ذلك الموضع او عقوبة وما اشبه ذلك وعندكم انه لم يتبع ظهور النار وحي ولا كلام الا من طور سينا فما كان ينبغي
الا ان يقال جاء الله من طور سينا فقط فاما ان يقال ظهر من ساعير ومن جبل فاران فلا يجوز وروده كما لا يقال
جاء الله من الغمام اذا ظهر في الغمام احتراق ونيران كما يتفق ذلك في ايام الربيع وايضا ففي كتاب حبقوق بيان ما قلنا
وهو جاء الله تعالى في طور سينا والقدس من جبل فاران لو انكشفت السماء من بهاء محمد صلى الله عليه وسلم والارض من حمد
يكون شعاع منظره مثل النور يحفظ بلده بعزه تسير المنايا امامه ويصحب سباع الطير اجناده قام فمسح الارض وتامل
الامم وبحث عنها فتضعضعت الجبال القديمة واتضعت الروابي الدهرية وتزعزعت ستور اهل مدين وركبت الخيول
وعلوت مراكب الانقاذ والغوث وستنزع في قسيك اغراقا وترعا وترتوي السهام بامرك يا محمد ارتواء وتخد الارض بالانهار
ولقد راتك الجبال فارتاعت وانحرف عنك شؤبوب السيل ونفرت المهاري نفرا وارتاعا ورفعت ايديها وجلا وخوفا وتوقفت
الشمس والقمر عن مجراهما وسارت العساكر في برق سهامك ولمعان سنانك تروح الارض غضبا وتدوس الامم زجرا لانك ظهرت
بخلاص امتك وانقاذ تراث ابايك هكذا نقل علي بن زين العابدين واما النصارى فقال ابو الحسن رحمه الله تعالى

في كتاب الغرر قد دانت في نعوتهم واظهر من جبال فاران لقد تقطعت السماء من بهاء محمد المحمود وترتوي السهام بامرك
المحمود لانك ظهرت بخلاص امتك وانقاذ مسيحك وظهر بما ذكرنا ان قوله تعالى في التوراة ظهر الرب من جبل فاران
ليس معناه ظهور النار منه بل معناه ظهور شخص موصوف بهذه الصفات وما ذاك الا رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم
فان قالوا المراد مجيء الله تعالى ولهذا قال في الكلام وانقاد مسيحك قلنا لا يجوز وصف الله تعالى بانه ركب الخيول وبان
شعاع منظره مثل النور وانه جاز المشاعر القديمة واما قوله وانقاد مسيحك فان محمدا صلى الله عليه وسلم انقذ المسيح
من كذب اليهود والنصارى **الرابع** ما جاء في كتاب اشعيا في الفصل الثاني والعشرين منه قومي فازهري
مصباحك يريد مكة فقد دنا وقتك وكرامة الله تعالى طالعة عليك فقد تجلل الارض الظلام وغطى على
الامم الضباب والرب يشرق عليك اشراقا ويظهر كرامته عليك تسير الامم الى نورك والملوك الى ضوء طلوعك
ارفعي بصرك الى ما حولك وتاملي فانهم مستجمعون عندك ويحجونك ويأتيك ولدك من بلد بعيد وتتزين ثيابك
على الارايك والسرور وحين ترين ذلك وتسرين وتبتهجين من اجل انه يميل اليك ذخاير البحر ويحج اليك عساكر الامم
ويساق اليك كباش مدين ويأتيك اهل سبا ويتحدثون بنعم الله ويمجدونه ويمشي اليك اغنام فاران ويدفع الى مذبحي
ما يوضيني واحدث حينئذ لبيت محمدي حمدا وجه الاستدلال ان هذه الصفات كلها موجودة بمكة
فانه قد حج اليها عساكر الامم ومال اليها ذخاير البحر وقوله واحدث لبيت محمدي حمدا معناه ان العرب كانت تلبي قبل الاسلام فتقول لبيك لا شريك لك الا شريك هو لك تملكه وما ملك ثم صار
في الاسلام لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك فهذا هو الحمد الذي جدده الله تعالى لبيت محمد ثم فان قيل
المراد بيت المقدس وسيكون ذلك فيما بعد قلنا لا يجوز ان يقول الحكيم قد دنا وقتك مع انه ما دنا بل الذي دنا امر
لا يوافق رضاه ومع ذلك لا يحمد منه وايضا فان كتاب اشعيا مملوء من ذكر البادية وصفتها وذلك يبطل قولهم
والخامس روى السمان في تفسيره في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى اوحى الى ابرهيم صلوات الله تعالى
عليه وقال قد اجبت دعاك في اسمعيل وباركت عليه فكثرته وعظمته جدا جدا وسيلد اثني عشر عظيما واجعله
لامة عظيمة والاستدلال به انه لم يكن في ولد اسمعيل من كان لامة عظيمة غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واما
دعاء ابرهيم واسمعيل صلوات الله عليهما فكان لرسولنا صلى الله عليه وسلم لما فرغا من بناء الكعبة وهو قوله ربنا
وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم اياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم انك انت العزيز الحكيم ولهذا كان
يقول صلى الله عليه وسلم انا دعوة ابي ابرهيم وبشارة عيسى صلوات الله عليهما وهو قوله ومبشرا برسول ياتي
من بعدي اسمه احمد **السادس** قال المسيح للحواريين انا اذهب وسيأتيكم الفارقليط روح الحق الذي لا يتكلم من قبل
نفسه انما يقول كما يقال له وتصديق ذلك ان اتبع الا ما يوحى الي وقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع
الا ما يوحى الي اما الفارقليط ففي تفسيره وجهان احدهما انه مشتق من الحمد والاسم ليس الا نبينا صلى الله عليه وسلم
فان اسمه محمد واحمد ومحمود ويقال ان صفته في التوراة ان مولده بمكة ومسكنه طيبة وملكه بالشام وامته الحمادون
والثاني ان معنى الفارقليط الشافع المشفع وهذا ايضا صفة محمد صلى الله عليه وسلم الثالث قال بعض النصارى الفار
قليط هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكان في الاصل فاروق كما يقال راووق للذي يروق به واما الليط فهو
التحقيق في الامر كما يقال شعب اشعب دور شيت فهذا ايضا صفة شرعا لانه هو الذي يفرق بين الحق والباطل
والسابع قال دانيال لبخت نصر حين ساله عن الرويا التي كان راها من غير ان قصها عليه رايت ايها الملك
منظرا هايلا راسه من الذهب الابريز وساعده من الفضة وبطنه وفخذه من نحاس وساقه من حديد وبعض رجليه من
حديد وبعضها من خزف ورايت حجرا انقطع من غير قاطع وصك رجل ذلك الصنم ودقها دقا شديدا فتفتت الصنم
كله حديده ونحاسه وفضته وذهبه وصارت رفاتا وعصفت بها الرياح فلم يوجد لها اثر وصار ذلك الحجر
الذي صك ذلك الرجل من ذلك الصنم جبلا عاليا امتلات به الارض فهذا رؤياك ايها الملك واما تفسيرها فانت
الراس الذي رايته من الذهب ويقوم بعدك مملكة اخرى دونك والمملكة الثالثة التي تشبه النحاس تبسط على
الارض كلها والمملكة الرابعة تكون قوتها مثل الحديد فاما الرجل الذي كان بعضها من حديد وبعضها من نحاس فان
بعض المملكة يكون عزيزا وبعضها يكون ذليلا وتكون كلمة الملك ويقيم اله السماء في تلك الايام مملكة ابدية لا تتغير
ولا تزول انها تزيل جميع الممالك وسلطانا يبطل جميع السلاطين وتقوم هي الى الدهر الداهر فهذا تفسير الحجر الذي رايت

انه يقطع من جبل إلا قاطع حتى قضب الحديد والنحاس والخوف والله تعالى أعلم بما يكون في آخر الزمان فهذه هي البشارات
الواردة في الكتب المتقدمة بمبعث رسولنا صلى الله عليه وسلم أما قوله تعالى أوف بعهدكم فقالت المعتزلة ذلك العهد
هو ما دل العقل عليه من أن الله تعالى يجب عليه إيصال الثواب إلى المطيع ورجح وصف ذلك الوجوب بالعهد لأنه بحيث
يجب الوفاء به فكان ذلك أوكد من العهد بالإيجاب والنذور واليمين وقال أصحابنا إنه لا يجب للعبد على
الله تعالى شيء وفي هذه الآية ما يدل على ذلك لأنه تعالى لما قدم ذكر النعم ثم رتب عليه الأمر بالوفاء بالعهد دل
على أن تلك النعم السالفة توجب عهد العبودية وإذا كان كذلك كان أداء العبادات أداء لما وجب بسبب النعم
السالفة وأداء الواجب لا يكون سببا لواجب آخر فثبت أن أداء التكاليف لا يوجب الثواب فبطل قول المعتزلة بل
التفسير الحق من وجهين الأول انه تعالى لما وعد بالثواب وكل ما وعد به استحال أن لا يوجد لأنه لو لم
يوجد لانقلب خبره الصدق كذبا والكذب محال والمفضي إلى المحال محال فكان ذلك واجب الوقوع فكان ذلك آكد
مما ثبت باليمين والنذر الثاني أن يقال العهد هو الأمر والعبد يجوز أن يكون مأمورا إلا أن الله تعالى لا يجوز أن يكون
مأمورا لكنه سبحانه وتعالى أجرى في ذلك على موافقة اللفظ كقوله تعالى يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا
ومكر الله أما قوله وإياي فارهبون **فاعلم** أن الرهبة هي الخوف قال المتكلمون الخوف منه تعالى هو الخوف من
عقابه وقد يقال في المتكلف انه خائف على وجهين أحدهما مع العلم والآخر مع الظن أما العلم فإذا كان على يقين
من أنه أتى بكل ما أمر به واحترز عن كل ما نهي عنه فإن خوفه إنما يكون عن المستقبل وعلى هذا نصف الملائكة والأنبياء
بالخوف والرهبة قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وأما الظن فإذا لم يقطع بأنه فعل المأمورات واحترز عن المنهيات
فحينئذ يخاف أن لا يكون من أهل الثواب **واعلم** أن كل من كان خوفه في الدنيا أشد كان أمنه يوم القيامة أكثر
وبالعكس روي أنه ينادي مناد يوم القيامة وعزتي وجلالي إني لا أجمع على عبدي خوفين ولا أمنين من
أمن في الدنيا خوفته يوم القيامة ومن خافني في الدنيا أمنته يوم القيامة وقال العارفون
الخوف خوفان خوف العقاب وخوف الجلال والأول نصيب أهل الظاهر والثاني نصيب أهل القلب والأول يزول
والثاني لا يزول **واعلم** أن في الآية دلالة على أن كثرة النعم تعظم المعصية ودلالة على أن تقدم العهد يعظم
المخالفة ودلالة على أن الرسول صلى الله عليه وسلم كما كان مبعوثا إلى العرب كان مبعوثا إلى بني إسرائيل وقوله
وإياي فارهبون يدل على أن المرء يجب أن لا يخاف أحدا إلا الله تعالى وكما يجب ذلك في الخوف فكذا في الرجاء والأمل
وذلك يدل على أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره إذ لو كان العبد مستقلا بالفعل لوجب أن يخاف منه كما يخاف من الله
تعالى وحينئذ يبطل الحصر الذي دل عليه قوله وإياي فارهبون بل كان يجب أن لا يرهب إلا نفسه لأن مفاتيح الثواب
والعقاب بيده لا بيد الله تعالى فوجب أن لا يخاف إلا نفسه وأن لا يخاف الله تعالى البتة وفيها دلالة على أنه يجب على
المكلف أن يأتي بالطاعات للخوف والرجاء وأن ذلك لا بد منه في صحتها والله تعالى أعلم **قوله تعالى**
وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم ولا تكونوا أول كافر به ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا وإياي فاتقون
اعلم أن المخاطبين بقوله وآمنوا هم بنو إسرائيل ويدل عليه وجهان الأول أنه معطوف على قوله
اذكروا نعمتي كأنه قيل اذكروا نعمتي وأوفوا بعهدي وآمنوا بما أنزلت والثاني أن قوله تعالى مصدقا لما معكم يدل
على ذلك أما قوله بما أنزلت ففيه قولان الأقوى أنه القرآن وعليه دليلان أحدهما أنه وصفه بكونه منزلا وذلك
هو القرآن لأنه تعالى قال نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل
والثاني وصفه بكونه مصدقا لما معهم من الكتب وذلك هو القرآن قال قتادة المراد آمنوا بما أنزلت
من كتاب ورسول تجدونه في التوراة والإنجيل أما قوله مصدقا لما معكم ففيه تفسيران أحدهما أن في القرآن أن موسى
وعيسى حق وأن التوراة والإنجيل حق وأن التوراة أنزل على موسى والإنجيل على عيسى فكان الإيمان بالقرآن مؤكدا للإيمان
بالتوراة والإنجيل فكأنه قيل لهم إن كنتم تريدون المبالغة في الإيمان بالتوراة والإنجيل فآمنوا بالقرآن فإن
الإيمان به مؤكد للإيمان بالتوراة والإنجيل والثاني أنه حصلت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالقرآن
في التوراة والإنجيل فكان الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالقرآن تصديقا بالتوراة والإنجيل وتكذيب محمد صلى الله
عليه وسلم والقرآن تكذيب للتوراة والإنجيل وهذا التفسير أولى على التفسير الأول لا يلزم أن يكون مؤمنا بمحمد صلى
الله عليه وسلم لأن بمجرد كونه مخبرا على كون التوراة والإنجيل حقا لا يجب الإيمان بنبوته أما على التفسير الثاني يلزم

الإيمان به لأن التوراة والإنجيل إذا اشتملا على كون محمد صلى الله عليه وسلم صادقا لا محالة ومعلوم أنه تعالى إنما ذكر هذا
الكلام ليكون حجة عليهم في وجوب الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فثبت أن هذا التفسير أولى واعلم أن هذا التفسير
يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من وجهين الأول أن شهادة كتب الأنبياء عليهم السلام لا تكون إلا حقة
الثاني أنه صلى الله عليه وسلم أخبر عن كتبهم ولم يكن له معرفة بذلك إلا من قبل الوحي أما قوله ولا تكونوا أول كافر
به فمعناه أول من كفر به أو أول فريق أو فوج كافر به أو ولا يكن كل واحد منهم أول كافر به ثم فيه سؤالان السؤال
الأول كيف جعلوا أول من كفر به وقد سبقهم إلى الكفر به مشركو العرب والجواب من وجوه
الأول أن هذا تعريض بأنه كان يجب أن يكونوا أول من يؤمن به لمعرفتهم به وبصفته ولأنهم كانوا
هم المبشرون بزمان محمد صلى الله عليه وسلم والمستفتحون على الذين كفروا فلما بعث صلى الله عليه وسلم كان أمرهم
على العكس لقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين **وثانيها** يجوز أن يراد ولا
تكونوا مثل أول كافر به يعني من أشرك من أهل مكة أي ولا تكونوا وأنتم تعرفونه مذكورا في التوراة والإنجيل
مثل من لم يعرفه وهو مشرك لا كتاب له **وثالثها** ولا تكونوا أول كافر به من أهل الكتاب لأن هؤلاء كانوا
أول من كفر بالقرآن من بني إسرائيل وإن كانت قريش كفرت به قبل ذلك **ورابعها** ولا تكونوا أول كافر به
يعني بكتابكم يقول ذلك تعليما لهم أي ولا تكونوا أول أحد من أمتكم كذب كتابكم لأن تكذيبكم بمحمد صلى الله عليه وسلم
يوجب تكذيبكم بكتابكم **وخامسها** أن المراد منه بيان تغليظ كفرهم وذلك لأنهم لما شاهدوا المعجزات
الدالة على صدقه عرفوا البشارات الواردة في التوراة والإنجيل بمقدمه فكان كفرهم أشد من كفر من لم يعرف
إلا نوعا واحدا من الدليل والسابق إلى الكفر يكون أعظم ذنبا ممن بعده لقوله صلى الله عليه وسلم من سن سنة
سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها فلما كان كفرهم عظيما وكفر من كان سابقا في الكفر عظيما فقد اشتركا
من هذا الوجه فصح إطلاق اسم أحدهما على الآخر على سبيل الاستعارة **وسادسها** المعنى ولا تكونوا أول
من جحد مع المعرفة لأن كفر قريش كان مع الجهل لا مع المعرفة **وسابعها** أول كافر به من اليهود لأن النبي
صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وبها قريظة والنضير فكفروا به ثم تتابعت سائر اليهود على ذلك الكفر فكأنه
قيل أول من كفر به من أهل الكتاب وهو كقوله وأني فضلتكم على العالمين أي على عالمي زمانهم **وثامنها** ولا تكونوا
أول الكافرين به عند سماعكم بذكره بل تثبتوا فيه وراجعوا عقولكم فيه **وتاسعها** أن لفظ أول صلة
والمعنى ولا تكونوا كافرين به وهذا ضعيف السؤال الثاني فكان يجوز لهم الكفر إذا لم يكونوا أولا
والجواب من وجوه **أحدها** أنه ليس في ذكر الشيء دلالة على أن ما عداه بخلافه **وثانيها**
أن في قوله وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم دلالة على أن كفرهم أولا وآخرا محظور **وثالثها** أن قوله ربع السمو
بغير عمد ترونها لا يدل على وجود عمد لا يرونها وقوله ويقتلون الأنبياء بغير حق لا يدل على وقوع قتل الأنبياء بحق
وقوله عقيب هذه الآية ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا لا يدل على إباحة ذلك بالثمن الكثير فكذا ههنا بل المقصود
من هذه السياقة استعظام وقوع الجحد والإنكار ممن قرأ في الكتب نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وصفته
ورابعها قال المبرد هذا الكلام خطاب لقوم خوطبوا به قبل غيرهم فقيل لهم لا تكفروا بمحمد فإنه
سيكون بعدكم الكفار فلا تكونوا أنتم أول الكفار لأن هذه الأولية موجبة لمزيد الإثم وذلك لأنهم إذا سبقوا
إلى الكفر فإما أن يقتدي بهم غيرهم في ذلك الكفر أو لا يكون كذلك فإن اقتدى بهم غيرهم في ذلك الكفر كان لهم
وزر ذلك الكفر ووزر كل من كفر إلى يوم القيامة وإن لم يقتد بهم غيرهم اجتمع عليهم أمران أحدهما السبق إلى
الكفر والثاني التفرد به ولا شك أنه منقصة عظيمة فقوله ولا تكونوا أول كافر به إشارة إلى هذا المعنى
أما قوله أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى إذ الاشتراء يوضع موضع الاستبدال وهكذا الثمن يوضع
موضع البدل عن الشيء والعوض عنه فإذا اختير على ثواب الله تعالى شيء من الدنيا فقد جعل ذلك الشيء ثمنا عند
فاعله قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما إن رؤساء اليهود مثل كعب بن الأشرف وحيي بن أخطب وأمثالهما كانوا
يأخذون من فقراء اليهود الهدايا وعلموا أنهم لو اتبعوا محمدا صلى الله عليه وسلم لانقطعت عنهم تلك الهدايا
فأصروا على الكفر لئلا ينقطع عنهم ذلك القدر المحقر وذلك لأن الدنيا كلها بالنسبة إلى الدين قليل جدا فأما نسبة
المتناهي إلى غير المتناهي ثم تلك الهدايا كانت في نهاية القلة بالنسبة إلى الدنيا والقليل جدا من القليل جدا أي

لبسه له الى الكثير الذي لا يتناهى **واعلم** ان هذا النهي صحيح سواء كان فيهم من فعل ذلك او لم يفعل بل لو ثبت
ان علماءهم كانوا ياخذون الرشا على كتمان امر الرسول صلى الله عليه وسلم وتحريف ما يدل على ذلك من التوراة
كان الكلام ابين واما قوله تعالى واياي فاتقون فقريب معناه بما تقدم من قوله واياي فارهبون والفرق
ان الرهبة عبارة عن الخوف واما الاتقاء فانما يحتاج اليه عند الجزم بحصول ما يتقى منه فكانه تعالى
امرهم بالرهبة لاجل ان جواز العقاب قائم ثم امرهم بالتقوى لان تعين العقاب قائم والله تعالى اعلم

قوله تعالى ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون **اعلم ان قوله**
سبحانه وتعالى وامنوا بما انزلت مصدقا لما معكم امر بترك الكفر والضلال وقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل
امر بترك الاغواء والاضلال **واعلم** ان الاضلال للغير لا يحصل الا بطريقين وذلك لان ذلك الغير
ان كان قد سمع دلائل الحق فاضلاله لا يمكن الا بتشويش تلك الدلائل عليه وان كان ما سمعها فاضلاله انما يمكن
باخفاء تلك الدلائل عنه ومنعه من الوصول اليها فقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل اشارة الى القسم الاول
وهو تشويش الدلائل عليه وقوله وتكتموا الحق اشارة الى القسم الثاني وهو منعه من الوصول الى الدلائل
واعلم ان الاظهر في الباء التي في قوله بالباطل انها باء الاستعانة كالتي في قولك كتبت بالقلم
والمعنى ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي توردونها على السامعين وذلك لان النصوص الواردة في التوراة
والانجيل في امر محمد صلى الله عليه وسلم كانت نصوصا خفية يحتاج في معرفتها الى الاستدلال ثم انهم
كانوا يجادلون فيها ويشوشون وجه الدلالة على المتاملين فيها بسبب القاء الشبهات فهذا هو المراد بقوله
ولا تلبسوا الحق بالباطل وهو المذكور في قوله وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق اما قوله وانتم تعلمون
فمعناه وانتم تعلمون ما في اضلال الخلق من الضرر العظيم العائد عليكم يوم القيامة وذلك لان ذلك التلبيس
صار صارفا للخلق عن قبول الحق الى يوم القيامة وداعيا لهم الى الاستمرار على الباطل الى يوم القيامة
ولا شك في ان توقعه عظيم وهذا الخطاب وان ورد فيهم فهو تنبيه لسائر الخلق وتحذير من مثله فصار
الخطاب وان كان خاصا في الصورة لكنه عام في المعنى ثم ههنا بحثان **البحث الاول**
قوله تعالى وتكتموا جزم داخل تحت حكم النهي بمعنى ولا تكتموا او منصوب باضمار ان **البحث الثاني**
ان النهي عن اللبس والكتمان وان تقيد بالعلم فلا يدل على جوازهما حال عدم العلم وذلك لانه اذا لم يعلم
حال الشيء لم يعلم ان ذلك اللبس والكتمان حق او باطل وما لا يعرف كونه حقا او باطلا لا يجوز الاقدام عليه بالنفي
ولا بالاثبات بل يجب التوقف فيه وسبب ذلك القيد ان الاقدام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضارا
افحش من الاقدام عليه عند الجهل بكونه ضارا فلما كانوا عالمين بما في التلبيس من المفاسد كان اقدامهم
عليه اقبح والاية دالة على ان العالم بالحق يجب عليه اظهاره ويحرم عليه كتمانه والله سبحانه وتعالى اعلم

قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة واركعوا مع الراكعين **اعلم** ان الله سبحانه
لما امرهم بالايمان اولا ثم نهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلائل النبوة ثانيا ذكر بعد ذلك بيان ما لزمهم
من الشرائع وذكر من جملة الشرائع ما كان كالمقدم والاصل فيها وهو الصلاة التي هي اعظم العبادات البدنية
والزكاة التي هي اعظم العبادات المالية وههنا مسائل **المسالة الاولى** القائلون بانه لا يجوز تاخير
بيان المجمل عن وقت الخطاب قالوا انما جاء قوله واقيموا الصلاة بعد ان كان النبي صلى الله عليه وسلم وصف لهم
اركان الصلاة وشروطها فكانه تعالى قال واقيموا الصلاة التي عرفتموها والقائلون بجواز التاخير قالوا يجوز
ان يراد الامر بالصلاة وان كانوا لا يعرفون ان الصلاة ما هي ويكون المقصود ان يوطن السامع نفسه
على الامتثال وان كان لا يعلم ان المامور به ما هو كما انه لا نزاع انه يحسن من السيد ان يقول لعبده اني امرك
غدا بشيء فلا بد ان تفعله ويكون غرضه منه ان يعزم العبد في الحال على ادائه في الوقت الثاني **المسالة
الثانية** قالت المعتزلة الصلاة من الاسماء الشرعية لانها امر حدث في الشرع فاستحال ان يكون الاسم
الموضوع قد كان حاصلا قبل الشرع ثم اختلفوا في وجه التشبيه فقال بعضهم اصلها في اللغة الدعاء ٥

قال الاعشى

عليك مثل الذي صليت فاغتمضي ... عينا فان لجنب المرء مضطجعا

وقال اخر

وقابلها الريح في دنها ... وصلى على دنها وارتسم

وقال بعضهم الاصل فيها اللزوم **قال الشاعر**

لم اكن من جناتها علم الله ... واني بحرها اليوم صالي

اي ملازم وقال اخرون بل هي ماخوذة من الدعاء اذ لا صلاة الا ويقع فيها الدعاء او ما يجري مجراه وقد يكون صلاة
ولا يحصل فيها متابعة الغير واذا حصل في وجه التشبيه ما عم كل الصور كان اولى ان يحصل وجه التشبيه شيئا يخص
بعض الصور وقال اصحابنا من الوجوه المشهورة في اللغة اطلاق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلاة الشرعية مشتملة
على الدعاء لا جرم اطلقوا اسم الدعاء عليها على سبيل المجاز فان كان مراد المعتزلة من كونها اسما شرعيا هذا
فذلك حق وان كان المراد ان الشرع ارتجل هذه اللفظة ابتداء لهذا المسمى فقول باطل والا لما كانت هذه اللفظة
عربية وذلك ينافي قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا اما الزكاة فهي في اللغة عبارة عن النماء يقال
زكا الزرع اذا نما او عن التطهير قال تعالى اقتلت نفسا زاكية بغير نفس اي طاهرة وقال تعالى
قد افلح من تزكى اي تطهر وقال ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من احد ابدا وقال ومن تزكى
فانما يتزكى لنفسه اي تطهر بطاعة الله ولعل اخراج نصف دينار من عشرين دينارا سمي بالزكاة تشبيها بهذين
الوجهين لان في اخراج ذلك القدر تنمية للبقية من حيث البركة فان الله تعالى يدفع البلاء عن ذلك
المال بسبب بركة تلك العطية فصار ذلك الاعطاء نماء في المعنى وان كان نقصانا في الصورة ولهذا قال
عليه الصلاة والسلام عليك بالصدقة فان فيها ست خصال ثلاثة في الدنيا وثلاثة في الاخرة فاما التي
في الدنيا فتزيد في الرزق وتكثر المال وتعمر الديار واما التي في الاخرة فستر العورة وتصير ظلا فوق الراس
وتكون سترا من النار ويجوز ان تسمى بالزكاة الوجه الثاني من حيث انه يطهر مخرج الزكاة عن كل الذنوب
ولهذا قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها **المسالة
الثالثة** قوله تعالى واقيموا الصلاة واتوا الزكاة خطاب مع اليهود وذلك يدل على ان الكفار مخاطبون
بفروع الشرائع اما قوله تعالى واركعوا مع الراكعين ففيه وجوه **احدها** ان اليهود لا ركوع في صلاتهم
فخص الله تعالى الركوع بالذكر تحريضا لهم على الاتيان بصلاة المسلمين **وثانيها** ان المراد صلوا مع المصلين
وعلى هذا يزول التكرار لان في الاول امر تعالى باقامتها وامر في الثاني بفعلها في الجماعة **وثالثها**
ان يكون المراد من الامر بالركوع هو الامر بالخضوع لان الركوع والخضوع في اللغة سواء فيكون نهيا عن الاستكبار
المذموم وامرا بالتذلل للمؤمنين كما قال تعالى فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة
على الكافرين وكقوله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين وكقوله
فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك وهكذا في قوله تعالى انما وليكم
الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون فكانه تعالى لما امرهم
بالصلاة والزكاة امرهم بعد ذلك بالانقياد والخضوع وترك التمرد وحكى الاصم عن بعضهم انما امر الله تعالى
بني اسرائيل بالزكاة لانهم كانوا لا يؤتون الزكاة وهو المراد بقوله تعالى واكلهم السحت وبقوله واكلهم اموال
الناس بالباطل فاظهر الله تعالى في هذا الموضع ما كان مكتوما ليحذروا ان يفضحهم في سائر اسرارهم ومعاصيهم
فيصير هذا كالاخبار عن الغيب الذي هو احد دلائل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم **قوله تعالى**
اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون اعلم ان الهمزة في اتامرون للتقرير مع
التوبيخ والتعجب من حالهم واما البر فهو اسم جامع لاعمال الخير ومنه بر الوالدين وهو طاعتهما ومنه عمل مبرور اي قد
رضيه الله تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال بر في يمينه اي صدق ولم يحنث ويقال صدقت وبررت وقال تعالى ولكن
البر من اتقى فاخبر ان البر جامع للتقوى واعلم انه سبحانه لما امر بالايمان والشرائع بناء على ما خصهم من النعم ورغبهم عند ذلك
بناء على ما بعد اخر وهو ان التغافل عن اعمال البر مع حث الناس عليها مستقبح في العقول اذ المقصود من امر الناس بذلك اما
النصيحة او الشفقة وليس من العقل ان يشفق الانسان على غيره او ينصح غيره ويهمل نفسه فحذرهم الله تعالى من ذلك بان
وبخهم بهذا الكلام واختلفوا في ان المراد بالبر في هذا الموضع على وجوه **احدها** وهو قول السدي انهم كانوا يامرون الناس

بطاعة الله وينهون عن معصية الله وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية **وثانيها** قول ابن جريج إنهم كانوا يأمرون الناس بالصلاة والزكاة وهم كانوا يتركون **وثالثها** أنه كان إذا جاءهم أحد في الخفية لاستعلام أمر محمد صلى الله عليه وسلم قالوا هو صادق فيما يقول وأمره حق فاتبعوه وهم كانوا لا يتبعونه لطمعهم في الهدايا والصلات التي كانت تصل إليهم من أتباعهم **ورابعها** أن جماعة من اليهود كانوا قبل مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبرون مشركي العرب أن رسولا سيظهر منكم ويدعو إلى الحق وكانوا يرغبونهم في اتباعه فلما بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم حسدوه وكفروه فبكتهم الله تعالى بسبب أنهم كانوا يأمرون باتباعه قبل ظهوره فلما ظهر تركوه وأعرضوا عن دينه هذا اختيار أبي مسلم **وخامسها** وهو قول الزجاج إنهم كانوا يأمرون الناس ببذل الصدقة وكانوا يشحون بها لأن الله تعالى وصفهم بقساوة القلب وأكل الربا والسحت **وسادسها** لعل المنافقين من اليهود كانوا يأمرون باتباع محمد في الظاهر ثم إنهم كانوا في قلوبهم منكرين له فوبخهم الله تعالى عليه **وسابعها** أن اليهود كانوا يأمرون باتباع التوراة ثم إنهم خالفوا لأنهم وجدوا فيها ما يدل على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ثم إنهم ما آمنوا به أما قوله تعالى وتنسون أنفسكم فالنسيان عبارة عن السهو الحادث بعد حصول العلم والناسي غير مكلف ومن لا يكون مكلفا لا يجوز أن يذمه الله تعالى على ما صدر منه فالمراد بقوله وتنسون أنفسكم أنكم تغفلون عن حق أنفسكم وتعدلون عما فيها من النفع أما قوله تعالى وأنتم تتلون الكتاب فمعناه أنكم تقرؤون التوراة وتدرسونها وتعلمون ما فيها من الحث على أفعال البر والإعراض عن أعمال الإثم أما قوله أفلا تعقلون فهو تعجب للعقلاء من أفعالهم ونظيره قوله أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون وسبب التعجب وجوه **الأول** أن المقصود من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إرشاد الغير إلى تحصيل المصلحة وتحذيره عما يوقعه في المفسدة والإحسان إلى النفس أولى من الإحسان إلى الغير وذلك معلوم بشواهد العقل والنقل فمن وعظ ولم يتعظ فكأنه أتى بفعل متناقض لا يقبله العقل فلهذا قال أفلا تعقلون **الثاني** أن من وعظ الناس وأظهر علمه للخلق ثم لم يتعظ صار ذلك الوعظ سببا لرغبة الناس في المعصية فإن الناس يقولون إنه مع هذا العلم لولا أنه مطلع على أنه لا أصل لهذه التخويفات وإلا لما أقدم على هذه المعصية فيصير هذا داعيا لهم إلى التهاون والجراءة على المعصية وإذا كان غرض الواعظ الزجر ثم أتى بفعل يوجب الجراءة على المعصية فكأنه جمع بين المتناقضين وذلك لا يليق بأفعال العقلاء فلهذا قال أفلا تعقلون **الثالث** أن من وعظ فلا بد وأن يجتهد في أن يصير وعظه نافذا في القلوب والإقدام على المعصية مما ينفر القلوب عن القبول فمن وعظ وكان غرضه أن يصير وعظه مؤثرا في القلوب ومن عصى كان غرضه أن لا يصير وعظه مؤثرا في القلوب فالجمع بينهما متناقض غير لائق بالعقلاء ولهذا قال علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه قصم ظهري رجلان عالم متهتك وجاهل متنسك بقي هاهنا مسائل **المسألة الأولى** قال بعضهم ليس للعاصي أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر واحتجوا بالآية والمعقول أما الآية فهو قوله تعالى أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ولا شك أنه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم وقال أيضا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون وأما المعقول فهو أنه لو جاز ذلك لجاز لمن زنى بامرأة أن ينكر عليها في أثناء الزنا على كشفها عن وجهها ومعلوم أن ذلك مستنكر **والجواب** أن المكلف مأمور بشيئين أحدهما ترك المعصية والثاني منع الغير عن فعل المعصية والإخلال بأحد التكليفين لا يقتضي الإخلال بالتكليف الآخر وأما قوله تعالى أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم فهو نهي عن الجمع بينهما والنهي عن الجمع بين شيئين يصح حمله على وجهين أحدهما أن يكون المراد هو النهي عن نسيان النفس مطلقا والآخر أن يكون المراد هو النهي عن ترغيب الناس في البر حال كونه ناسيا للنفس وعندنا المراد في الآية هو الأول لا الثاني وعلى هذا التقدير يسقط قول الخصم وأما المعقول الذي ذكروه فيلتزم منه والله تعالى أعلم **المسألة الثانية** احتجت المعتزلة بهذه الآية على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى فقالوا قوله أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم إنما يصح ويحسن لو كان ذلك الفعل منهم فأما إذا كان مخلوقا على سبيل الاضطرار فإن ذلك لا يحسن إذ لا يجوز أن يقال للأسود لم لا تبيض لما كان السواد مخلوقا فيه والجواب أن قدرته صلحت للضدين فإن حصل أحد الضدين دون الآخر لا لمرجح كان ذلك محض الاتفاق والأمر الاتفاقي لا يمكن التوبيخ عليه وإن حصل المرجح فإن كان ذلك المرجح منه عاد البحث فيه وإن حصل من الله تعالى فعند حصوله يصير ذلك الطرف راجحا والآخر مرجوحا والمرجوح ممتنع لأنه حال الاستواء لما كان ممتنع الوقوع فحال المرجوحية أولى بأن يكون ممتنع الوقوع وإذا امتنع أحد النقيضين وجب الآخر وحينئذ يعود عليكم كل ما أوردتموه علينا ثم الجواب الحقيقي على الكل أنه لا يسأل عما يفعل **المسألة الثالثة** عن أنس قال عليه الصلاة والسلام مررت ليلة أسري بي على قوم تقرض شفاههم بمقاريض من نار

فقلت

فقلت يا أخي يا جبريل من هؤلاء قال هؤلاء خطباء من أهل الدنيا كانوا يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم الثاني قال عليه السلام إن في النار رجلا يتأذى أهل النار من ريحه فقيل من هو يا رسول الله قال عالم لا ينتفع بعلمه الثالث قال عليه الصلاة والسلام مثل الذي يعلم الناس الخير ولا يعمل به كالسراج يضيء على الناس ويحرق نفسه الرابع الشعبي يطلع قوم من أهل الجنة إلى قوم من أهل النار فيقولون لم دخلتم النار وإنما دخلنا الجنة بفضل تعليمكم فقالوا إنا كنا نأمر بالخير ولا نفعله الخامس قيل من وعظ بقوله ضاع كلامه ومن وعظ بفعله نفذت سهامه **وقال**

ابدأ بنفسك فانهها عن غيها * فإذا انتهت عنه فأنت حكيم
فهناك يقبل إن وعظت ويهتدى * بالرأي منك وينفع التعليم

السادس قيل عمل رجل في ألف رجل أبلغ من قول ألف رجل في رجل فأما من وعظ واتعظ فمحله عند الله عظيم **روي** أن يزيد ابن هارون مات وكان واعظا زاهدا فرئي في المنام فقيل ما فعل الله تعالى بك فقال غفر لي وأول ما سألني منكر ونكير قالا من ربك فقلت أما تستحيان من شيخ دعا الناس إلى الله تعالى كذا وكذا سنة فتقولان له من ربك **وقيل** للشبلي عند النزع قل لا إله إلا الله **فقال**

كل بيت أنت ساكنه * غير محتاج إلى السرج
وجهك المأمول حجتنا * يوم يأتي الناس بالحجج

والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب **قوله تعالى** واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم وأنهم إليه راجعون في الآية مسألتان **المسألة الأولى** اختلفوا في المخاطبين بقوله واستعينوا بالصبر والصلاة فقال قوم هم المؤمنون بالرسول قال لأن من ينكر الصلاة أصلا والصبر على دين محمد لا يكاد أن يقال له استعن بالصبر والصلاة فلا جرم وجب صرفه إلى من صدق بمحمد صلى الله عليه وسلم فلا يمتنع أن يكون أولا في بني إسرائيل ثم يقع بعد ذلك خطابا للمؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم والأقرب أن المخاطبين هم بنو إسرائيل لأن صرف الخطاب إلى غيرهم يوجب تفكيك النظم أما قوله كيف يؤمرون بالصبر والصلاة مع أنهم منكرين لهما قلنا لا نسلم كونهم منكرين لهما وذلك لأن كل واحد يعلم أن الصبر على ما يجب الصبر عليه حسن وأن الصلاة التي هي تواضع للخالق والاشتغال بذكر الله تسلي عن محن الدنيا وآفاتها إنما الاختلاف في الكيفية فإن صلاة اليهود واقعة على كيفية وصلاة المسلمين على كيفية أخرى وإذا كان متعلق الأمر هو الماهية التي هي القدر المشترك زال الإشكال المذكور وعلى هذا نقول إنه تعالى لما أمرهم بالإيمان وترك الإضلال وبالتزام الشرائع وهي الصلاة والزكاة وكان ذلك شاقا عليهم لما فيه من ترك الرياسات والإعراض عن المال والجاه لا جرم عالج الله تعالى المرض فقال واستعينوا بالصبر والصلاة **المسألة الثانية** ذكر في الصبر والصلاة وجهان **أحدهما** كأنه قيل واستعينوا على ترك ما تحبون من الدنيا والدخول فيما يستثقله طباعكم من قبول دين محمد صلى الله عليه وسلم بالصبر أي بحبس النفس عن اللذات فإنكم إذا كلفتم أنفسكم ذلك مرنت عليه وخف عليها ثم إذا ضممتم الصلاة إلى ذلك تم الأمر لأن المشتغل بالصلاة لا بد وأن يكون مشتغلا بذكر الله تعالى وذكر جلاله وقهره وذكر رحمته وفضله فإذا تذكر رحمته صار مائلا إلى طاعته وإذا تذكر عقابه ترك معصيته فيسهل عند ذلك اشتغاله بالطاعة وتركه للمعصية **والثاني** المراد من الصبر هاهنا الصوم لأن الصائم صابر عن الطعام والشراب ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات حب الدنيا وإذا انضاف إليه الصلاة استنار القلب بأنوار معرفة الله تعالى وإنما قدم الصبر على الصلاة لأن تأثير الصوم في إزالة ما لا ينبغي وتأثير الصلاة في حصول ما ينبغي والنفي مقدم على الإثبات ولأنه عليه الصلاة والسلام قال الصوم جنة قال الله تعالى إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر لأن الصلاة تمنع عن الاشتغال بالدنيا وتخشع القلب ويحصل بسبب تلاوة الكتاب والوقوف على ما فيه من الوعد والوعيد والمواعظ والآداب الجميلة وذكر مصير الخلق إلى دار الثواب أو دار العقاب رغبة في الآخرة ونفرة عن الدنيا فيهون على الإنسان ترك الرياسة وتقطعه عن المخلوقين إلى التوجه إلى قبلة خدمة الخالق ونظير هذه الآية قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين وأما قوله تعالى وإنها ففي هذا الضمير وجوه **أحدها** الضمير عائد إلى الصلاة أي الصلاة ثقيلة إلا على الخاشعين **وثانيها** الضمير عائد إلى الاستعانة التي يدل عليها قوله واستعينوا **وثالثها** أنه عائد إلى جميع الأمور التي أمر بها بنو إسرائيل ونهوا عنها في قوله اذكروا نعمتي إلى قوله واستعينوا والعرب قد تضمر وتقتصر إذا وثقت بعلم المخاطب فيقول القائل

ما يليها أفضل من فلان يعني الأرض وقال تعالى كبر على المشركين ما تدعوهم إليه فإن قيل إذا كانت ثقيلة على هؤلاء وسهلة على الخاشعين فيجب أن يكون ثوابهم أكثر وثواب الخاشع أقل وذلك منكر من القول قلنا ليس المراد أن الذي يلحقهم من التعب أكثر مما يلحق الخاشع وكيف يكون كذلك والخاشع يستعمل عند صلاته جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا يغفل عن تدبر ما يأتي به من الذكر والتذلل والخضوع وإذا تذكر الوعيد لم يخل من حسرة وغم وإذا ذكر الوعد فكمثل وإذا كان هذا فعل الخاشع فالثقل عليه بفعل الصلاة أعظم وإنما المراد بقوله وإنها لثقيلة على من لم يخشع من حيث إنه لا يعتقد في فعلها ثوابا ولا في تركها عقابا فيصعب عليه فعلها فالحاصل أن الملحد إذا لم يعتقد في فعلها منفعة ثقل عليه فعلها لأن الاشتغال بما لا فائدة فيه يثقل على الطبع أما الموحد فلما اعتقد في فعله أعظم المنافع وفي تركه أعظم المضار لم يثقل ذلك عليه لما يعتقده في فعله من الفوز بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب الأليم ألا ترى إلى قوله تعالى الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم أي يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه ومثاله إذا قيل للمريض كل هذا المر فإن اعتقد أن له فيه شفاء سهل ذلك عليه وإن لم يعتقد ذلك فيه فيصعب الأمر عليه وعليه يحمل قوله عليه الصلاة والسلام وجعلت قرة عيني في الصلاة وصعب الصلاة بتلك الوجوه التي ذكرناها إلا أنها كانت لا تثقل عليه وكيف وكان عليه الصلاة والسلام يصلي حتى تورمت قدماه أما الخشوع فهو التذلل والخضوع أما قوله الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم فللمفسرين فيه قولان **الأول** أن الظن بمعنى العلم قالوا لأن الظن هو الاعتقاد الذي يقارنه تجويز النقيض وذلك يقتضي أن يكون صاحبه غير جازم بيوم القيامة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز فوجب أن يكون المراد من الظن ها هنا العلم وسبب هذا المجاز أن العلم والظن يشتركان في كون كل واحد منهما اعتقادا راجحا إلا أن العلم راجح مانع من النقيض والظن راجح غير مانع من النقيض فلما اشتبها من هذا الوجه صح إطلاق اسم أحدهما على الآخر **قال أوس بن حجر**

فأرسلته مستيقن الظن أنه • مخالط ما بين الشراسيف جائف •

وقال تعالى إني ظننت أني ملاق حسابيه وقال ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون وذكر الله تعالى ذلك إنكارا عليهم وبعثا على الظن ولا يجوز أن يبعثهم على الاعتقاد المجوز للنقيض فثبت أن المراد بالظن ها هنا العلم **القول الثاني** أن يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقي ثم ها هنا وجوه **الأول** أن يجعل ملاقاة الرب مجازا عن الموت وذلك لأن ملاقاة الرب سبب عن الموت فأطلق المسبب والمراد السبب وهذا مجاز مشهور فإنه يقال لمن مات إنه لقي ربه إذا ثبت هذا فنقول المراد أنها لكبيرة إلا على الخاشعين الذين يظنون الموت في كل لحظة وذلك أن كل من كان متوقعا للموت في كل لحظة فإنه لا يفارق قلبه الخشوع فهم يبادرون إلى التوبة لأن خوف الموت مما يقوي دواعي التوبة ولأنه مع خشوعه لا بد في كل حال من أن لا يأمن تقصيرا جرى منه فيلزمه التلافي فإذا كان حاله ما ذكرنا كان ذلك داعيا له إلى المبادرة إلى التوبة **الثاني** ملاقاة الرب بملاقاة ثواب الرب وذلك مظنون لا معلوم فإن الزاهد العابد لا يقطع بكونه ملاقيا ثواب الله تعالى بل يظن ذلك إلا أن ذلك الظن مما يحمله على كمال الخشوع **الثالث** المعنى الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم بذنوبهم فإن الإنسان الخاشع قد يسيء ظنه بنفسه وبأعماله فيغلب على ظنه أنه ملاقي الله تعالى بذنوبه فعند ذلك يسارع إلى التوبة وذلك من صفات المدح بقي ها هنا مسألتان **المسألة الأولى** استدل بعض الأصحاب بقوله ملاقو ربهم على جواز رؤية الله تعالى قالت المعتزلة لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية والدليل عليه الآية والخبر والعرف أما الآية فقوله تعالى فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه وقال ومن يفعل ذلك يلق أثاما وقال تعالى في معرض التهديد واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وهذا يتناول الكافر والمؤمن والرؤية لا تثبت للكافر فعلمنا أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام من حلف على يمين ليقطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان وليس المراد رأى الله تعالى لأن ذلك وصف أهل النار وأما العرف فهو قول المسلمين فيمن مات لقي الله ولا يعنون أنه رأى الله سبحانه وأيضا فاللقاء يراد به القرب ممن يلقى على وجه يزول الحجاب بينهما وكذلك يقول إذا حجب عن الأمير ما لقيته بعد وإن كان قد رآه وإذا أذن له في الدخول عليه يقول لقيته وإن كان ضريرا ويقال لقي فلان جهدا شديدا ولقيت من فلان الداهية ولاقى فلان حمامه وكل ذلك يدل على أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية ويدل عليه أيضا قوله تعالى فالتقى الماء على أمر قد قدر وهذا إنما يصح في حق الجسم ولا يصح على الله تعالى قال الأصحاب اللقاء في أصل اللغة عبارة عن وصول أحد الجسمين إلى الآخر بحيث يماسه بسطحه يقال لقي هذا ذاك إذا ماسه واتصل به ولما كانت الملاقاة بين الجسمين المدركين سببا لحصول الإدراك فحيث يمتنع إجراء اللفظ على المماسة وجب حمله

على الإدراك لأن إطلاق اسم السبب على المسبب من أقوى وجوه المجاز فثبت أنه يجب حمل لفظ اللقاء على الإدراك أكثر ما في الباب أنه ترك هذا المعنى في بعض الصور لدليل يخصه فوجب إجراؤه على الإدراك في البواقي وعلى هذا التقرير زالت السؤالات أما قوله تعالى فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه قلنا فلأجل هذه الضرورات قلنا المراد إلى يوم يلقونه حسابه وحكمه إلا أن هذا الإضمار على خلاف الدليل فإنما يصار إليه عند الضرورة ففي هذا الموضع لما اضطررنا إليه اعتبرناه أما في قوله ملاقو ربهم لا ضرورة في صرف اللفظ عن ظاهره ولا في إضمار هذه الزيادة فلا جرم وجب تعليق اللقاء بالله تعالى لا بحكم الله فإذا اشتغلوا بذكر الدلائل العقلية التي تمنع من جواز الرؤية بينا ضعفها وحينئذ يستقيم التمسك بالظاهر من هذا الوجه **المسألة الثانية** المراد من الرجوع إلى الله تعالى الرجوع إلى حيث لا يكون لهم مالك سواه وأن لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضرا كما كانوا كذلك في أول الخلق فجعل مصيرهم إلى مثل ما كانوا عليه أولا رجوعا إلى الله تعالى من حيث كانوا في سائر أيام حياتهم قد يملك غيرهم الحكم عليهم ويملك أن يضرهم وينفعهم وإن الله تعالى يكون مالكا لهم في جميع أحوالهم وقد احتج بهذه الآية فريقان من المبطلين **الأول** المجسمة فإنهم قالوا الرجوع إلى غير الجسم محال فلما ثبت الرجوع إلى الله تعالى وجب كون الله تعالى جسما والثاني التناسخية فإنهم قالوا الرجوع إلى الشيء مسبوق بالكون عنده فدل هذا على كون الأرواح قديمة وأنها كانت موجودة في عالم الروحانيات والجواب عنهما حصل بناء على ما تقدم والله تعالى أعلم

قوله تعالى يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين

اعلم أنه سبحانه وتعالى إنما أعاد هذا الكلام مرة أخرى توكيدا للحجة عليهم وتحذيرا من ترك اتباع محمد عليه الصلاة والسلام ثم قرنه بالوعيد وهو قوله واتقوا يوما كأنه قال إن لم تطيعوني لأجل سوالف نعمتي عليكم فأطيعوني للخوف من عقابي في المستقبل أما قوله وأني فضلتكم على العالمين ففيه سؤال وهو أنه يلزم أن يكونوا أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل بالاتفاق والجواب عنه من وجوه **أحدها** قال قوم العالم عبارة عن الجمع الكثير من الناس كقولك رأيت عالما من الناس المراد منه الكثرة لا الكل وهذا ضعيف لأن لفظ العالم مشتق من العلم وهو الدليل فكل ما كان دليلا على الله تعالى كان من العالم وهذا تحقيق قول المتكلمين العالم كل موجود سوى الله تعالى وعلى هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات **وثانيها** المراد فضلتكم على عالمي زمانكم وذلك لأن الشخص الذي سيوجد بعد ذلك وهو الآن ليس بموجود لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لأن شرط العالم أن يكون موجودا والشيء حال عدمه لا يكون موجودا فالشيء حال عدمه لا يكون من العالمين وإن محمدا صلى الله عليه وسلم لم يكن موجودا في ذلك الوقت فما كان في ذلك الوقت من العالمين ولا يلزم من كون بني إسرائيل أفضل العالمين في ذلك الوقت كونهم أفضل من محمد عليه الصلاة والسلام في ذلك الوقت وهذا هو الجواب أيضا عن قوله تعالى إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين وقال ولقد اخترناهم على علم على العالمين وأراد به عالمي ذلك الزمان وإنما كانوا أفضل من غيرهم بما أعطوا من الملك والرسالة والكتب الإلهية **وثالثها** أن قوله إني فضلتكم على العالمين عام في العالمين لكنه مطلق في الفضل والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة فالآية تدل على أن بني إسرائيل فضلوا على كل العالمين في أمر ما وهذا لا يقتضي أن يكونوا أفضل من كل العالمين في كل الأمور بل لعلهم وإن كانوا أفضل من غيرهم في أمر واحد فغيرهم يكون أفضل منهم فيما عدا ذلك الأمر وعند هذا يظهر أنه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين على أن الأنبياء أفضل من الملائكة بقي ها هنا أبحاث **البحث الأول** قال ابن زيد أراد به المؤمنين منهم لأن عصاتهم مسخوا قردة وخنازير على ما قال تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وقال لعن الذين كفروا من بني إسرائيل **البحث الثاني** جميع ما خاطب الله تعالى بني إسرائيل تنبيه للعرب لأن الفضيلة بالنبي قد لحقتهم وجميع أقاصيص الأنبياء تنبيه وإرشاد قال تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه وقال اتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم وقال لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب وكذلك روي عن قتادة قال ذكر لنا أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه كان يقول قد مضى والله بنو إسرائيل وما يغني بما تسمعون من غيركم **البحث الثالث** قال القفال النعمة بكسر النون المنة وما ينعم به الرجل على صاحبه قال تعالى وتلك نعمة تمنها علي وأما النعمة بفتح النون فهو ما ينعم به في العيش قال تعالى ونعمة كانوا فيها فاكهين **البحث الرابع** قوله تعالى وأني فضلتكم على العالمين يدل على رعاية الأصلح لا يجب على الله تعالى لا في الدنيا ولا في الدين لأن قوله فضلتكم على العالمين يتناول جميع نعم الدنيا والدين فذلك التفضيل إما أن يكون واجبا وإما أن لا يكون واجبا

فان كان واجبا لم يجز جعله منة عليهم لان من ادى واجبا لا منة له على احد وان كان غير واجب مع انه تعالى
خصص البعض بذلك دون البعض فهذا يدل على ان رعاية الاصلح غير واجبة لا في الدنيا ولا في الدين قال قيل
لما خصهم بالنعم العظيمة في الدنيا فهذا يناسب ان يخصهم ايضا بالنعم العظيمة في الاخرة كما قيل اتمام المعروف خير من ابتدائه
فلم اردف ذلك بالتخويف الشديد في قوله واتقوا يوما والجواب لان المعصية مع عظم النعمة تكون اقبح والخجل فلهذا
حذرهم عنها **البحث الخامس** في بيان انه اي فرق العالم اعظم بمعنى انهم اكثر استجماعا لخصال الخير اعلم ان هذا
مما وقع فيه النزاع الشديد بين سكان النواحي فكل طائفة تدعي انها افضل واكثر استجماعا لصفات الكمال ونحن نشير الى
معاقد الكلام بتوفيق الله تعالى وعونه **قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل
منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون** واعلم ان اتقاء اليوم هو اتقاء ما يحصل في ذلك اليوم من العقاب
والشدائد لان نفس اليوم لا يتقى ولا بد ان يرده اهل الجنة والنار جميعا فالمراد ما ذكرناه ثم انه تعالى وصف اليوم
باشد الصفات واعظمها تهويلا وذلك لان الحرب اذا وقع احدهم في كربة وحاول اعوانه دفاع ذلك عنه بذلوا
ما في نفوسهم الابية من مقتضى الحمية فذبوا عنهم كما يذب الوالد عن ولده بغاية قوته فان راى ما لا طاقة له به وبما
كاد بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة فحاول بالملاينة ما قصر عنه بالمخاشنة فان لم تغن عنه الحالتان من الخشونة
والليان لم يبق الا فدا الشيء بمثله او بامثاله او غيره فان لم تغن هذه الثلاثة تعلل بما يرجوه من نصر الاخلاء
والاخوان فاخبر الله تعالى انه لا يغني شيء من هذه الامور عن المجرمين في الاخرة يعني على هذا الترتيب سوال الاول
الفائدة من قوله لا تجزي نفس عن نفس شيئا هي الفائدة من قوله ولا هم ينصرون فما المقصود من هذا التكرار والجواب
المراد من قوله لا تجزي نفس عن نفس شيئا انه لا يتحمل عنه غيره ما لزمه من الجزاء واما النصرة فهو ان يحاول تخليصه
عن حكم المعاقب وسنذكر فرقا اخر ان شاء الله تعالى السؤال الثاني قدم في هذه الاية قبول الشفاعة على اخذ
الفدية وذكر هذه الاية في هذه السورة بعد العشرين والمائة فقدم قبول الفدية على ذكر الشفاعة فما الحكمة الجواب
ان من كان ميله الى حب المال اشد من ميله الى علو النفس فانه يقدم التمسك بالشافعين على اعطا الفدية ومن كان بالعكس
يقدم الفدية على الشفاعة ففائدة تغيير الترتيب الاشارة الى هذين الصنفين ولنذكر الان تفسير الالفاظ اما قوله
تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا فقال القفال الاصل في جزى عند اهل اللغة قضى ومنه الحديث ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال لابي بردة بن نيار تجزيك ولا تجزي احدا بعدك هكذا يرويه اصحاب العربية تجزيك بفتح التاء
غير مهموز اي تقضي عن اضحيتك وتنوب ومعنى الاية ان يوم القيمة لا تنوب نفس عن نفس ولا تحمل عنها شيئا مما اصابها
بل يفر المرء من ابيه وامه واخيه ومعنى هذه النيابة ان طاعة المطيع لا تقضي عن العاصي ما كان واجبا عليه وقد تقع
هذه النيابة في الدنيا كالرجل يقضي عن قريبه وصديقه دينه ويتحمل عنه فاما يوم القيمة فان قضا الحقوق انما يقع فيه
من الحسنات روى ابو هريرة قال عليه الصلاة والسلام رحم الله عبدا كان عنده لاخيه مظلمة في عرض او مال
جاءه فاستحله قبل ان يؤخذ منه وليس ثم دينار ولا درهم فان كانت له حسنات اخذ من حسناته وان لم يكن له حسنات
حمل من سيئاتهم قال صاحب الكشاف وشيئا مفعول به ويجوز ان يكون في موضع مصدر اي قليلا من الجزاء كقوله تعالى ولا يظلمون
شيئا ومن قرا لا تجزئ من اجزا عنه اذا اغنى عنه فلا يكون في قراءته الا بمعنى شيئا من الاجزاء وهذه الجملة منصوبة المحل
صفة ليوما فان قيل فاين العائد فيها قلنا هو محذوف تقديره لا تجزي فيه ومعنى التنكير ان نفسا من الانفس لا تجزي عن نفس
منها شيئا وهو الاقناط الكلي القطاع للمطامع اما قوله ولا يقبل منها شفاعة فالشفاعة ان يستوهب احد لاحد شيئا
ويطلب له حاجة واصلها من الشفع الذي هو ضد الوتر كان صاحب الحاجة كان فردا فصار الشفيع له شفعا اي صار زوجا
واعلم ان الضمير في قوله لا يقبل منها راجع الى النفس العاصية وهي التي لا يؤخذ منها عدل ومعنى لا يقبل منها شفاعة
شفيع لا يقبل منها ويجوز ان يرجع الى النفس الاولى على انها لو شفعت لها لم يقبل شفاعتها كما لا تجزي عنها شيئا اما قوله
ولا يؤخذ منها عدل اي فدية واصل الكلمة من معادلة الشيء تقول ما اعدل بفلان احدا اي لا ارى له نظيرا قال الله تعالى
ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ونظير هذه الاية وهو قوله تعالى ولو ان للذين ظلموا ما في الارض جميعا ومثله
معه لافتدوا به من سوء العذاب يوم القيمة وقال ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من احدهم ملء الارض
ذهبا ولو افتدى به وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها اما قوله ولا هم ينصرون فاعلم ان التناصر انما يكون في
الدنيا بالمخالة والقرابة وقد اخبر الله تعالى انه ليس يومئذ خلة ولا شفاعة وانه لا انساب بينهم يومئذ

وانما

وانما المرء يتقوى من ابيه وامه وقرابته قال القفال والنصر يراد به المعونة كقوله انصر اخاك ظالما او مظلوما وفيه معنى الاستعانة
تقول العرب ارض منصورة اي ممطورة والغيث ينصر البلاد اذا انبتها فكانه اعان اهلها وقيل في قوله تعالى من كان يظن ان لن ينصره الله اي
لن يرزقه كما يرزق الغيث البلاد ويسمى الانتقام نصرا وانتصارا قال تعالى ونصرناه من القوم قالوا معناه فانتقمنا له فقوله ولا هم
ينصرون يحتمل هذه الوجوه فانهم يوم القيامة لا يعانون ويحتمل انهم اذا عذبوا لم يجدوا من ينتقم لهم من الله وفي الجملة
كان النصر هو دفع الشدائد فاخبر الله تعالى انه لا دافع هناك عن عذابه بقي في الاية مسئلتان **المسالة الاولى**
ان في الاية اعظم تهديد عن المعاصي واقوى ترغيب في تلافي الانسان ما يكون منه من المعصية بالتوبة لانه اذا تصور انه ليس بعد
الموت استدراك ولا شفاعة ولا نصرة ولا فدية علم انه لا خلاص له الا بالطاعة واذا كان لا يامن كل ساعة من التغير في العادة
من فوت التوبة من حيث لا يعين له في البقاء حدا صار خائفا في كل حال والاية وان كانت في بني اسرائيل فهو في المعنى مخاطبة للكل لان
الوصف الذي ذكر فيها وصف اليوم وذلك يعم كل من يحضر في ذلك اليوم **المسالة الثانية** اجمعت الامة
على ان لمحمد صلى الله عليه وسلم الشفاعة في الاخرة وحمل على ذلك قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقوله ولسوف
يعطيك ربك فترضى ثم اختلفوا بعد هذا في ان شفاعته عليه الصلاة والسلام لمن تكون اتكون للمومنين المستحقين للثواب
ام تكون لاهل الكبائر المستحقين العقاب فذهبت المعتزلة الى انها للمستحقين الثواب وتاثير الشفاعة في ان تحصل زيادة من المنافع
على قدر ما استحقوه وقال اصحابنا تاثيرها في اسقاط العقاب عن المستحقين العقاب اما بان يشفع لهم في عرصة القيامة حتى لا يدخلوا
النار فان دخلوا النار فيشفع لهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة فاتفقوا على انها ليست للكفار واستدل المعتزلة على انكار الشفاعة
لاهل الكبائر بوجوه **الاول** احدها هذه الاية قالوا انها تدل على نفي الشفاعة من ثلاثة اوجه **الاول**
قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولو اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكان قد اجزت نفس عن نفس شيئا **الثاني** قوله تعالى
ولا يقبل منها شفاعة وهذا نكرة في سياق النفي فيعم جميع انواع الشفاعة **الثالث** قوله تعالى ولا هم ينصرون ولو كان محمد
شفيعا لاحد من العصاة لكان ناصرا له وذلك على خلاف الاية لا يقال الكلام على الاية من وجهين الاول ان اليهود كانوا يزعمون
ان اباهم يشفعون لهم فاوئسوا عن ذلك فالاية نزلت فيهم الثاني ظاهر الاية يقتضي نفي الشفاعة مطلقا الا انا اجمعنا على تطرق التخصيص
اليه في حق زيادة الثواب لاهل الطاعة فنحن ايضا نخصصه في حق المسلم صاحب الكبيرة بالدلائل التي ذكرناها لانا نجيب عن الاول بان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وعن الثاني انه لا يجوز ان يكون المراد من الاية نفي الشفاعة في زيادة المنافع لانه تعالى حذر من ذلك
اليوم بانه لا يشفع فيه شفاعة وليس يحصل التحذير اذا رجع نفي الشفاعة الى تحصيل زيادة النفع لان عدم حصول زيادة النفع ليس فيه خطر
ولا ضرر بين ذلك انه تعالى لو قال اتقوا يوما لا ازيد فيه منافع المستحق للثواب بشفاعة احد لم يحصل بذلك زجر عن المعاصي ولو قال
اتقوا يوما لا اسقط فيه عقاب المستحق للعقاب بشفاعة شفيع كان ذلك زجرا عن المعاصي فثبت ان المقصود من الاية نفي تاثير الشفاعة في اسقاط
العقاب لا نفي تاثيرها في زيادة المنافع **وثانيها** قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والظالم هو الاتي بالظلم وذلك
يتناول الكافر وغيره لا يقال انه تعالى نفى ان يكون للظالمين شفيع يطاع ولم ينف شفيعا يجاب ونحن نقول بموجبه فانه لا يكون في الاخرة
شفيع يطاع لان المطاع يكون فوق المطيع وليس فوقه تعالى احد يطيعه الله تعالى لانا نقول لا يجوز حمل الاية على ما قلتم من وجهين
الاول ان العلم بانه ليس فوقه تعالى احد يطيعه متفق عليه عند العقلاء اما من اثبته سبحانه فقد اعترف انه لا يطيع
احدا واما من نفاه فمع القول بالنفي استحال ان يعتقد فيه كونه مطيعا لغيره واذا ثبت هذا كان حمل الاية على ما ذكرتم حملا لها على
معنى لا يفيد الثاني انه تعالى نفى شفيعا يطاع والشفيع لا يكون الا دون المشفوع اليه لان من فوقه يكون امرا له وحاكما عليه ومثله
لا يسمى شفيعا فافاد قوله شفيع كونه دون الله تعالى فمن لم يمكن حمل قوله يطاع على من فوقه فوجب حمله على ان المراد به انه لا يكون له شفيع يجاب
وثالثها قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ظاهر الاية يقتضي نفي الشفاعات باسرها **ورابعها**
قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولو كان الرسول شفيعا للفاسق من امته لوصفوا انهم منصورون لانه اذا خلص بسبب شفاعته
الرسول من العذاب فقد بلغ الرسول النهاية في نصرته **وخامسها** ولا يشفعون الا لمن ارتضى اخبر تعالى عن ملائكته انهم لا يشفعون
لاحد الا ان يرتضيه الله والفاسق ليس بمرتضى عند الله تعالى واذا لم تشفع الملائكة له فكذا الانبياء عليهم السلام لانه لا قائل
بالفرق **وسادسها** قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين ولو اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكانت الشفاعة
قد تنفعهم وذلك ضد الاية **وسابعها** ان الامة مجمعة على انه ينبغي ان يرغب الى الله تعالى في ان يجعلنا من اهل شفاعته
عليه الصلاة والسلام ويقولون في جملة ادعيتهم واجعلنا من اهل شفاعته فلو كان المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصرا
على الكبائر لكانوا قد رغبوا الى الله تعالى في ان يختم لهم مصرين على الكبائر لا يقال لم لا يجوز ان يقال انهم يرغبون الى الله تعالى ان يجعلهم من

اهل الشفاعة اذا خرجوا مصرين لا انهم يرغبون في ان يجعلهم مصرين كانهم يقولون في دعائهم اجعلنا من التوابين وليس يرغبون
في ان يذنبوا ثم يتوبوا وانما يرغبون في ان يوفقهم للتوبة اذا كانوا مذنبين فكلا الرغبتين مشروطة بشرط وهو تقدم الاصرار وتقدم
الذنب لانا نقول الجواب من وجهين الاول ـــ ليس يجب اذا اشترطنا شرطا في قولنا اللهم اجعلنا من التوابين ان نزيد شرطا
في قولنا اجعلنا من اهل الشفاعة الثاني ان الامة في كلا الرغبتين الى الله تعالى يسالون منه تعالى ان يفعل بهم ما يوصلهم
الى المرغوب فيه ففي قولهم اجعلنا من التوابين يرغبون في ان يوفقهم للتوبة من الذنوب وفي الثاني يرغبون ان يفعل
بهم ما يكونون عنده اهلا لشفاعته عليه الصلاة والسلام فلو لم تحصل اهلية الشفاعة الا بالخروج من الدنيا مصرا
على الكبائر لكان سؤال اهلية الشفاعة سؤالا للاخراج من الدنيا حال الاصرار على الكبائر وذلك غير جائز بالاجماع اما
على قولنا ان اهلية الشفاعة انما تحصل بالخروج من الدنيا مستحقا للثواب كان سؤال اهلية الشفاعة حسنا فظهر الفرق
وثامنها ان قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على ان كل الفجار يدخلون النار
وانهم لا يغيبون عنها واذا ثبت انهم لا يغيبون عنها ثبت انهم لا يخرجون عنها واذا كان كذلك لم يكن للشفاعة اثر
لا في العفو عند العقاب ولا في الاخراج من النار بعد الادخال فيها **وتاسعها** قوله تعالى يدبر الامر ما من شفيع الا من بعد
اذنه فنفى الشفاعة عمن لم ياذن في شفاعته وكذا قوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وكذا قوله لا يتكلمون الا من اذن
له الرحمن وقال صوابا وانه تعالى لم ياذن في الشفاعة في حق اصحاب الكبائر لان هذا الاذن لو عرف لعرف اما بالعقل او بالنقل
اما العقل فلا مجال له فيه واما النقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاحاد لا مجال له فيه لان رواية الاحاد لا تفيد الا الظن
والمسالة علمية والتمسك في المطالب العلمية بالدلائل الظنية غير جائز واما بالتواتر فباطل لانه لو حصل ذلك لعرف
جمهور المسلمين ولو كان كذلك لما انكروا اهل الشفاعة حيث اطبق الاكثرون على الانكار علمنا انه لم يوجد هذا الاذن
وعاشرها قوله تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين امنوا ربنا
وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق لم يكن لتقييدهم بالتوبة
ومتابعة السبيل معنى **الحادي عشر** الاخبار الدالة على انه لا توجد الشفاعة في حق اصحاب الكبائر وهي اربعة الاول ـــ
ما روى العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة انه عليه الصلاة والسلام دخل المقبرة فقال السلام عليكم دار قوم مؤمنين
وانا ان شاء الله بكم لاحقون وددت اني قد رايت اخواننا قالوا يا رسول الله السنا اخوانك قال بل انتم اصحابي واخواننا الذين
لم ياتوا بعد قالوا يا رسول الله كيف تعرف من بعدك من امتك قال ارايت ان كان لرجل خيل غر محجلة في خيل دهم بهم الا يعرف خيله
قالوا بلى يا رسول الله قال فانهم ياتون يوم القيامة غرا محجلين من الوضوء وانا فرطهم على الحوض فليذادن رجال عن حوضي كما يذاد
البعير الضال اناديهم الا هلم فيقال انهم بدلوا بعدك فاقول فسحقا فسحقا والاستدلال بهذا الخبر على نفي الشفاعة انه لو كان
شفيعا لهم لم يقل لهم فسحقا فسحقا لان الشفيع لا يقول ذلك وكيف يجوز ان يكون شفيعا لهم في الخلاص من العقاب الدائم وهو
يمنعهم شربة ماء الثاني ما روى عبد الرحمن بن سابط عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا كعب بن عجرة اعيذك
بالله من امارة السفهاء انه سيكون امراء من دخل عليهم فاعانهم على ظلمهم وصدقهم في كذبهم فليس مني ولست منه ولم يرد علي
الحوض ومن لم يدخل عليهم ولم يعنهم على ظلمهم ولم يصدقهم في كذبهم فهو مني وانا منه وسيرد علي الحوض يا كعب بن عجرة
الصلاة قربان والصوم جنة والصدقة تطفئ الخطيئة كما تطفئ الماء النار يا كعب بن عجرة لا يدخل الجنة لحم نبت من السحت
والاستدلال بهذا الحديث من ثلاثة اوجه **احدها** اذا لم يكن من النبي ولا النبي منه فكيف يشفع له **وثانيها**
فقوله لن يرد الحوض يدل على نفي الشفاعة لانه اذا امتنع من الوصول الى الرسول حتى لا يرد عليه الحوض فبان يمنع الرسول من خلاصه
من العقاب اولى **وثالثها** ان قوله لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت صريح على انه لا اثر للشفاعة في صاحب الكبيرة الثالث عن ابي هريرة
قال عليه الصلاة والسلام لا الفين احدكم يوم القيامة على رقبته شاة لها ثغاء يقول يا رسول الله واقول لا املك لك من الله
شيئا قد ابلغتك وهذا اصرح في المطلوب لانه اذا لم يملك له من الله شيئا فليس له في الشفاعة نصيب الرابع عن ابي هريرة قال
عليه الصلاة والسلام ثلاثة انا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته رجل اعطى بي ثم غدر ورجل باع حرا واكل ثمنه
ورجل استاجر اجيرا فاستوفى منه ولم يوف اجرته والاستدلال به انه عليه الصلاة والسلام لما كان خصما لهؤلاء استحال
ان يكون شفيعا لهم فهذا مجموع وجوه المعتزلة في هذا الباب اما اصحابنا فقد تمسكوا فيه بوجوه **احدها** قوله تعالى
حكاية عن عيسى عليه الصلاة والسلام ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وجه الاستدلال ـــ
ان هذه الشفاعة من عيسى اما ان تكون انما كانت في حق الكفار او في حق المسلم المطيع او في حق المسلم صاحب الصغيرة او المسلم صاحب الكبيرة

قبل التو

قبل التوبة والقسم الاول باطل لان قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم لا يليق بالكفار والقسم الثاني والثالث والرابع باطل
لان المسلم المطيع والمسلم صاحب الصغيرة والمسلم صاحب الكبيرة لا يجوز بعد التوبة تعذيبه عقلا عند الخصم واذا كان كذلك
لم يكن قوله ان تعذبهم فانهم عبادك لائقا بهم واذا بطل ذلك لم يبق الا ان يقال ان هذه الشفاعة انما وردت في حق المسلم صاحب
الكبيرة قبل التوبة واذا صح القول بهذه الشفاعة في حق عيسى عليه الصلاة والسلام صح القول بها في حق محمد صلى الله عليه وسلم
ضرورة انه لا قائل بالفرق **وثانيها** قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك
غفور رحيم فقوله ومن عصاني لا يجوز حمله على الكافر لانه ليس اهلا للمغفرة بالاجماع ولا حمله على صاحب الصغيرة ولا على صاحب
الكبيرة بعد التوبة لان غفرانه واجب عقلا عند الخصم فلا حاجة فيه الى الشفاعة فلم يبق الا حمله على صاحب الكبيرة قبل التو
ومما يؤكد دلالة هاتين الايتين على ما قلناه ما رواه البيهقي في كتاب شعب الايمان انه عليه الصلاة والسلام تلا قوله تعالى
في ابراهيم ومن عصاني فانك غفور رحيم وقول عيسى ان تعذبهم فانهم عبادك ثم رفع يديه وبكى وقال اللهم امتي امتي
فقال الله تعالى يا جبريل اذهب الى محمد فاساله ما يبكيك فاتاه جبريل فساله فاخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال
فقال الله تعالى يا جبريل اذهب الى محمد فقل انا سنرضيك في امتك ولا نسوءك رواه مسلم في الصحيح **وثالثها** قوله تعالى في
سورة مريم يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا
فنقول ـــ ليس في ظاهر الاية ان المقصود من الاية ان المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم او انهم لا يملكون شفاعة غيرهم
لهم لان المصدر كما يجوز ويحسن اضافته الى الفاعل يجوز ويحسن اضافته الى المفعول الا انا نقول حمل الاية على الوجه الثاني اولى
لان حملها على الاول يجري مجرى ايضاح الواضحات فان كل احد يعلم ان المجرمين الذين يساقون الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة لغيرهم
فتعين حملها على الوجه الثاني اذا ثبت ذلك فنقول ـــ الاية تدل على حصول الشفاعة لاهل الكبائر لانه قال
عقيبه الا من اتخذ عند الرحمن عهدا والتقدير ان المجرمين لا يستحقون ان يشفع لهم غيرهم الا اذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدا
فكل من اتخذ عند الرحمن عهدا وجب دخوله فيه وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهدا التوحيد والاسلام فوجب ان يكون داخلا تحته
اقصى ما في الباب ان يقال واليهودي اتخذ عند الرحمن عهدا وهو الايمان بالله فوجب دخوله لكنا نقول ترك العمل به في حقه ضرورة
الاجماع فوجب ان يكون معمولا به فيما وراءه **ورابعها** قوله تعالى في صفة الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى وجه الاستدلال
به ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله وكل من كان مرتضى عند الله وجب ان يكون من اهل الشفاعة انما قلنا ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله
لانه مرتضى بحسب ايمانه وتوحيده وكل من صدق عليه انه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف صدق عليه انه مرتضى عند الله لان
المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا مرتضى عند الله بحسب ايمانه ومتى صدق المركب صدق المفرد فثبت ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله
واذا ثبت هذا وجب ان يكون من اهل الشفاعة لقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى نفى الشفاعة الا لمن كان مرتضى والاستثناء
عن النفي اثبات فوجب ان يكون المرتضى اهلا لشفاعتهم واذا ثبت ان صاحب الكبيرة داخل في شفاعة الملائكة وجب دخوله في شفاعة
الانبياء وشفاعة محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام ضرورة انه لا قائل بالفرق فان قيل الكلام في هذا الاستدلال من وجهين الاول
ان الفاسق ليس بمرتضى فوجب ان لا يكون اهلا للشفاعة واذا لم يكن اهلا لشفاعة الملائكة وجب ان لا يكون اهلا لشفاعة محمد صلى الله
عليه وسلم انما قلنا انه ليس بمرتضى لانه ليس بمرتضى بحسب فسقه وفجوره ومن صدق عليه ليس بمرتضى وجب ان لا يكون اهلا لشفاعة
الملائكة لان قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى يدل على نفي الشفاعة عن الكل الا في حق المرتضى فاذا كان صاحب الكبيرة غير مرتضى
وجب ان يكون داخلا في النفي الوجه الثاني ان الاستدلال بالاية انما يتم لو كان قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى محمولا على ان المراد منه
ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الله اما لو حملنا على ان المراد ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته فحينئذ لا تدل الاية الا اذا
ثبت ان الله تعالى ارتضى شفاعة صاحب الكبيرة وهذا اول المسالة والجواب عن الاول انه ثبت في العلوم الحقيقية ان المهملتين
لا يتناقضان وقولنا زيد عالم زيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال ان يكون المراد زيد عالم بالفقه ليس بعالم بالكلام واذا ثبت
هذا فكذا قولنا صاحب الكبيرة مرتضى صاحب الكبيرة ليس بمرتضى لا يتناقضان لاحتمال ان يقال انه مرتضى بحسب دينه ليس بمرتضى
بحسب فسقه وايضا فمتى ثبت مسمى انه مرتضى بحسب اسلامه ثبت كونه مرتضى واذا كان المستثنى هو مجرد كونه مرتضى ومجرد كونه مرتضى
حاصل عند كونه مرتضى بحسب اسلامه وجب دخوله تحت الاستثناء وخروجه عن المستثنى منه ومتى كان كذلك ثبت انه من اهل
الشفاعة واما السؤال الثاني فجوابه ان حمل الاية على كون معناها ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الله اولى من حملها على ان المراد ولا
يشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته لانه على التقدير الاول يفيد الاية الترغيب والتحريض على طلب مرضاة الله تعالى والاحتراز عن
معاصيه وعلى التقدير الثاني لا تفيد الاية ذلك ولا شك ان تفسير كلام الله تعالى فيما كان اكثر فائدة اولى **وخامسها** قوله تعالى

في صفة الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين خصهم بذلك فوجب أن يكون حال المسلم بخلافه بناء على مسألة دليل الخطاب وسادسها
قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقد بينا في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب
أن صاحب الكبيرة مؤمن وإذا كان كذلك ثبت أن الله قد غفر لهم وإلا لكان الله قد أمره بالدعاء ليرد دعاءه فيصير ذلك محض
التحقير والإيذاء وهو غير لائق بالله تعالى ولا بمحمد عليه الصلاة والسلام فدل على أن الله تعالى أمر محمدا بالاستغفار لكل العصاة
فقد استجاب دعاءه وذلك إنما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة إلا هذا وسابعها قوله تعالى وإذا حييتم بتحية فحيوا
بأحسن منها أو ردوها أن الله تعالى أمر الكل أنه إذا حياهم أحد بتحية أن يقابلوا تلك التحية بأحسن منها وبأن يردوها
ثم أمرنا بتحية محمد عليه الصلاة والسلام حيث قال يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما الصلاة من الله رحمة ولا
شك هذه تحية فلما طلبنا الرحمة من الله تعالى لمحمد عليه الصلاة والسلام وجب بمقتضى قوله فحيوا بأحسن منها أو ردوها
أن يفعل محمد مثله وهو أن يطلب لكل المسلمين من الرحمة من الله وهذا هو معنى الشفاعة ثم توافقنا على أنه عليه الصلاة والسلام
غير مردود الدعاء فوجب أن يقبل الله تعالى شفاعته في الكل وهو المطلوب وثامنها قوله تعالى ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك
فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما وليس في الآية ذكر التوبة يدل على أن الرسول متى استغفر
لهم فإن الله يغفر للعصاة والظالمين وهذا يدل على أن شفاعة الرسول في حق أهل الكبائر مقبولة في الدنيا فوجب أن تكون مقبولة
في الآخرة لا قائل بالفرق وتاسعها أجمعنا على وجود الشفاعة لمحمد عليه الصلاة والسلام فتأثيرها إما أن يكون في
زيادة المنافع أو في إسقاط المضار والأول باطل وإلا لكنا شافعين للرسول عليه الصلاة والسلام إذا طلبنا من الله تعالى
أن يزيد في فضله عندما نقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وإذا بطل هذا القسم تعين الثاني فإن قيل إنما لا يطلق علينا
كوننا شافعين لمحمد لوجهين الأول أن الشفيع لا بد وأن يكون على رتبة من المشفوع له فنحن وإن كنا نطلب الخير له
عليه الصلاة والسلام ولكن لما كنا أدون رتبة منه صلى الله عليه وسلم لم يصح أن نوصف بكوننا شافعين له الثاني
قال أبو الحسين سؤال المنافع للغير إنما يكون شفاعة إذا كان يفعل تلك المنافع لأجل سؤاله ولولاه لم يفعل أو كان لسؤاله
تأثير في فعلها فأما إن كانت تفعل سواء سألها أو لم يسألها وكان غرض السائل التقرب بذلك إلى المسؤول وإن لم يكن يستحق
المسؤول بتلك السؤال منفعة زائدة فإن ذلك لا يكون شفاعة له ألا ترى أن السلطان إذا عزم على أن يعطي لابنه ولاية فجاءه
بعض أوليائه على ذلك فكان يفعل ذلك لا محال سواء حثه على ذلك أو لم يحثه وقصد بذلك التقرب إلى السلطان ليحصل
له بذلك منزلة عنده فإنه لا يقال إنه يشفع لابن السلطان إليه وهذا حالنا في حق الرسول عليه الصلاة والسلام
فما نسأله له من الله تعالى فلم يصح أن نكون شافعين والجواب عن الأول ـــ لا نسلم أن الرتبة معتبرة في الشفاعة والدليل
عليه أن الشفيع إنما سمي شفيعا مأخوذ من الشفع وهذا المعنى لا تعتبر فيه الرتبة فسقط قولهم وبهذا الوجه يسقط السؤال الثاني
وأيضا فنقول في الجواب عن السؤال الثاني أنا وإن كنا نقطع بأن الله تعالى يكرم رسوله ويعظمه سواء سألت الأمة ذلك أو لم تسأل
ولكنا لا نقطع بأنه لا يجوز أن يزيد في إكرامه بسبب سؤال الأمة لما حصلت تلك الزيادة وإذا كان هذا الاحتمال يجوز أوجب
أن يبقى كوننا شافعين للرسول عليه الصلاة والسلام ولما بطل ذلك باتفاق الأمة بطل قولهم وعاشرها قوله تعالى في صفة
الملائكة الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا وصاحب الكبيرة من جملة
المؤمنين فوجب دخوله في جملة من تستغفر الملائكة لهم أقصى ما في الباب أنه ورد بعد ذلك قوله فاغفر للذين تابوا واتبعوا
سبيلك إلا أن هذا لا يقتضي تخصيص ذلك العام لما ثبت في أصول الفقه أن اللفظ العام إذا ذكر بعده بعض أقسامه فإن ذلك
لا يوجب تخصيص ذلك العام بذلك الخاص والحادي عشر الأخبار الدالة على وجوب الشفاعة لأهل الكبائر ولنذكر
منها ثلاثة الأول ـــ قوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي قالت ـــ المعتزلة الاعتراض
عليه من وجوه أحدها أنه خبر وارد على مضادة القرآن فإنا بينا أن كثيرا من الآيات يدل على نفي الشفاعة والخبر الواحد إذا
ورد على خلاف القرآن وجب رده وثانيها أنه يدل على أن شفاعته ليست إلا لأهل الكبائر وهذا غير جائز لأن شفاعته
منصب فتخصيصه بأهل الكبائر فقط يقتضي حرمان أهل الثواب عنه وذلك غير جائز لأنه لا أقل من التسوية وثالثها أن هذه
المسألة ليست من المسائل العملية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن فلا يجوز التمسك في هذه الآية بهذا
الخبر إن سلمنا صحة الخبر لكن فيه احتمالات أحدها أن يكون المراد منه الاستفهام بمعنى الإنكار يعني شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي
كأن المراد من قوله هذا ربي أي هذا ربي وثانيها أن لفظ الكبيرة غير مختص لا في أصل اللغة ولا في عرف الشرع بالمعصية بل كما
يتناول المعصية يتناول الطاعة قال الله تعالى في صفة الصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين وإذا كان كذلك فقوله

لأهل الكبائر لا يجب أن يكون المراد منه أهل المعاصي الكبيرة بل لعل المراد منه أهل الطاعات الكبيرة فإن قيل هب أن لفظ الكبيرة يتناول
الطاعات والمعاصي ولكن قوله أهل الكبائر صيغة جمع معرفة بالألف واللام فيفيد العموم فوجب أن يدل الخبر على ثبوت الشفاعة
لكل من كان من أهل الكبائر سواء كان أهلا للطاعات الكبيرة أو للمعاصي الكبيرة قلنا لفظ الكبائر وإن كان للعموم إلا أن لفظ أهل
مفرد فلا يفيد العموم فيكفي في صدق الخبر شخص واحد هو أهل الكبائر فنحمله على الشخص الآتي بكل الطاعات فإنه يكفي في العمل بمقتضى
الحديث حمله عليه وثالثها هب أنه يجب حمل أهل الكبائر على أهل المعاصي الكبيرة لكن أهل المعاصي الكبيرة أعم من أهل المعاصي
الكبيرة بعد التوبة أو قبل التوبة فنحن نحمل الخبر على أهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة ويكون تأثير الشفاعة في أن يتفضل الله تعالى عليه
بما أحبط من ثواب طاعته المتقدمة على فسقه سلمنا دلالة الخبر على قولهم لكنه معارض بما روي عنه عليه الصلاة والسلام
أنه قال ليست شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي ذكره مع همزة الاستفهام على سبيل الإنكار روى الحسن عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال
ما ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي واعلم أن الإنصاف أنه لا يمكن التمسك في هذه المسألة بهذا الخبر وحده ولكن بمجموع
الأخبار الواردة في باب الشفاعة وإن سائر الأخبار دالة على سقوط كل هذه التأويلات الثاني روى أبو هريرة قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل كل نبي دعوته وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي إلى يوم القيامة
فهي نائلة إن شاء الله تعالى من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئا رواه مسلم في الصحيح والاستدلال أن الحديث صريح في أن شفاعته
تنال كل من مات من أمته لا يشرك بالله شيئا وصاحب الكبيرة كذلك فوجب أن تناوله الشفاعة الثالث ـــ عن أبي هريرة رضي الله
تعالى عنه قال أتي رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما بلحم فرفع إليه الذراع وكانت تعجبه فنهس منها نهسة ثم قال أنا سيد الناس يوم
القيامة هل تدرون لم ذلك يجمع الله تعالى الأولين والآخرين في صعيد واحد فيسمعهم الداعي وينفذهم البصر وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم
والكرب ما لا يطيقون فيقول بعض الناس لبعض ألا ترون ما أنتم فيه ما قد بلغكم ألا تذهبون إلى من يشفع لكم إلى ربكم فيقول بعض الناس لبعض
أبوكم آدم فيأتون آدم فيقولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله تعالى بيده ونفخ فيك من روحه وأمر الملائكة فسجدوا لك اشفع
لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما نحن فيه ألا ترى إلى ما قد بلغنا فيقول لهم إن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب مثله قبله ولن يغضب
بعده مثله وإنه نهاني عن الشجرة فعصيته نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري اذهبوا إلى نوح فيأتون نوحا فيقولون يا نوح أنت أول الرسل
إلى أهل الأرض وسماك الله عبدا شكورا اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه فيقول لهم إن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله
مثله ولم يغضب بعده مثله وإن كانت لي دعوة دعوت بها على قومي اذهبوا إلى غيري اذهبوا إلى إبراهيم فيأتونه فيقولون أنت إبراهيم
نبي الله وخليله من أهل الأرض اشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما نحن فيه فيقول إبراهيم إن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله
ولن يغضب بعده مثله وذكر كذباته نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري اذهبوا إلى موسى فيأتون موسى عليه السلام فيقولون يا موسى
أنت رسول الله فضلك الله برسالاته وتكليمه على الناس اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه فيقول لهم موسى إن ربي قد غضب اليوم
غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وإني قتلت نفسا لم أومر بقتلها نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري اذهبوا إلى عيسى
ابن مريم فيأتون عيسى فيقولون أنت رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه وكلمت الناس في المهد اشفع لنا إلى ربك
ألا ترى إلى ما نحن فيه فيقول لهم عيسى إن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ولم يذكر له ذنبا
نفسي نفسي اذهبوا إلى غيري اذهبوا إلى محمد فيأتون فيقولون يا محمد أنت رسول الله وخاتم الأنبياء وقد غفر الله لك ما تقدم من
ذنبك وما تأخر اشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما نحن فيه فأنطلق وأستأذن على ربي فيؤذن لي فإذا رأيت ربي وقعت ساجدا فيدعني
ثم قال ارفع محمد رأسك وسل تعطه واشفع تشفع فأحمد ربي بمحامد علمنيها ثم أشفع فيحد لي حدا فأدخلهم الجنة ثم أرجع فإذا رأيت
ربي تبارك وتعالى وقعت له ساجدا فيدعني ما شاء الله أن يدعني ثم قال ارفع محمد رأسك وقل يسمع وسل تعطه واشفع تشفع فأحمد ربي
بمحامد علمنيها فيحد لي حدا فأدخلهم الجنة ثم أرجع فإذا رأيت ربي وقعت له ساجدا فيدعني ما شاء الله أن يدعني ثم قال ارفع محمد رأسك
وقل يسمع وسل تعطه واشفع تشفع فأحمد ربي بمحامد علمنيها ثم أشفع فيحد لي حدا فأدخلهم الجنة ثم أرجع فأقول يا رب ما بقي في النار
إلا من حبسه القرآن أي وجب عليه الخلود وأكثر هذا الخبر مخرج بلفظه في الصحيحين قالت ـــ المعتزلة الكلام على هذا الخبر
وأمثاله من وجوه أحدها أن هذه الأخبار أخبار طويلة جدا فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول عليه الصلاة والسلام فالظاهر أن
الراوي إنما رواها بلفظ نفسه وعلى هذا التقدير لا يكون شيء منها حجة وثانيها أنها أخبار واقعة وأنها وردت على
وجوه مختلفة مع الزيادات والنقصان وذلك أيضا مما يطرق التهمة إليه وثالثها أنها مشتملة على التشبيه وذلك
باطل وذلك أيضا مما يطرق التهمة إليها ورابعها أنها وردت على خلاف ظاهر القرآن وذلك أيضا مما يطرق التهمة إليها وخامسها
أنها خبر عن واقعة عظيمة تتوفر الدواعي على نقلها فلو كان صحيحا لوجب بلوغه إلى حد التواتر وحيث لم يكن كذلك فقد تطرق التهمة إليها

وسادسها ان الاعتماد على الخبر الواحد الذي لا يفيد الا الظن في المسائل القطعية غير جائز الجواب اصحابنا عن هذه المطاعن بان كل واحد من هذه الاخبار وان كان مرويا بالاحاد الا انها كثيرة جدا وبينها قدر مشترك واحد وهو خروج اهل العقاب عن النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مرويا على سبيل التواتر فيكون حجة والله تعالى اعلم والجواب عن جميع ادلة المعتزلة بحرف واحد وهو ان ادلتهم على نفي الشفاعة تفيد نفي جميع اقسام الشفاعات وادلتنا على اثبات الشفاعة تفيد شفاعة خاصة والعام والخاص اذا تعارضا قدم الخاص على العام فكانت دلائلنا مقدمة على دلائلهم ثم انا نخص كل واحد من الوجوه التي ذكروها بجواب على حدة **اما الوجه الاول** وهو التمسك بقوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة فهب ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لكن تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفي فيه ادنى دليل فاذا قامت الدلائل الدالة على وجود الشفاعة وجب المصير الى تخصيصها **اما الوجه الثاني** وهو قوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فالجواب عنه ان قوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع نقيض لقولنا للظالمين حميم شفيع موجبة كلية ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية والسالبة الجزئية يكفي في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور ولا يحتاج فيه الى تحقق ذلك السلب في جميع الصور وعلى هذا فنحن نقول بموجبه لان عندنا انه ليس لبعض الظالمين من حميم ولا شفيع يجاب وهم الكفار فاما ان يحكم على كل احد بسلب الحميم والشفيع فلا **اما الوجه الثالث** وهو قوله من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فالجواب عنه ما تقدم في الوجه الاول **واما الوجه الرابع** وهو قوله وما للظالمين من انصار فالجواب عنه انه نقيض لقولنا للظالمين انصار وهذه موجبة كلية فقوله وما للظالمين من انصار سالبة جزئية فيكون مدلوله سلب العموم وسلب العموم لا يفيد عموم السلب **واما الوجه الخامس** وهو قوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين فهذا وارد في حق الكفار وهو يدل بسبب التخصيص على ضد هذا الحكم مع المؤمنين **واما الوجه السادس** وهو قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى فقد تقدم القول فيه **واما الوجه السابع** وهو قول المسلمين اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فالجواب عنه ان عندنا تاثير الشفاعة في جلب امر مطلوب واعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على العاصي وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصيا فاندفع السؤال **واما الوجه الثامن** وهو التمسك بقوله ان الفجار لفي جحيم فالكلام عليه سياتي ان شاء الله تعالى في مسالة الوعيد **واما الوجه التاسع** وهو قوله لم يوجد ما يدل على ان الشفاعة لاصحاب الكبائر فجوابه ان هذا ممنوع والدليل عليه ما اوردنا من الدلائل الدالة على حصول هذه الشفاعة **واما الوجه العاشر** وهو قوله في حق الملائكة فاغفر للذين تابوا فجوابه ما بينا ان خصوص اخر هذه الاية لا يقدح في عموم اولها واما الاحاديث فهي دالة على ان محمدا عليه الصلاة والسلام لا يشفع لبعض الناس ولا في بعض مواطن القيمة وذلك لا يدل على انه لا يشفع البتة لاحد من اصحاب الكبائر ولا انه يمتنع من الشفاعة في جميع المواضع والذي يحققه انه تعالى بين ان احدا من الشافعين لا يشفع الا باذن الله تعالى فلعل الرسول لا يكون ماذونا في بعض المواضع وبعض الاوقات فلا يشفع في ذلك المكان ولا في ذلك الزمان ثم يصير ماذونا في موضع اخر في الشفاعة فيشفع هناك قالت الفلاسفة في تاويل الشفاعة ان واجب الوجود عام الفيض تام الجود فحيث لا يحصل الفيض فانما لا يحصل لعدم كون القابل مستعدا ومن الجائز ان يكون مستعدا لقبول الفيض عن واجب الوجود الا انه يكون مستعدا لقبول ذلك الفيض من شيء قبله عن واجب الوجود فيكون ذلك الشيء كالمتوسط بين واجب الوجود وبين ذلك الشيء الاول ومثاله في المحسوس ان الشمس لا تضيء الا المقابل وسقف البيت لما لم يكن مقابلا لجرم الشمس لاجرم لم يكن فيه الاستعداد لقبول النور عن الشمس الا انه اذا وضع طست مملوء من الماء الصافي ووقع عليه ضوء الشمس انعكس ذلك الضوء من ذلك الماء الى السقف فيكون ذلك الماء الصافي متوسطا في وصول النور من قرص الشمس الى السقف الذي هو غير مقابل للشمس فارواح الانبياء كالوسائط بين واجب الوجود وبين ارواح عوام الخلق في وصول فيض واجب الوجود الى الارواح العامة فهذا ما قالوه في الشفاعة تفريعا على اصولهم والله تعالى اعلم بالصواب **قوله تعالى** وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ **اعلم انه تعالى** لما قدم ذكر نعمه على بني اسرائيل اجمالا بين بعد ذلك اقسام تلك النعم على سبيل التفصيل ليكون ابلغ في التذكير واعظم في الحجة فكانه تعالى قال اذكروا نعمتي واذكروا اذ نجيناكم واذ فرقنا بكم البحر وهي المذكور في هذه الاية هو الانعام الاول واما قوله واذ نجيناكم فقرئ ايضا انجيناكم ونجيتكم قال القفال اصل الانجاء والنجاة التخليص وهو من النجوة وهي ما ارتفع من الارض ومن النجوة حتى لا يصل اليه الماء والعرب تقول نجى فلان بنفسه ونجا لو للمكان العالي نجوة لان من صار اليه نجا اي تخلص ولان الموضع المرتفع بائن مما انحط عنه

فكانه متخلص منه قال صاحب الكشاف اصل ال اهل ولذلك تصغر باهيل فابدلت هاؤه الفا وخص استعماله باولي الخطر والشان كالملوك واشباههم ولا يقال ال الاسكاف والحجام قال علي بن عيسى الاهل اعم من الال يقال اهل الكوفة واهل البلد واهل العلم ولا يقال ال الكوفة وال البلد وال العلم فكانه قال الاهل هو خاصة الشيء من جهة تغليبه عليهم والال خاصة الرجل من جهة قرابة او صحبة **حكي عن ابي عبيدة** انه سمع فصيحا يقول اهل مكة ال الله اما فرعون فهو علم لمن ملك مصر من العمالقة كقيصر وهرقل لملك الروم وكسرى لملك الفرس وتبع لملك اليمن وخاقان لملك الترك واختلفوا في فرعون من وجهين احدهما انهم اختلفوا في اسمه فحكى ابن جريج عن قوم انهم قالوا اسمه مصعب بن ريان وقال ابن اسحاق هو الوليد بن مصعب قال ولم يكن له في الفراعنة احد اشد غلظة ولا اقسى قلبا منه وذكر وهب بن منبه ان اهل الكتابين قالوا ان اسم فرعون قابوس وكان من القبط الثاني قال وهب ان فرعون يوسف عليه السلام هو فرعون موسى عليه السلام وهذا غير صحيح اذ كان بين دخول يوسف عليه السلام مصر وبين ان دخلها موسى عليه السلام اكثر من اربعمائة سنة وقال ابن اسحاق وقال محمد بن اسحاق هو غير فرعون يوسف كان اسمه ريان بن الوليد واما ال فرعون فلا شك ان المراد منه ههنا من كان من قوم فرعون وهم الذين عزموا على اهلاك بني اسرائيل ليكون تعالى منجيا لهم منهم بما فصل به من الاحوال التي توجب بقاءهم وهلاك فرعون وقومه اما قوله يسومونكم فهو من سامه خسفا اذا اولاه ظلما **قال عمرو بن كلثوم**

• اذا ما الملك سام الناس خسفا • ابينا ان نقر الخسف فينا •

واصله من سام السلعة اذا طلبها كانه بمعنى يبغونكم سوء العذاب ويريدونكم عليه والسوء مصدر بمعنى السيء يقال اعوذ بالله من سوء الخلق وسوء الفعل يراد به قبحهما ومعنى سوء العذاب والعذاب كله سيء اشده وافظعه كانه اقبحه بالاضافة الى سائره واختلف المفسرون في المراد من سوء العذاب فقال محمد بن اسحاق انه جعلهم خولا وعبيدا له وجعلهم في اعماله اصنافا فصنف كانوا يحرثون له وصنف كانوا يزرعون له فهم كانوا في اعماله ومن لم يكن في نوع من اعماله كان يامر بان يوضع عليه جزية يؤديها قال السدي وكان قد جعلهم في الاعمال القذرة الصعبة مثل كنس المبرز وعمل الطين ونحت الجبال وحكى الله تعالى عن بني اسرائيل انهم قالوا لموسى اوذينا من قبل ان تاتينا ومن بعد ما جئتنا قال موسى لفرعون وتلك نعمة تمنها علي ان عبدت بني اسرائيل واعلم ان كون الانسان تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كما يشاء لا سيما اذا استعمله في الاعمال الشاقة الصعبة القذرة فان ذلك يكون في اشد انواع العذاب حتى ان من هذا حاله ربما تمنى الموت فبين تعالى عظيم نعمه عليهم بان نجاهم من ذلك ثم انه تعالى اتبع ذلك بنعمة اخرى اعظم منها فقال يذبحون ابناءكم ومعناه يقتلون الذكور من الاولاد دون الاناث وذلك مضر من وجوه **احدها** ان ذبح الابناء يقتضي فناء الرجال وذلك يقتضي انقطاع النسل لان النساء اذا انفردن فلا تاثير لهن البتة في ذلك فذلك يقتضي اخر الامر الى هلاك الرجال والنساء **وثانيها** ان هلاك الرجال يقتضي فساد مصالح النساء في امر المعيشة فان المراة لتتمنى وقد انقطع عنها تعهد الرجال وقيامهم بامرها الموت لما قد يقع اليه من نكد العيش بالانفراد فصارت هذه الخطة عظيمة في المحن فالنجاة منها في العظم تكون كما **وثالثها** ان قتل الولد عقيب الحمل وتحمل الكد ورجاء القوة في الانتفاع بالمولود من اعظم العذاب لان قتله والحال هذه اشد من قتل من بقي المدة الطويلة مستمتعا به مسرورا باحواله فنعمة الله تعالى في التخليص لهم من ذلك بحسب شدة المحنة فيه **ورابعها** ان الابناء احب الى الوالدين من البنات ولذلك فان اكثر الناس يستثقلون البنات ويكرهونهن وان كثر ذكرانهم ولذلك قال تعالى واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ولذلك نهى العرب عن قتل الولد بقوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانما كانوا يئدون الاناث دون الذكران **وخامسها** ان بقاء النسوان بدون الذكران يوجب صيرورتهن مستفرشات للاعداء وذلك نهاية الذل والهوان البحث الثاني ذكر في هذه السورة يذبحون بلا واو وفي سورة ابرهيم ذكر مع الواو والوجه فيه انه اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسرا بقوله يذبحون ابناءكم لم يحتج الى الواو واما اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسرا بسائر التكاليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح شيئا اخر سوى سوء العذاب احتيج فيه الى الواو وفي الموضعين يحتمل الوجهين لان الفائدة التي تجوز ان تكون هي المقصودة من ذكر حرف العطف في سورة ابرهيم انه تعالى قال قبل هذه الاية ولقد ارسلنا موسى باياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور وذكرهم بايام الله لا يحتمل الا نعمه فوجب ان يكون المراد من قوله يسومونكم سوء العذاب نوعا من العذاب والمراد من قوله ويذبحون ابناءكم نوعا اخر ليكون التخليص منهما نوعين من النعمة فلهذا وجب ذكر العطف هناك واما في هذه الاية لم يرد الامر الا بذكر جنس النعمة وهي قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم فسواء كان المراد من سوء العذاب هو الذبح او غيره كان ذكر جنس النعمة حاصلا فظهر الفرق البحث الثالث

قال بعضهم اراد بقوله يذبحون ابناءكم الرجال دون الاطفال ليكون في مقابلة النساء اذ النساء هم البالغات فكذا المراد من الابناء هم الرجال البالغون قالوا انه كان يامر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه والتجمع لافساد امره واكثر المفسرين على ان المراد بالاية الاطفال دون البالغين وهذا هو الاولى لوجوه الاول حمل لفظ الابناء على ظاهره الثاني انه كان يتعذر قتل جميع الرجال على كثرتهم الثالث انهم كانوا محتاجين اليهم في استعمالهم في الصنائع الشاقة والرابع انه لو كان كذلك لم يكن لالقاء موسى عليه السلم في التابوت حال صغره معنى اما قوله وجب حمله على الرجال ليكون في مقابلة النساء فجوابه الاول ان الابناء لما قتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالا فلم يجز اطلاق اسم الرجال عليهم اما البنات لما لم يقتلن بل وصلن الى حد النساء جاز اطلاق اسم النساء عليهن الثاني قال بعضهم المراد بقوله ويستحيون اي يفتشون حيا المراة اي فرجها هل بها حمل ام لا وابطل ذلك بان ما في بطونهن اذا لم يكن المعلوم ظاهرا لم يعلم بالتفتيش ولم يتوصل الى استخراجه باليد البحث الرابع في سبب قتل الابناء وذكروا فيه وجوها **احدها** قول ابن عباس انه وقع الى فرعون وطبقته ما كان الله وعد ابرهيم ان يجعل في ذريته انبياء وملوكا فخافوا ذلك واتفقت كلمتهم على اعداد رجال معهم الشفار يطوفون في بني اسرائيل ولا يجدون مولودا ذكرا الا ذبحوه فلما راوا ان كبارهم يموتون وصغارهم يذبحون خافوا الفناء فحينئذ لا يجدون من يباشر الاعمال الشاقة فصاروا يقتلون عاما دون عام **وثانيها** قول السدي ان فرعون راى نارا اقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على بيوت مصر فاحرقت القبط وتركت بني اسرائيل فدعا فرعون الكهنة وسالهم عن ذلك فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده **وثالثها** ان المنجمين اخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة فلهذا كان يقتل ابناءهم والاقرب هو الاول لان الذي يستفاد من علم التعبير وعلم النجوم لا يكون امرا مفصلا والامر ذلك في كون الاخبار عن الغيب معجزا لا يكون امرا مجملا والظاهر من حال العاقل ان لا يقدم على مثل هذا الامر العظيم بسببه فان قيل ان فرعون كان كافرا بالله تعالى فكان بان يكون كافرا بالرسل اولى واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقدم على هذا الامر العظيم بسبب اخبار ابرهيم عليه السلام عنه قلنا لعل فرعون كان عارفا بالله تعالى وبصدق الانبياء الا انه كان كافرا كفر الجحود والعناد او يقال انه كان شاكا متحيرا في دينه وكان يجوز صدق ابرهيم عليه السلام فاقدم على ذلك الفعل احتياطا البحث الخامس اعلم ان الفائدة في ذكر هذه النعمة من وجوه **احدها** ان هذه الاشياء التي ذكرها الله تعالى لما كانت من اعظم ما يمتحن به الناس من جهة الملوك والظلمة صار تخليص الله اياهم عن هذه المحن من اعظم النعم وذلك لانهم عاينوا هلاك من حاول اهلاكهم وشاهدوا ذل من بالغ في اذلالهم ولا شك في ان ذلك من اعظم النعم وتعظيم النعمة يوجب الانقياد والطاعة وتقتضي نهاية قبح المخالفة والمعاندة فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه النعمة العظيمة مبالغة في الزام الحجة عليهم وقطعا لعذرهم **وثانيها** انهم لما عرفوا انهم كانوا في نهاية الذل وكان خصمهم في نهاية العز الا انهم كانوا محقين وكان خصمهم مبطلا لاجرم زال ذل المحقين وبطل عز المبطلين فكانه تعالى قال لا تغتروا بفقر محمد وقلة انصاره في الحال فانه محق لا بد وان ينقلب العز الى جانبه والذل الى جانب اعدائه **وثالثها** انه تعالى ينبه بذلك على ان الملك بيد الله يؤتيه من يشاء فليس للانسان ان يغتر بعز الدنيا بل عليه السعي في طلب عز الاخرة اما قوله تعالى وفي ذلكم بلاء فقال القفال اصل الكلمة من الابتلاء وهو الاختبار والامتحان قال تعالى ونبلوكم بالشر والخير فتنة وقال وبلوناهم بالحسنات والسيئات والبلوى واقعة على النوعين فيقال للنعمة بلاء وللمحنة الشديدة بلاء والاكثر ان يقال في الخير ابلاء وفي الشر بلاء وقد يدخل احدهما على الاخر **قال زهير**

جزى الله بالاحسان ما فعلا بكم ۝ وابلاهما خير البلاء الذي يبلو ۝

اذا عرفت هذا فنقول ههنا هو المحنة ان اشير بلفظة ذلكم الى صنع فرعون والنعمة ان اشير به الى الانجاء وحمله على النعمة اولى لانها هي التي صدرت من الرب تعالى ولان موضع الحجة على اليهود انعام الله تعالى على اسلافهم والله تعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى وإذ فرقنا بكم البحر فانجيناكم واغرقنا آل فرعون وانتم تنظرون هذا هو النعمة الثانية وقوله فرقنا اي فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه مسالك لكم وقرئ فرّقنا بالتشديد بمعنى فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه مسالك لكم يقال فرق بين الشيئين وفرّق بين الاشياء الا ان المسالك كانت اثني عشر على عدد الاسباط فان قلت ما معنى بكم قلت فيه وجهان احدهما انهم كانوا يسلكونه ويتفرق الماء عند سلوكهم فكانما فرق بهم كما يفرق بين الشيئين بما توسط بينهما الثاني فرقناه بسببكم وبسبب انجائكم ههنا ابحاث البحث الاول روي انه تعالى لما اراد اغراق فرعون والقبط وبلغ بهم الحال في معلوم الله تعالى انه لا يؤمن احد منهم امر موسى عليه السلام بني اسرائيل ان يستعيروا حلي القبط وذلك لغرضين احدهما ليخرجوا خلفهم لاجل المال والثاني ان تبقى اموالهم في ايديهم ثم نزل عليهم جبريل عليه السلام بالعشي

فقال

فقال لموسى اخرج قومك ليلا وهو المراد من قوله واوحينا الى موسى ان اسر بعبادي ليلا وكانوا ستمائة الف نفس لانهم كانوا اثني عشر سبطا كل سبط خمسون الفا فلما خرج موسى عليه السلام ببني اسرائيل بلغ ذلك فرعون فقال لا تتبعوهم حتى يصيح الديك قال الراوي فوالله ما صاح ليلته ديك فلما اصبحوا دعا فرعون بشاة فذبحت ثم قال لا افرغ من تناول كبد هذه الشاة حتى يجتمع الي ستمائة الف من القبط وقال قتادة اجتمع اليه الف الف ومائتا الف نفس كل واحد منهم على فرس حصان فتبعوهم نهارا وهو قوله تعالى فاتبعوهم مشرقين اي بعد طلوع الشمس فلما تراءى الجمعان قال اصحاب موسى انا لمدركون فقال موسى كلا ان معي ربي سيهدين فلما سار بهم موسى واتى البحر قال له يوشع اين امرك ربك فقال موسى الى امامك واشار الى البحر فاقحم يوشع بن نون فرسه في البحر فكان يمشي في الماء حتى بلغ مسبح الفرس وهو عليه ثم رجع وقال له يا موسى اين امرك ربك فقال البحر فقال والله ما كذبت وما كذبت ففعل ذلك ثلاث مرات فاوحى الله تعالى اليه ان اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم فانشق البحر اثني عشر جبلا في كل واحد منها طريق فقال له ادخل فكان فيه وحل فهبت الصبا فجف البحر وكل طريق فيه حتى صار طريقا يابسا كما قال فاضرب لهم طريقا في البحر يبسا فاخذ كل سبط منهم طريقا ودخلوا فيه وقالوا يا موسى ان بعضنا لا يرى صاحبه فضرب موسى عليه السلام عصاه على البحر فصار بين الطرق منافذ وكوى فراى بعضهم بعضا ثم اتبعهم فرعون فلما بلغ شاطئ البحر راى ابليس واقفا فنهاه عن الدخول فهم بان لا يدخل البحر فجاء جبريل عليه السلام على حجر فتقدم فرعون وهو كان على فحل فتبعه فرس فرعون ودخل البحر فلما دخل فرعون البحر صاح ميكائيل بهم الحقوا اخركم باولكم فلما دخلوا البحر بالكلية امر الله تعالى الماء حتى نزل عليهم فذلك قوله تعالى واغرقنا ال فرعون وانتم تنظرون وقيل كان ذلك اليوم يوم عاشوراء فصام موسى شكرا لله تعالى البحث الثاني اعلم ان هذه الواقعة تضمنت نعما كثيرة في الدين والدنيا **اما نعم الدنيا** في حق موسى عليه السلام فهي انهم لما وقعوا الى ذلك المضيق الذي من ورائهم فرعون وجنوده وقدامهم البحر فان توقفوا ادركهم العدو واهلكهم اشد العذاب وان ساروا اغرقوا فلا خوف اعظم من ذلك ثم ان الله تعالى نجاهم بفرق البحر فلا فرح اشد من ذلك وثانيها ان الله تعالى خصهم بهذه النعمة العظيمة والمعجزة الباهرة وذلك سبب لظهور كرامتهم على الله تعالى وثالثها انهم شاهدوا ان الله تعالى اهلك اعداءهم ومعلوم ان الخلاص من مثل هذا البلاء من اعظم النعم فكيف اذا حصل معه ذلك الاكرام العظيم وهو اهلاك العدو ورابعها انه اورثهم ارضهم وديارهم ونعمهم واموالهم وخامسها انه تعالى لما اغرق ال فرعون فقد خلص بني اسرائيل منهم وذلك نعمة عظيمة لانه كان خائفا منهم ولو انه تعالى خلص موسى وقومه من تلك الورطة وما اهلك فرعون وقومه لكان الخوف باقيا من حيث انهم ربما اجتمعوا واحتالوا بحيلة وقصدوا ايذاء موسى وقومه ولكن الله تعالى لما اغرقهم فقد حسم مادة الخوف بالكلية وسادسها انه وقع ذلك الاغراق بمحضر من بني اسرائيل وهو المراد من قوله وانتم تنظرون **واما النعم الدينية** في حق موسى عليه السلام فمن وجوه احدها ان قوم موسى عليه السلام لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة زالت عن قلوبهم الشكوك والشبهات فان دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه السلام تقرب من العلم الضروري فكانه تعالى رفع عنهم عناء النظر الدقيق والاستدلال الشاق وثانيها انهم لما عاينوا ذلك صار داعيا لهم الى الثبات على تصديق موسى والانقياد له وصار داعيا لقوم فرعون الى ترك تكذيب موسى والاقدام على تكذيب فرعون وثالثها انهم عرفوا ان الامور بيد الله تعالى فانه لا عز في الدنيا اكمل مما كان لفرعون ولا ذل اشد مما كانت لبني اسرائيل ثم ان الله تعالى في لحظة واحدة جعل العزيز ذليلا والذليل عزيزا وذلك يوجب انقطاع القلب عن علائق الدنيا والاقبال بالكلية على خدمة الخالق والتوكل عليه في كل الامور **واما النعم الحاصلة لامة محمد** صلى الله عليه وسلم من ذكر هذه القصة فكثيرة احدها انه كالحجة لمحمد عليه الصلاة والسلام على اهل الكتاب لانه كان معلوما من حال محمد عليه الصلاة والسلام انه كان اميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط اهل الكتاب فاذا اورد عليهم من اخبارهم المفصلة ما لا يعلم الا من الكتب علموا انه اخبر عن الوحي وانه صادق فصار ذلك حجة له عليه الصلاة والسلام على اليهود وحجة لنا في تصديقه وثانيها انا اذا تصورنا ما جرى لهم وعليهم من هذه الامور العظيمة علمنا ان من خالف الله تعالى شقي في الدنيا والاخرة ومن اطاعه فقد سعد في الدنيا والاخرة فصار ذلك مرغبا لنا في الطاعة ومنفرا عن المعصية وثالثها ان امة موسى عليه السلام مع انهم خصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين الباهرة فقد خالفوا موسى عليه السلام في امور حتى قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة واما امة محمد صلى الله عليه وسلم فمع ان معجزتهم القران الذي لا يعرف كونه معجزا الا بالدلائل الدقيقة انقادوا لمحمد صلى الله عليه وسلم وما خالفوه في امر البتة وهذا يدل على ان امة محمد عليه الصلاة والسلام افضل من امة موسى عليه السلام بقي على الاية سؤالان السؤال الاول ان في الدلالة على وجود الصانع القادر وفي الدلالة

على صدق موسى عليه السلام كالأمر الضروري فكيف يجوز فعله في زمان التكليف والجواب أما على قولنا فظاهر وأما المعتزلة فقد أجاب الكعبي بجواب كلي بأن في المكلفين من يبعد عن الفطنة والذكاء ويختص بالبلادة وعامة بني إسرائيل كانوا كذلك فاحتاجوا في التنبيه إلى معاناة الآيات العظام كفلق البحر ورفع الطور وإحياء الموتى الأمر بعد ذلك منهم أنهم يعكفون على أصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة وأما العرب فحالهم بخلاف ذلك لأنهم كانوا في نهاية الكمال في العقول فلا جرم اقتصر الله تعالى معهم على الآيات الدقيقة والمعجزات اللطيفة السؤال الثاني أن فرعون لما شاهد فلق البحر وكان عاقلا فلا بد وأن يعلم أن ذلك ما كان من فعله بل لا بد من قادر عالم مخالف لسائر القادرين فكيف بقي على الكفر مع ذلك فإن قلت إنه كان عارفا بربه إلا أنه كان كافرا على سبيل العناد والجحود قلت فإذا عرف ذلك بقلبه فكيف استجاز بأن يورط نفسه في المهلكة ودخول البحر مع أنه كان في تلك الساعة كالمضطر إلى العلم بوجود الصانع وصدق موسى عليه السلام والجواب حب الشيء يعمي ويصم وحبه للجاه والتراس حمله على اقتحام تلك المهلكة فأما قوله وأنتم تنظرون ففيه وجوه أحدها أنكم تنظرون النظام أمواج البحر بفرعون وقومه وثانيها أن قوم موسى عليه السلام سألوه أن يريهم الله تعالى حالهم فسأل موسى عليه السلام ربه أن يريهم إياهم فلفظهم البحر ألف ألف نفس وفرعون معهم فنظروا إليهم طافين وإن البحر لم يقبل واحدا منهم لشؤم كفرهم فهو قوله تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية أي نخرجك من مضيق البحر إلى سعة الفضاء ليراك الناس ويكون عبرة لهم وثالثها أن المراد وأنتم بالقرب منهم حيث تواجهونهم وتقابلونهم وإن كانوا لا يرونكم بأبصارهم قال الفراء وهو مثل قولك لقد ضربت وأهلك ينظرون إليك فما أتوك يقول ذلك إذا قرب أهله منه وإن كانوا لا يرونه ومعناه راجع إلى العلم والله تعالى أعلم بالصواب

قوله تعالى

وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون

اعلم أن هذا هو الإنعام الثالث وأما قوله وإذ وعدنا فقرأ أبو عمرو ويعقوب وعدنا موسى بغير ألف في هذه السورة وفي الأعراف وفي طه وقرأ الباقون واعدنا بالألف في المواضع الثلاثة فأما بغير الألف فوجهه ظاهر لأن الوعد كان من الله تعالى والمواعدة مفاعلة ولا بد من اثنين وأما بالألف فله وجوه أحدها أن الوعد كان من الله تعالى وقبوله كان من موسى عليه السلام وقبول الوعد يشبه الوعد لأن القابل للوعد لا بد وأن يقول أفعل ذلك وثانيها قال القفال ولا يبعد أن يكون الآدمي يعد الله ويكون معناه يعاهد الله وثالثها أنه أمر جرى بين اثنين فجاز أن يقال واعدنا وإن العلل وهو الأقوى أن الله تعالى وعد الوحي وهو وعد الله المجيء للميقات إلى الطور وأما موسى ففيه وجوه أحدها وزنه فعلى والميم فيه أصلية من ماس يميس إذا تبختر في مشيته وكان عليه السلام كذلك وثانيها وزنه مفعل والميم فيه زائدة وهو من أوسيت الشجر إذا أخذت ما عليه من الورق فكأنه سمي بذلك وثالثها أنها كلمة مركبة من كلمتين بالعبرانية فمو هو الماء بلسانهم وسا هو الشجر وإنما سمي بذلك لأن أمه جعلته في التابوت حين خافت عليه من فرعون وألقته في البحر فدفعته أمواج البحر حتى أدخلته بين أشجار عند بيت فرعون فخرجت جواري آسية امرأة فرعون يغتسلن فوجدن التابوت فأخذنه فسمي عليه السلام باسم المكان الذي أصيب به وهو الماء والشجر واعلم أن الوجهين الأولين فاسدان جدا أما أولا فلأن بني إسرائيل والقبط ما كانوا يتكلمون بلغة العرب فلا يجوز أن يكون مرادهم ذلك وأما ثانيا فلأن هذه اللفظة اسم علم والاسم العلم لا يفيد معنى في الذات والأقرب هو الوجه الثالث وهو أمر معتاد بين الناس وأما نسبه عليه السلام فهو موسى بن عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب بن إسحق بن إبرهيم عليهم الصلاة والسلام أما قوله أربعين ليلة ففيه أبحاث **الأول** أن موسى عليه السلام قال لبني إسرائيل إذا خرجنا من البحر سالمين أتيتكم من عند الله بكتاب يبين لكم فيه ما يجب عليكم من الفعل والترك فلما جاوز موسى البحر ببني إسرائيل وأغرق الله تعالى فرعون قالوا يا موسى ائتنا بذلك الكتاب الموعود فذهب إلى ربه ووعدهم أربعين ليلة وذلك قوله وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة واستخلف عليهم هرون ومكث على الطور أربعين ليلة وأنزل عليه التوراة في الألواح وكانت الألواح من زبرجد فقربه الرب نجيا وكلمه من غير واسطة وأسمعه صرير القلم قال أبو العالية وبلغنا أنه لم يحدث حدثا في الأربعين ليلة حتى هبط من الطور **البحث الثاني** إنما قال أربعين ليلة لأن الشهور تبتدئ من الليالي **البحث الثالث** قوله وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة معناه وواعدنا موسى انقضاء أربعين ليلة كقولهم اليوم أربعون يوما منذ خرج فلان أي تمام الأربعين والحاصل أنه حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه كما في قوله واسأل القرية وأيضا فليس المراد انقضاء أي أربعين كان بل أربعينا معينا وهي الثلاثون من ذي القعدة والعشر الأول من ذي الحجة لأن موسى عليه السلام كان عالما بأن المراد

هو هذا الأربعين وأيضا فقوله وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة يحتمل أن يكون المراد أنه وعد قبل هذا الأربعين أن يجيء إلى الجبل بعد انقضاء هذا الأربعين حتى ينزل عليه التوراة ويحتمل أن يكون المراد أنه أمر بأن يجيء إلى الجبل هذا الأربعين ووعد بأنه ينزل عليه التوراة وهذا الاحتمال الثاني هو المتأيد بالأخبار **البحث الرابع** قوله ههنا واعدنا موسى أربعين ليلة يفيد أن المواعدة كانت من أول الأمر على الأربعين وقوله في الأعراف وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر يفيد أن المواعدة كانت في أول الأمر على الثلاثين فكيف التوفيق بينهما أجاب الحسن البصري فقال ليس المراد أن وعده كان ثلاثين ليلة ثم بعد ذلك وعده بعشر لكنه وعده أربعين ليلة جميعا وهو كقوله ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة أما قوله تعالى ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون ففيه أبحاث **الأول** إنما ذكر لفظة ثم لأنه تعالى لما وعد موسى حضور الميقات لإنزال التوراة عليه بحضرة السبعين وأظهر في ذلك درجة موسى عليه السلام وفضيلة بني إسرائيل ليكون ذلك تنبيها للحاضرين على علو درجتهم وتعريفا للغائبين وتكملة الدين كان ذلك من أعظم النعم فلما أتوا عقيب ذلك بأقبح أنواع الجهل والكفر كان ذلك في محل التعجب فهو كمن يقول إني أحسنت إليك وفعلت كذا وكذا ثم إنك تقصدني بالسوء والإيذاء **البحث الثاني** قال أهل السير إن الله تعالى لما أغرق فرعون ووعد موسى عليه السلام إنزال التوراة عليه قال موسى لأخيه هرون اخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين فلما ذهب موسى إلى الطور وكان قد بقي مع بني إسرائيل الثياب والحلي التي استعاروها من القبط قال لهم هرون إن هذه الثياب والحلي لا تحل لكم فأحرقوها فجمعوا نارا فأحرقوها وكان السامري في مسيره مع موسى عليه السلام في البحر نظر إلى حافر دابة جبريل عليه السلام تقدم على فرعون في دخول البحر فقبض قبضة من تراب حافر تلك الدابة ثم إن السامري أخذ ما كان معه من الذهب وصور منه عجلا وألقى فيه ذلك التراب فخرج منه صوت كأنه الخوار فقال للقوم هذا إلهكم وإله موسى فاتخذ القوم إلها لأنفسهم فهذا ما في الرواية ولقائل أن يقول الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز أن يتفقوا على ما يعلم فساده ببديهة العقل وهذه الحكاية كذلك لوجوه أحدها أن كل عاقل يعلم ببديهة عقله أن الصنم المتخذ من الذهب الذي لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل أن يكون إله السموات والأرض وهب أنه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح أن يكون شبهة في قلب أحد من العقلاء في كونه إلها وثانيها أن القوم كانوا قد شاهدوا قبل ذلك من المعجزات الظاهرة التي تكون قريبة من حد الإلجاء في الدلالة على الصانع وصدق موسى عليه السلام فمع قوة هذه الدلالة وبلوغها إلى حد الضرورة ومع أن صدور الخوار من ذلك العجل المتخذ من الذهب يستحيل أن يقتضي شبهة في كون ذلك الجسم المصور إلها والجواب هذه الواقعة لا يمكن تصحيحها إلا على وجه واحد وهو أن يقال السامري ألقى على القوم أن موسى عليه السلام إنما قدر على ما أتى به لأنه كان يتخذ طلسمات على قوى فلكية وكان يقدر بواسطتها على هذه المعجزات فقال السامري للقوم وأنا أتخذ لكم طلسمات مثل طلسمه وروج عليهم ذلك بأن جعله بحيث خرج منه صوت عجيب فأطمعهم في أن يصيروا مثل موسى عليه السلام في الإتيان بالخوارق ولعل القوم كانوا مجسمة وحلولية فجوزوا حلول الإله في بعض الأجسام فلذلك وقعوا في تلك الشبهة **البحث الثالث** هذه القصة فيها فوائد **أحدها** أنها تدل على أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم خير الأمم لأن أولئك اليهود مع أنهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة اغتروا بهذه الشبهة الركيكة جدا وأما أمة محمد صلى الله عليه وسلم فإنهم مع أنهم محتاجون في معرفة كون القرآن معجزا إلى الدلائل الدقيقة لم يغتروا بالشبهات القوية العظيمة وذلك يدل على أن هذه الأمة خير من أولئك وأكمل عقلا وأذكى خاطرا منهم **وثانيها** أنه عليه السلام ذكر هذه الحكاية مع أنه لم يتعلم علما وذلك يدل على أنه عليه السلام استفادها من الوحي **وثالثها** فيه تحذير عظيم من التقليد والجهل بالدلائل فإن أولئك الأقوام لو أنهم عرفوا الله تعالى بالدليل معرفة تامة لما وقعوا في شبهة السامري **ورابعها** فيه تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم مما كان يشاهد من مشركي العرب واليهود والنصارى بالخلاف عليه فكأنه تعالى أمره بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه السلام في هذه الواقعة المنكرة فإنهم بعد أن خلصهم الله تعالى من فرعون وأراهم المعجزات العجيبة من أول ظهور موسى إلى ذلك الوقت اغتروا بتلك الشبهة الركيكة ثم إن موسى عليه السلام صبر على ذلك فلأن يصبر محمد صلى الله عليه وسلم على أذية قومه كان ذلك أولى **وخامسها** أن أشد الناس مجادلة مع الرسول وعداوة له هم اليهود فكأنه تعالى قال إن هؤلاء إنما يفتخرون بأسلافهم ثم إن أسلافهم كانوا في البلادة والجهالة والعناد إلى هذا الحد فكيف هؤلاء الأخلاف أما قوله تعالى وأنتم ظالمون ففيه أبحاث الأول في تفسير الظلم

وفيه وجهان الأول قال أبو مسلم الظلم في أصل اللغة هو النقص قال الله تعالى كلتا الجنتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا
والمعنى أنهم تركوا عبادة الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة العجل فقد صاروا ناقصين في خيرات الدين والدنيا والثاني أن الظلم
في عرف الشرع عبارة عن الضرر الخالي من نفع يزيد عليه ودفع مضرة أعظم منه والاستحقاق عن الغير في علمه أو ظنه فإن كان الفعل
بهذه الصفة كان فاعله ظالما ثم إن الرجل إذا فعل ما يؤديه إلى العقاب والنار قيل إنه ظالم لنفسه وإن كان في الحال
نفعا ولذا قال تعالى إن الشرك لظلم عظيم وقال فمنهم ظالم لنفسه ولما كانت عبادتهم لغير الله شركا ومؤديا إلى النار
سمي ظلما البحث الثاني استدلت المعتزلة بقوله وأنتم ظالمون على أن المعاصي ليست بخلق الله تعالى من وجوه أحدها
أنه تعالى ذمهم عليها ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم إلا من فعلها وثانيها أنها لو كانت بإرادة الله تعالى لكانوا
مطيعين لله تعالى بفعلها لأن الطاعة عبارة عن فعل المراد وثالثها لو كان العصيان مخلوقا لله تعالى لكان نسبته
يجري مجرى الذم بسبب كونه أسود وأبيض وطويلا والجواب هذا تمسك بفعل المدح والذم وهو معارض
بمسألة الداعي والعلم وقد تقدم ذلك مرارا البحث الثالث في الآية تنبيه على أن ضرر الكفر لا يعود إلا إليهم
لأنهم ما استفادوا بذلك إلا أنهم ظلموا أنفسهم وذلك يدل على أن جلال الله منزه عن الاستكمال بطاعة
الانقياد والانتقاص بمعصية الأشقياء أما قوله ثم عفونا عنكم من بعد ذلك فقالت المعتزلة المراد ثم
عفونا عنكم بسبب إتيانكم بالتوبة وهي قتل بعضهم بعضا وهذا ضعيف من وجهين الأول أن قبول التوبة
واجب عقلا فلو كان المراد ذلك لما جاز عده في معرض الإنعام لأن أداء الواجب لا يعد من باب الإنعام والمقصود
من هذه الآيات تعديد نعم الله تعالى عليهم الثاني أن العفو اسم لإسقاط العقاب المستحق فأما إسقاط ما يجب
إسقاطه فذلك لا يسمى عفوا ألا ترى أن الظالم لما لم يجز له تعذيب المظلوم فإذا ترك ذلك العذاب لا يسمى ذلك
الترك عفوا فكذا هاهنا إذا ثبت هذا فنقول لا شك في حصول التوبة في هذه الصورة لقوله تعالى
فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم وإذا كان كذلك دلت هذه الآية على قبول التوبة غير واجب عقلا وإذا ثبت
ذلك ثبت أيضا أنه تعالى قد أسقط عقاب من يجوز عقابه شرعا وعقلا وذلك أيضا خلاف قول المعتزلة وإذا ثبت
أنه تعالى عفى عن كفار قوم موسى فلأن يعفو عن فساق أمة محمد صلى الله عليه وسلم مع أنهم خير أمة أخرجت للناس
كان أولى وأما قوله تعالى لعلكم تشكرون فاعلم أن الكلام في تفسير لعل قد تقدم في قوله لعلكم تتقون وأما
الكلام في حقيقة الشكر وماهيته فطويل وسيجيء إن شاء الله تعالى ثم قالت المعتزلة إنه تعالى بين أنه إنما عفى
عنهم ولم يؤاخذهم لكي يشكروا وذلك يدل على أنه تعالى لم يرد منهم إلا الشكر الجواب لو أراد تعالى
منهم الشكر لأراد ذلك إما بالشرط أن يحصل للشاكر داعية الشكر أو لا بهذا الشرط والأول باطل إذ لو أراد
ذلك لا بهذا الشرط فإن كان هذا الشرط من العبد لزم افتقار الداعية إلى داعية أخرى وإن كان من الله تعالى
فحيث خلق الله تعالى الداعي حصل الشكر لا محالة وحيث لم يخلق الداعي استحال حصول الشكر وذلك ضد قول
المعتزلة وإذا أراد حصول الشكر منه من غير هذه الداعية فقد أراد منه المحال لأن الفعل بدون الداعي محال
فثبت أن الإشكال وارد عليهم أيضا والله تعالى أعلم بالصواب

قوله تعالى

وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون اعلم أن هذا هو الإنعام الرابع والمراد من الفرقان يحتمل أن يكون
هو التوراة وأن يكون شيئا داخلا في التوراة وأن يكون شيئا خارجا عن التوراة فهذه أقسام ثلاثة لا مزيد عليها
وتقرير الاحتمال الأول أن التوراة لها صفتان كونها كتابا منزلا وكونها فرقانا يفرق بين الحق والباطل فهو كقولك
رأيت الغيث والليث تريد الرجل الجامع بين الجود والجراءة ونظيره قوله تعالى ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان
وضياء وذكرى وأما تقرير الاحتمال الثاني وهو أن يكون المراد من الفرقان ما في التوراة من بيان الدين لأنه إذا أبان
ظهر الحق متميزا من الباطل فالمراد من الفرقان بعض ما في التوراة وهو بيان أصول الدين وفروعه وأما تقرير الاحتمال الثالث
فمن وجوه أحدها أن يكون المراد من الفرقان ما أوتي موسى عليه السلام من اليد والعصا وسائر الآيات وسميت بالفرقان لأنها
فرقت بين الحق والباطل وثانيها أن يكون المراد من الفرقان النصر والفرج الذي آتاه بني إسرائيل على قوم فرعون قال الله تعالى
وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والمراد النصر الذي آتاه الله سبحانه يوم بدر وذلك لأن قبل ظهور النصر
يتوقع كل واحد من الخصمين في أن يكون هو المستولي وصاحبه هو المقهور فإذا ظهر النصر تميز الراجح من المرجوح وانفرق الطمع الصادق
من الطمع الكاذب وثالثها قال قطرب الفرقان هو انفراق البحر لموسى عليه السلام فإن قلت فهذا قد صار مذكورا في قوله

وإذ فرقنا بكم البحر وأيضا فقوله تعالى بعد ذلك لعلكم تهتدون لا يليق إلا بالكتاب لأن ذلك لا يذكر إلا عقيب الهدى قلت
الجواب عن الأول أنه تعالى لم يبين في قوله وإذ فرقنا بكم البحر أنه كان ذلك لأجل موسى عليه السلام وفي هذه الآية بين ذلك التخصيص
على سبيل التنصيص وعن الثاني أن فرق البحر كان من الدلائل فلعل المراد آتينا موسى فرق البحر استدلوا بذلك على وجود
الصانع وصدق موسى عليه السلام وذلك هو الهداية وأيضا فالهدى قد يراد به الفوز والنجاة كما يراد به الدلالة فكأنه
تعالى بين أنه آتاهم الكتاب نعمة في الدين والفرقان الذي حصل به خلاصهم من الخصم نعمة عاجلة واعلم أن من الناس من غلط
فظن أن الفرقان هو القرآن وأنه أنزل على موسى عليه السلام وأن الفرقان هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكل دليل
كذلك فلا وجه لتخصيص هذا اللفظ بالقرآن وقال آخرون المعنى وإذ آتينا موسى الكتاب يعني التوراة وآتينا محمدا الفرقان
لكي تهتدوا به يا أهل الكتاب وقد مال إلى هذا القول من علماء النحو الفراء وثعلب وقطرب وهذا ضعيف شديد من غير
حاجة إليه البتة أما قوله لعلكم تهتدون فقد تقدم تفسير لعل وتفسير الاهتداء واستدلت المعتزلة بقوله لعلكم
تهتدون أن الله تعالى أراد الاهتداء من الكل وذلك يبطل قول من يقول أراد الكفر من الكافر وأيضا فإذا كان عندهم أنه
تعالى لما خلق الاهتداء فيمن يهتدي والضلال فيمن يضل فما الفائدة في أن ينزل الكتاب والفرقان ويقول لعلكم تهتدون
ومعلوم أن الاهتداء إذا كان بخلقه فلا تأثير لإنزال الكتب فيه فلو خلق الاهتداء ولا كتاب لحصل الاهتداء ولو أنزل بدلا من
الكتاب الواحد ألف كتاب ولم يخلق الاهتداء فيهم لما حصل الاهتداء فكيف يجوز أن يقول أنزلت الكتاب لكي تهتدوا واعلم أن هذا
الكلام قد تقدم مرارا لا تحصى مع الجواب والله تعالى أعلم بالصواب

قوله تعالى

وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم

اعلم أن هذا هو الإنعام الخامس وقال بعض المفسرين هذه الآية وما بعدها منقطعة
عما تقدم من التذكير بالنعم وذلك لأنها أمر بالقتل والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه أحدها أن الله تعالى
نبههم على عظيم ذنبهم ثم نبههم على ما به يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم وذلك من النعم في الدين وإذا كان الله تعالى
قد عدد عليهم النعم الدنيوية فبأن يعدد عليهم هذه النعمة وهي كيفية هذه التوبة لما لم يكمل وصولها إلا بمقدمة ذكر المعصية
ذكرها أيضا من تمام النعم فصار كلما تضمنته هذه الآية معدودا في نعم الله تعالى فجاز التذكير بها وثانيها أنه تعالى
لما أمرهم بالقتل رفع ذلك الأمر عنهم قبل فنائهم بالكلية فكان ذلك نعمة في حق أولئك الباقين وفي حق الذين
كانوا موجودين في زمان محمد عليه الصلاة والسلام لأنه تعالى لولا أنه رفع القتل عن آبائهم لما وجد أولئك الأبناء
فحسن إيراده في معرض الامتنان على الحاضرين في زمان محمد عليه الصلاة والسلام وثالثها أنه تعالى لما بين أن توبة أولئك
ما تمت إلا بالقتل مع أن محمدا عليه الصلاة والسلام يقول لهم لا حاجة بكم الآن في التوبة إلى القتل بل إن رجعتم عن كفركم وآمنتم
قبل الله تعالى إيمانكم منكم فكان بيان التشديد في تلك التوبة تنبيها على الإنعام العظيم بقبول مثل هذه التوبة السهلة الهينة
ورابعها أن فيه ترغيبا شديدا لأمة محمد عليه الصلاة والسلام في التوبة فإن أمة موسى عليه الصلاة والسلام لما رغبوا في
التوبة مع غاية مشقتها على النفس فلأن يرغب الواحد في التوبة التي هي مجرد الندم كان أولى ومعلوم أن ترغيب الإنسان
فيما هو مصلحته المهمة له من أعظم النعم أما قوله تعالى وإذ قال موسى لقومه أي واذكروا إذ قال موسى لقومه بعد ما رجع من الموعد
الذي وعده ربه فرآهم قد اتخذوا العجل يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم وللمفسرين في الظلم قولان أحدهما أنكم نقصتم أنفسكم الثواب
الواجب بالإقامة على عهد موسى عليه السلام والثاني أن الظلم هو الإضرار الذي ليس بمستحق ولا فيه نفع ولا دفع مضرة لا علما ولا
ظنا فلما عبدوا العجل كانوا قد أضروا بأنفسهم لأن ما يؤدي إلى الضرر الأبدي من أعظم الظلم ولذلك قال تعالى إن الشرك لظلم عظيم
لكن هذا الظلم من جهة أن نفعه [illegible] لئلا يتوهم إطلاقه أنه ظلم للغير لأن الأصل في الظلم ما يتعدى فلذلك قال إنكم ظلمتم أنفسكم
أما قوله تعالى باتخاذكم العجل ففيه حذف لأنهم لم يظلموا أنفسهم بهذا القدر لأنهم لو اتخذوه ولم يجعلوه إلها لم يكن فعلهم
ظلما فالمراد باتخاذكم العجل إلها لكن لما دلت مقدمة الآية على هذا المحذوف حسن هذا الحذف أما قوله فتوبوا إلى بارئكم

قوله تعالى فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم يقتضي كون **السؤال الأول**
فاقتلوا أنفسكم ففيه سؤالات
التوبة مفسرة بقتل النفس كما أن في قوله لا يقبل الله صلاة أحدكم حتى يضع الطهور مواضعه ثم يغسل الوجه واليدين يكون ذلك
باطل لأن التوبة عبارة عن الندم على القبيح الذي مضى والعزم على أن لا يأتي بمثله بعد ذلك وذلك مغاير لقتل النفس وغير
ملازم فكيف يجوز تفسيره به والجواب ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس بل بيان أن توبتهم لا تتم ولا تحصل إلا بقتل
النفس وإنما كان كذلك لأن الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام أن توبة المرتد لا تتم إلا بالقتل إذا ثبت هذا فنقول

سوط التي قد تطلق على اسم ذلك الشيء مجازا كما يقال للغاصب اذا قصد التوبة ان تو بتك وما غصبت يعني ان توبتك لا تتم الا به فكذا هنا **السؤال الثاني** ما معنى قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم والتوبة لا تكون الا للبارئ والجواب المراد منه النهي عن الرياء في التوبة كانه قال لهم لو اظهرتم التوبة لا عن القلب فانتم ما تبتم الى الله الذي هو مطلع على ضميركم وانما تبتم الى الناس وذلك مما لا فائدة فيه فانكم لما اذنبتم الى الله وجب ان تتوبوا الى الله **السؤال الثالث** كيف اختص هذا الموضع بذكر البارئ الجواب البارئ هو الذي خلق الخلق بريا من التفاوت ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ومتميزا بعضه عن بعض بالاشكال المختلفة والصور المتباينة فكان ذلك تنبيها على ان من كان كذلك فهو احق بالعبادة من البقر الذي يضرب به المثل في البلادة **السؤال الرابع** ما الفرق بين الفاء في قوله فتوبوا والفاء في قوله فاقتلوا الجواب الاول للتسبيب لان الظلم سبب التوبة والثانية للتعقيب لان القتل من تمام التوبة فمعنى قوله فتوبوا اي فاتبعوا التوبة بالقتل تتمة لتوبتكم **السؤال الخامس** ما المراد بقوله فاقتلوا انفسكم هو ما يقتضيه ظاهره من ان يقتل كل واحد نفسه او المراد غير ذلك الجواب اختلف الناس فيه فقال قوم من المفسرين لا يجوز ان يكون المراد امر كل واحد من التائبين بقتل نفسه وهو اختيار القاضي عبد الجبار واحتجوا عليه بوجهين الاول وهو الذي عول عليه اهل التفسير ان المفسرين اجمعوا على انهم ما قتلوا انفسهم بايديهم ولو كانوا مامورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك الثاني وهو الذي عول عليه القاضي عبد الجبار ان القتل هو نقض البنية التي عندها يجب ان يخرج من ان يكون حيا وما عدا ذلك مما يؤدي الى الموت قريبا او بعيدا انما سمي قتلا على طريق المجاز اذا عرفت حقيقة القتل فنقول انه لا يجوز ان يامر الله تعالى به لان العبادات الشرعية انما تحسن لكونها مصالح لذلك المكلف ولا يكون مصلحة الا في الامور المستقبلة وليس بعد القتل حال تكليف حتى يكون القتل مصلحة فيه وهذا بخلاف ما يفعله الله تعالى من الاماتة لان ذلك من فعل الله تعالى فيحسن ان يفعله اذا كان فيه صلاح لمكلف اخر ويعوض ذلك المكلف بالعوض العظيم وبخلاف ان يامر الله تعالى ان يجرح نفسه او يقطع عضوا من اعضائه ولا يحصل الموت عقيبه لانه لما بقي بعد ذلك الفعل حيا لم يمتنع ان يكون ذلك الفعل صلاحا في الافعال المستقبلة ولقائل ان يقول لا نسلم ان القتل اسم للفعل المزهق للروح في الحال بل هو عبارة عن الفعل المؤدي الى الزهوق اما في الحال او بعد والدليل عليه لو حلف لا يقتل انسانا فجرحه جراحة عظيمة وبقي بعد تلك الجراحة لحظة ثم مات فانه يحنث في يمينه وتسميه كل اهل اللغة قاتلا والاصل في الاستعمال الحقيقة فدل على ان اسم القتل اسم للفعل المؤدي للزهوق سواء ادى اليه في الحال او بعد ذلك وان سلمت جواز ورود الامر بالجراحة التي لا يستعقب الزهوق في الحال واذا كان كذلك ثبت جواز ان يرد الامر بان يقتل الانسان نفسه سلمنا ان القتل اسم للفعل المزهق في الحال فلم لا يجوز ورود الامر به من مصلحة استقبالية قلنا اولا لا نسلم انه لا بد فيه من مصلحة والدليل عليه انه امر من يعلم كفره بالايمان ولا مصلحة في ذلك اذ لا فائدة من ذلك التكليف الا حصول العقاب سلمنا انه لا بد من مصلحة ولكن لم قلت انه لا بد من عود تلك المصلحة اليه ولم لا يجوز ان يقال ان قتله نفسه مصلحة لغيره فان الله تعالى امره بذلك لينتفع به ذلك الغير ثم انه تعالى يوصل العوض العظيم اليه سلمنا انه لا بد من عود المصلحة اليه لكن لم لا يجوز ان يقال ان علمه بكونه مامورا بذلك الفعل مصلحة له مثل انه لما امر بان يقتل نفسه غدا فان علمه داعيا له الى ترك القبائح من ذلك الزمان الى ورود الغد واذا كانت هذه الاحتمالات ممكنة سقط ما قال القاضي بل الوجه الذي عول عليه المفسرون اقوى وعلى هذا يجب صرف الاية عن ظاهرها ثم فيه وجهان الاول ان يقال امر كل واحد من اولئك التائبين بان يقتل بعضهم بعضا فقوله اقتلوا انفسكم معناه ليقتل بعضكم بعضا وهو كقوله في موضع اخر لا تقتلوا انفسكم ومعناه لا يقتل بعضكم بعضا وتحقيقه ان المؤمنين كالنفس الواحدة وقيل في قوله ولا تلمزوا انفسكم اي اخوانكم من المؤمنين وفي قوله لولا اذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بانفسهم خيرا اي بامثالهم من المسلمين وكقوله فسلموا على انفسكم اي ليسلم بعضكم على البعض ثم قال المفسرون اولئك التائبون برزوا صفا فضرب بعضهم بعضا الى الليل الوجه الثاني ان الله تعالى امر غير اولئك التائبين فيكون المراد من قوله اقتلوا انفسكم اي استسلموا للقتل وهذا الوجه الثاني اقرب في الوجه الاول لزيادة المشقة لان الجماعة اذا اشتركت في الذنب كان بعضهم اشد عطفا على البعض من غيرهم عليهم فاذا كلفوا بان يقتل بعضهم بعضا عظمت المشقة في ذلك ثم اختلفت الروايات فالاول

انه امر من لم يعبد العجل من السبعين المختارين لحضور الميقات ان يقتل من عبد العجل منهم وكان المقتولون منهم سبعين الفا فاخذ كواحتى قتلوا ثلاثة ايام وهذا القول ذكره محمد بن اسحق الثاني لما امرهم موسى عليه السلام بالقتل اجابوا فاخذ عليهم المواثيق ليصبروا وليقتل فاصبحوا مجتمعين وكل قبيلة على حدة واتاهم هرون بالاثني عشر الفا الذين ما عبدوا العجل وبايديهم السيوف فقال التائبون ان هؤلاء اخوانكم قد اتوكم شاهرين السيوف فاتقوا الله واصبروا فلعن الله رجلا قام من مجلسه او مد طرفه اليهم او اتقاهم بيد او رجل يقولون امين فجعلوا يقتلونهم الى المساء وقام موسى وهرون يدعوان الله تعالى ويقولان البقية البقية يا الهنا فاوحى الله تعالى اليه قد غفرت لمن قتل وتبت على من بقي قالوا وكان القتلى سبعين الفا هذه رواية الكلبي الثالث ان بني اسرائيل كانوا قسمين منهم من لم يعبد ولكنه لم ينكر على من عبده ومنهم من لم يشتغل بالانكار فقتل من اشتغل بالعبادة ثم قال المفسرون ان الرجل كان يبصر ولده ووالده وجاره فلم يمكنهم المضي لامر الله تعالى فارسل الله عز وجل سحابة سوداء ثم امر بالقتل فقتلوا الى المساء حتى دعا موسى وهرون وقالا يا رب هلكت بنو اسرائيل البقية البقية فانكشفت السحابة ونزلت التوراة فسقطت الشفار من ايديهم **السؤال السادس** كيف استحقوا القتل وهم تابوا من الردة والتائب من الردة لا يقتل الجواب ذلك مما يختلف بالشرائع فلعل شرع موسى عليه السلام كان يقتضي قتل التائب عن الردة اما عاما في حق الكل او خاصا بذلك القوم **السؤال السابع** هل يصح ما روي ان فيهم من لم يقتل من قبل الله توبته الجواب لا يمتنع ذلك لان قوله انكم ظلمتم انفسكم خطاب مشافهة فلعله كان مع البعض وان كان عاما لكن العام قد يتطرق اليه التخصيص واما قوله تعالى ذلكم خير لكم عند بارئكم فتنبيه على ما لاجله يمكن تحمل هذه المشقة وذلك لان حالتهم كانت دائرة بين ضرر الدنيا وضرر الاخرة والاولى تحمل ضرر الدنيا لانه متناه وضرر الاخرة غير متناه ولان الموت لا بد واقع فليس في تحمل القتل الا التقديم والتاخير واما الخلاص من العقاب والفوز بالثواب فذلك هو الغرض الاعظم اما قوله فتاب عليكم ففيه محذوف ثم فيه وجهان احدهما ان يقدر في قول موسى عليه السلام كانه قال فان فعلتم فقد تاب عليكم والاخر ان يكون خطابا من الله تعالى لهم على طريقة الالتفات فيكون التقدير ففعلتم ما امركم به موسى عليه السلام فتاب عليكم بارئكم واما معنى قوله فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم فقد تقدم في قوله فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم

قوله تعالى وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ثم احييتكم لتتوبوا عن تعنتكم وتتخلصوا عن العقاب وتفوزوا بالثواب ونانيها ان فيها تحذيرا لمن كان في زمان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عن فعل ما استحق بسببه ان يفعل به ما فعل باولئك وثالثها تسليتهم في تحدي معجزات النبي عليه الصلاة والسلام كجحود اسلافهم نبوة موسى عليه السلام مع مشاهدتهم لعظيم تلك الايات وتنبيها على انه تعالى ما لا يظهر على النبي عليه الصلاة والسلام مثلها لعلمه بانه لو اظهرها لجحدوها ولو جحدوها لاستحقوا العقاب مثل ما استحقه اسلافهم ورابعها فيه تسلية النبي عليه الصلاة والسلام ما كان يلاقي منهم وتثبيت لقلبه على الصبر كما صبر اولو العزم من الرسل وخامسها فيه ازالة شبهة من يقول ان نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لو صحت لكان اولى الناس بالايمان به اهل الكتاب لما انهم عرفوا اخبره وذلك لانه تعالى بين ان اسلافهم مع مشاهدتهم تلك الايات الباهرة على نبوة موسى عليه السلام كانوا يرتدون كل وقت ويتحكمون عليه ويخالفونه فلا يستبعد من مخالفتهم لمحمد عليه الصلاة والسلام وان وجدوا في كتبهم الاخبار عن نبوته وسادسها لما اخبر محمد عليه الصلاة والسلام عن هذه القصص مع انه كان اميا لم يشتغل بالتعلم البتة وجب ان يكون ذلك عن الوحي البحث الثاني للمفسرين قولان الاول ان هذه الواقعة بعد ان كلف الله تعالى بالقتل قال محمد بن اسحق لما رجع موسى عليه السلام من الطور الى قومه فراى ما هم عليه من عبادة العجل وقال لاخيه وللسامري ما قال وحرق العجل والقاه في البحر اختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا الى الطور قالوا لموسى سل ربك حتى يسمعنا كلامه فسال موسى عليه السلام ذلك فاجابه الله تعالى اليه ولما دنى من الجبل وقع عليه عمود من الغمام وتغشى الجبل كله ذلك ودنا من موسى ذلك الغمام حتى دخل فيه وقال للقوم ادخلوا وعوا وكان موسى عليه السلام متى كلمه ربه وقع على جبهته نور ساطع لا يستطيع احد من بني ادم النظر اليه وسمع القوم كلام الله تعالى مع موسى يقول له افعل ولا تفعل فلما تم الكلام انكشف عن موسى الغمام الذي دخل فيه فقال القوم بعد ذلك لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الرجفة وماتوا جميعا وقام موسى عليه السلام رافعا يديه الى السماء يدعو ويقول يا الهي اخترت من بني اسرائيل سبعين رجلا ليكونوا شهودي بقبول توبتهم فارجع اليهم وليس معي منهم واحد فما الذي يقولون في فلم يزل موسى مشتغلا بالدعاء حتى رد الله

سبحانه وتعالى الجهر او الجهرة فطلب توبة بني اسرائيل من عبادة العجل فقال لا الا ان يقتلوا انفسهم القول الثاني
ان هذه الواقعة كانت بعد القتل قال السدي لما تاب بنو اسرائيل من عبادة العجل بان قتلوا انفسهم امر الله تعالى ان يأتيه موسى
في ناس من بني اسرائيل يعتذرون اليه من عبادتهم العجل فاختار موسى سبعين فلما اتوا الطور قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فاخذتهم الصاعقة وماتوا فقام موسى يبكي ويقول يا رب ماذا اقول لبني اسرائيل فاني امرتهم بالقتل ثم اخترت من بقيتهم هؤلاء
فاذا رجعت اليهم ولا يكون معي منهم احد فماذا اقول لهم فاوحى الله تعالى الى موسى ان هؤلاء السبعين ممن اتخذوا العجل الها
فقال موسى ان هي الا فتنتك الى قوله انا هدنا اليك ثم انه تعالى احياهم فقاموا ونظر كل واحد الى الاخر كيف يحييه الله
تعالى فقالوا يا موسى انك لا تسأل الله تعالى شيئا الا اعطاك فادعه يجعلنا انبياء فدعا بذلك فاجاب الله تعالى دعوته
واعلم انه ليس في الاية ما يدل على ترجيح احد القولين على الاخر وكذلك ليس فيها ما يدل على ان الذين سألوا الرؤية هم الذين
عبدوا العجل او غيرهم اما قوله لن نؤمن لك فمعناه لا نصدقك ولا نقر بنبوتك حتى نرى الله جهرة عيانا قال
صاحب الكشاف وهي مصدر من قولك جهر بالقراءة وبالدعاء كان الذي يرى بالقلب مخافت بها وانتصابها على المصدر لانها نوع
من الرؤية فنصبت بفعلها كما ينصب القرفصاء بفعل الجلوس او على الحال بمعنى ذوي جهرة وقرئ جهرة بفتح الهاء وهي اما مصدر
كالغلبة واما جمع جاهر وقال القفال الجهر الجهرة من الظهور يقال الجهرة التي كشفه وجهرت البئر اذا كان ماؤها مغطى بالطين
فنقيته حتى ظهر ماؤه ويقال صوت جهير ورجل جهوري الصوت اذا كان صوته عاليا ويقال وجه جهير اذا كان ظاهر الوضاءة
وانما قالوا الجهرة مؤكدا لئلا يتوهم ان المراد بالرؤية العلم او التخيل على ما يراه النائم اما قوله فاخذتكم الصاعقة ففيه
ابحاث البحث الاول استدلت المعتزلة بذلك على ان رؤية الله تعالى ممتنعة قال القاضي عبد الجبار انها لو كانت جائزة
لكانوا قد التمسوا امرا مجوزا فوجب ان لا تنزل بهم العقوبة كما لم ينزل بهم العقوبة لما التمسوا النقل من قوت الى قوت ومن طعام الى
طعام في قوله لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض وقال ابو الحسين في كتاب التصفح ان الله تعالى ما ذكر
سؤال الرؤية الا واستعظمه وذلك في ايات **احدها** هذه الاية فان الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة كقول الامم لانبيائهم لن نؤمن الا باحياء ميت في انه لا يستعظم ولا تأخذهم الصاعقة **وثانيها** قوله تعالى
يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم فسمى ذلك ظلما وعاقبهم في الحال ولو كانت الرؤية جائزة لجرى سؤالهم لها مجرى من يسأل معجزا زائدا فان قلت
ليس انه تعالى قد اجرى انزال الكتاب من السماء مجرى الرؤية في كون كل واحد منهما عتوا فكما ان انزال الكتاب غير ممتنع في نفسه فكذا
سؤال الرؤية قلت الظاهر يقتضي كون كل واحد منهما ممتنعا ترك العمل به في انزال الكتاب فيبقى معمولا به في الرؤية
وثالثها قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا
عتوا كبيرا فالرؤية لو كانت جائزة وهي عند مجوزها من اعظم المنافع لم يكن التماسها عتوا لان من سأل الله تعالى نعمة في الدين
او الدنيا لم يكن عاتيا وجرى ذلك مجرى ما يقال لن نؤمن بك حتى يحيي الله تعالى بدعائك هذا الميت واعلم ان هذه الوجوه مشتركة
في حرف واحد وهو ان الرؤية لو كانت جائزة لما كانت سؤالها عتوا او منكرا وذلك ممنوع قوله ان طلب سائر المنافع من
النقل من طعام الى طعام لما كان ممكنا لم يكن طالبه عاتيا وكذا القول في طلب سائر المعجزات قلنا ولم قلت انه لما كان طالب
ذلك الممكن ليس بعاتي وجب ان يكون طالب كل ممكن غير عاتي والاعتماد في مثل هذا الموضع على ضرب الامثلة لا يليق
باهل العلم وكيف وان الله تعالى ما ذكر الرؤية الا وذكر معها شيئا حكيما بالاتفاق وهو اما نزول الكتاب من السماء او
نزول الملائكة واثبت صفة العتو على مجموع الامرين وذلك كالدلالة القاطعة في ان صفة العتو ما حصلت لاجل كون
المطلوب ممتنعا اما قول ابي الحسين الظاهر يقتضي كون الكل ممتنعا ترك العمل به في البعض فيبقى معمولا به في الباقي قلنا انك
ما اقمت دليلا على ان الاستعظام لا يتحقق الا اذا كان المطلوب ممتنعا وانما عولت فيه على ضرب الامثلة والمثال لا ينفع في هذا
الباب فبطل قولك الظاهر يقتضي كون الكل ممتنعا فظهر بما قلنا سقوط كلام المعتزلة فان قال قائل فما السبب في استعظام سؤال
الرؤية الجواب يحتمل في ذلك الوجوه احدها ان رؤية الله تعالى لا تحصل الا في الاخرة فكان طلبها في الدنيا مستنكرا وثانيها
ان حكم الله تعالى ان يزيل التكليف عن العبد حال ما يرى الله فكان طلب الرؤية طلبا لازالة التكليف وهذا على قول المعتزلة اولى
لان الرؤية تتضمن العلم الضروري وذلك ينافي التكليف وثالثها انه لما تمت الدلائل على صدق المدعي كان طلب
الدلائل الزائدة تعنتا والتعنت يستوجب التعنيف ورابعها لا يمتنع ان يعلم الله تعالى ان في منع الخلق عن رؤيته
سبحانه في الدنيا ضربا من المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب الرؤية في الدنيا كما علم ان في انزال الكتاب من السماء وانزال

الملائكة من السماء مفسدة عظيمة فلذلك استنكر طلب ذلك والله تعالى اعلم البحث الثاني للمفسرين في الصاعقة
قولان الاول انها هي الموت وهو قول الحسن وقتادة واحتجوا عليه بقوله تعالى فصعق من في السموات ومن في الارض
الا من شاء الله وهذا ضعيف لوجوه احدها قوله تعالى فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو كانت الصاعقة هي الموت
لامتنع كونهم ناظرين الى الصاعقة وثانيها انه تعالى قال في حق موسى عليه السلام وخر موسى صعقا اثبت الصاعقة في حقه
مع انه لم يكن ميتا لانه تعالى قال فلما افاق والافاقة لا تكون عن الموت بل عن الغشي وثالثها ان الصاعقة هي التي تصعق
وذلك اشارة الى سبب الموت ورابعها ان ورودها وهم مشاهدون لها اعظم في باب العقوبة منها اذا وردت بغتة
وهم لا يعلمون ولذلك قال وانتم تنظرون منبها على عظم العقوبة القول الثاني وهو قول المحققين ان الصاعقة هي سبب الموت
ولذلك قال في سورة الاعراف فلما اخذتهم الرجفة واختلفوا في ان ذلك السبب اي شيء كان على ثلاثة اوجه **احدها**
انها نار وقعت من السماء فاحرقتهم وثانيها انها صيحة جاءت من السماء وثالثها ارسل الله تعالى جنودا سمعوا بحسها فخروا
صاعقين ميتين يوما وليلة اما قوله تعالى ثم بعثناكم من بعد موتكم فاعلم انه انما قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لان البعث
قد يكون بغير الموت لقوله تعالى فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا فان
قيل هل دخل موسى عليه السلام في هذا الكلام قلت لا لوجهين الاول انه خطاب مشافهة فلا يجب ان يتناول
موسى عليه السلام الثاني انه لو تناوله لوجب تخصيصه لقوله تعالى في حق موسى عليه السلام فلما افاق مع ان لفظة الافاقة
لا تستعمل في الموت وقال ابن قتيبة ان موسى عليه السلام قد مات وهو خطأ لما بيناه اما قوله تعالى لعلكم تشكرون
فالمراد انه تعالى انما بعثهم بعد الموت في دار الدنيا ليكلفهم وليتمكنوا من الايمان ومن تلافي ما صدر عنهم من الجرائم اما
انه كلفهم فلقوله تعالى لعلكم تشكرون ولفظ الشكر يتناول جميع الطاعات لقوله تعالى اعملوا آل داود شكرا فان قيل
كيف يجوز ان يكلفهم وقد اماتهم ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكلف اهل الآخرة اذا بعثهم بعد الموت قلنا الذي يمنع
من تكليفهم ليس هو الاماتة ثم الاحياء وانما يمنع من ذلك لانه قد اضطرهم يوم القيامة الى معرفته والى معرفة ما في
الجنة من اللذات وما في النار من الآلام وبعد العلم الضروري لا تكليف فاذا كان المانع هو هذا لم يمتنع في هؤلاء الذين
اماتهم الله تعالى بالصاعقة ان لا يكون قد اضطرهم واذا كان كذلك صح ان يكلفوا من بعد ويكون موتهم ثم الاحياء بمنزلة
الاغماء ونقل عن الحسن البصري انه تعالى قطع آجالهم بهذه الاماتة ثم اعادهم كما احيا الذي اماته حين مر على قرية وهي
خاوية على عروشها واحيا الذين اماتهم بعدما خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت وهذا ضعيف لان الله تعالى
ما اماتهم بالصاعقة الا وقد كتب واخبر بذلك فصار ذلك الوقت اجلا لموتهم الاول ثم الوقت الآخر اجلا لحياتهم
واما استدلال المعتزلة بقوله تعالى لعلكم تشكرون على انه تعالى يريد الايمان من الكل وجوابنا عنه فقد تقدم مرارا فلا حاجة
الى الاعادة والله تعالى اعلم بالصواب **قوله تعالى** وظللنا عليكم الغمام وانزلنا عليكم المن
والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون **اعلم** ان هذا هو الانعام السابع الذي
ذكره الله تعالى وقد ذكر الله تعالى هذه الآية بهذه الالفاظ في سورة الاعراف وظاهر هذه الآية يدل على ان هذا الاظلال
كان بعد ان بعثهم لانه تعالى قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون وظللنا عليكم الغمام فبعضه معطوف على بعض وان كان
لا يمتنع خلاف ذلك لان الغرض تعريف النعم التي خصهم الله تعالى بها قال المفسرون وظللنا وجعلنا الغمام يظلكم وذلك
في التيه سخر الله تعالى لهم السحاب يسير بسيرهم يظلهم من الشمس وينزل عليهم المن وهو الترنجبين مثل الثلج من طلوع الفجر
الى طلوع الشمس لكل انسان صاع وبعث الله تعالى لهم السلوى وهي السماني فيذبح الرجل منها ما يكفيه كلوا على ارادة
القول وما ظلمونا يعني فظلموا بان كفروا هذه النعم او بان اخذوا ازيد مما اطلق لهم في اخذه او بان سألوا غير ذلك
الجنس وما ظلمونا فاختصر الكلام بحذفه لدلالة وما ظلمونا عليه والله تعالى اعلم **قوله تعالى**
واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد
المحسنين فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون **اعلم**
ان هذا هو الانعام الثامن وهذه الآية معطوفة على النعم المتقدمة لانه تعالى كما بين نعمه عليهم بان ظلل لهم من الغمام
وانزل من المن والسلوى وهو من النعم العاجلة اتبعه الله تعالى بنعمه عليهم في باب الدين حيث امرهم بما يمحو ذنوبهم
وبين لهم طريق المخلص مما استوجبوه من العقوبة واعلم ان الكلام في هذه الآية على نوعين **النوع الاول**
انه تعالى امر بدخول الباب سجدا وذلك مشروط بدخول القرية وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فثبت انه امر بدخول القرية

أمر تكليف لا أمر اباحة **النوع الثاني** قوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم
دليل على ما ذكرناه اما القرية فظاهر القران لا يدل على عينها وانما يرجع في ذلك الى الاخبار وفيه اقوال **احدها** وهو اختيار
قتادة والربيع وابي مسلم الاصفهاني انها بيت المقدس واستدلوا عليه بقوله تعالى في المائدة ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم
ولا شك ان المراد بالقرية في الايتين واحد **وثانيها** انه نفس مصر **وثالثها** وهو قول ابن عباس وابن زيد انها اريحا
وهي قرية من بيت المقدس واحتج هؤلاء على انه لا يجوز ان تكون تلك القرية بيت المقدس لان الفاء في قوله تعالى فبدل الذين
ظلموا تقتضي التعقيب فوجب ان يكون ذلك التبديل وقع منهم عقيب هذا الامر في حياة موسى عليه السلام لكن موسى عليه السلام
مات في ارض التيه ولم يدخل بيت المقدس فثبت انه ليس المراد من هذه القرية بيت المقدس واجاب الاولون انه ليس في هذه
الاية انا قلنا لهم ادخلوا هذه القرية على لسان موسى او على لسان يوشع واذا حملناه على لسان يوشع زال الاشكال
واما قوله فكلوا منها رغدا فقد تقدم تفسيره في قصة ادم عليه السلام وهو امر اباحة اما قوله وادخلوا الباب
سجدا ففيه بحثان **الاول** اختلفوا في الباب على وجوه احدها وهو قول ابن عباس والضحاك
ومجاهد وقتادة انه باب يدعى باب الحطة من بيت المقدس وثانيها حكى الاصم عن بعضهم انه عنى بالباب جهة من جهات
القرية ومدخلا اليها **الثاني** اختلفوا في المراد بالسجود فقال الحسن رضي الله تعالى عنه اراد به نفس السجود الذي هو
الصاق الوجه بالارض وهذا بعيد لان الظاهر يقتضي وجوب الدخول حال السجود فلو حملنا السجود على ظاهره لامتنع ذلك ومنهم
من حمله على غير السجود وهؤلاء ذكروا وجهين الاول ـــ رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس ان المراد هو الركوع لان
الباب كان صغيرا ضيقا يحتاج الداخل فيه الى الانحناء وهذا بعيد لانه لو كان مضطرا الى دخوله راكعا لما كان يحتاج فيه
الى الامر الثاني اراد به الخضوع وهو الاقرب لانه لما تعذر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع لانهم اذا
اخذوا في التوبة فالتائب عن الذنب لا بد وان يكون خاشعا مستكينا اما قوله تعالى وقولوا حطة ففيه وجوه **احدها**
وهو قول القاضي المعنى انه تعالى بعد ان امرهم بدخول الباب على وجه الخضوع امرهم بان يقولوا ما يدل على التوبة وذلك لان
التوبة صفة القلب فلا يطلع الغير عليها فاذا اشتهر واحد بالذنب ثم تاب بعده لزمه ان يحكي توبته لمن شاهد منه الذنب
لان التوبة لا تتم الا به اذ الاخرس تصح توبته وان لم يوجد منه الكلام بل لاجل تعريف الغير عدوله عن الذنب الى التوبة
ولازالة التهمة عن نفسه ولذلك قال من عرف بمذهب خطا ثم تبين له الحق فانه يلزمه ان يعرف اخوانه الذين عرفوه بالخطا
عدوله عنه لتزول عنه التهمة في الثبات على الباطل وليعودوا الى موالاته بعد معاداته فلهذا السبب الزم الله تعالى
بني اسرائيل مع الخضوع الذي هو صفة القلب ان يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهي قوله حطة فالحاصل انه امر القوم
بان يدخلوا الباب على وجه الخضوع وان يذكروا بلسانهم التماس حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح
والاستغفار باللسان وهذا الوجه احسن الوجوه واقربها الى التحقيق **وثانيها** قول الاصم ان هذه اللفظة من الفاظ اهل
الكتاب اي لا نعرف معناه في العربية **وثالثها** قال صاحب الكشاف حطة فعلة من الحط كالجلسة والركبة وهي خبر مبتدا محذوف
اي مسالتنا حطة اي امرك حطة والاصل النصب اي حط عنا ذنوبنا حطة وانما رفعت لتعطي معنى الثبات كقوله فصبر جميل فكلانا
مبتلى والاصل صبرا اي اصبر صبرا وقرا ابن ابي عبلة بالنصب **ورابعها** قول ابي مسلم الاصفهاني معناه امرنا حطة
اي ان نحط في هذه القرية ونستقر فيها وزيف القاضي ذلك بان قال لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا بقوله
وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم يدل على ان غفران الخطايا كان لاجل قولهم حطة ويمكن الجواب عنه بانهم لما حطوا في تلك
القرية حتى يدخلوا سجدا مع التواضع كان الغفران متعلقا به **وخامسها** قول القفال معناه اللهم حط عنا ذنوبنا فانا
انما انحططنا لوجهك وارادة التذلل لك فحط عنا ذنوبنا فان قيل هل كان التكليف واردا بذكر هذه اللفظة بعينها
ام لا قلنا روي عن ابن عباس انهم امروا بهذه اللفظة عربية وهم ما كانوا يتكلمون بالعربية والاقرب انهم امروا بان
يقولوا قولا دالا على التوبة والندم والخضوع حتى انهم لو قالوا مكان حطة اللهم انا نستغفرك ونتوب اليك لكان المقصود
حاصلا لان المقصود من التوبة اما القلب واما اللسان اما القلب فالندم واما اللسان فذكر لفظ يدل على حصول
الندم في القلب وذلك لا يتوقف على ذكر لفظة بعينها اما قوله نغفر لكم فالكلام في المغفرة قد تقدم ثم ههنا بحثان الاول
ان قوله نغفر لكم خطاياكم ذكره الله تعالى في معرض الامتنان ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا على ما يقوله المعتزلة لما كان الامر
كذلك بل كان ذا الواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان الثاني ههنا قراءات **احدها** قرا [illegible] وابن المنادي
بالنون وكسر الفاء **وثانيها** قرا نافع بالياء وفتحها **وثالثها** قرا الباقون من اهل المدينة وصله عن المفضل بالياء وضمها

ورابعها

ورابعها قرا الحسن وقتادة بالياء وضمها وفتح الفاء قال القفال والمعنى في هذه القراءات كلها واحد لان الخطيئة اذا غفرها
الله تعالى فقد غفرت واذا غفرت فانما يغفرها الله عز وجل والفعل اذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حائل
جاز التذكير والتانيث كقوله واخذ الذين ظلموا الصيحة واخذت تلعب بنا الا لعب حطة حطة اي شي حطة اما قوله الذين ظلموا
فانما وصفهم الله تعالى بذلك اما لانهم سعوا في نقصان خيراتهم في الدنيا والدين او لانهم اضروا بانفسهم وذلك ظلم على
ما تقدم اما قوله فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء ففيه بحثان **الاول** ان في تكرير الذين ظلموا زيادة
في تقبيح امرهم وايذانا بان انزال الرجز عليهم لظلمهم **الثاني** ان الرجز هو العذاب والدليل عليه قوله تعالى ولما
وقع عليهم الرجز اي العقوبة وكذا قوله لئن كشفت عنا الرجز وذكر الزجاج ان الرجز والرجس معناهما واحد وهو
العذاب فاما قوله تعالى ويذهب عنكم رجز الشيطان فمعناه لطخه وما يدعو اليه من الكفر ثم ان تلك العقوبة اي شي
كانت لا دلالة في الاية عليه قال ابن عباس مات منهم بالفجاة اربعة وعشرون الفا في ساعة واحدة وقال ابن زيد
بعث الله تعالى عليهم الطاعون حتى مات من الغداة الى العشاء عشرون الفا ولم يبق منهم احد اما قوله كانوا يفسقون
فالفسق هو الخروج المضر يقال فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها وفي الشرع عبارة عن الخروج من طاعة الله تعالى الى معصيته
قال ابو مسلم هذا الفسق هو الظلم المذكور في قوله تعالى على الذين ظلموا وفائدة التكرار التاكيد والحق انه غير مكرر لوجهين
الاول ان الظلم قد يكون من الصغائر وقد يكون من الكبائر ولذلك وصف الله تعالى الانبياء بالظلم في قوله
ربنا ظلمنا انفسنا ولانه تعالى قال ان الشرك لظلم عظيم ولو لم يكن الظلم الا عظيما لكان ذكر العظيم تكريرا والفسق لا بد
وان يكون من الكبائر فلما وصفهم الله تعالى بالظلم اولا ووصفهم بالفسق لا بد وان يكون من الكبائر لا من الصغائر **الثاني**
يحتمل انهم استحقوا الظلم بسبب ذلك التبديل ونزل عليهم ذلك الرجز من السماء لا بسبب ذلك التبديل بل بالفسق الذي كانوا فعلوه
قبل ذلك التبديل وعلى هذا الوجه يزول التكرار **النوع الثاني من الكلام في هذه الاية** اعلم
ان الله تعالى ذكر هذه الاية في سورة الاعراف وهي قوله واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم وقولوا حطة
وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطيئاتكم سنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذي قيل لهم فارسلنا عليهم رجزا من السماء
بما كانوا يظلمون واعلم ان من الناس من احتج بقوله تعالى فبدل الذين ظلموا على ان ما ورد به التوقيف من الاذكار غير
جائز تغييره ولا تبديله الى غيره وربما احتج به اصحاب الشافعي رضي الله تعالى عنه في انه لا يجوز تحريم الصلاة بلفظ التعظيم
والتسبيح ولا يجوز القراءة بالفارسية اجاب ابو بكر الرازي عنه بانهم انما استحقوا الذم لتبديلهم القول الى قول اخر
يضاد معناه معنى الاول فلا جرم استوجبوا الذم فاما من غير اللفظ مع بقاء المعنى فلا يكون كذلك والجواب ان ظاهر قوله
فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم يتناول كل من بدل قولا بقول اخر سواء اتفق القولان في المعنى او لم يتفقا وههنا
سؤالات **السؤال الاول** قال تعالى في سورة البقرة واذ قلنا وقال في الاعراف واذ قيل لهم والجواب
ان الله تعالى صرح في اول القران ان قائل هذا القول هو الله تعالى ازالة للابهام ولانه ذكر في اول الكلام اذكروا نعمتي التي
انعمت عليكم ثم اخذ يعدد نعمه نعمة نعمة فاللائق بهذا المقام ان يقول واذ قلنا اما في سورة الاعراف فلا يبقى في قوله
واذ قيل لهم ابهام بعد تقدم التصريح به في سورة البقرة **السؤال الثاني** لم قال في البقرة واذ قلنا ادخلوا
وفي الاعراف اسكنوا الجواب ـــ الدخول مقدم على السكون ولا بد منهما فلا جرم ذكر الدخول في السورة المتقدمة
والسكون في السورة المتاخرة هذا الجواب فيه نظر فان الاعراف متقدمة النزول بمكة والبقرة مدنية وان قدمت
في المصحف **السؤال الثالث** لم قال في البقرة فكلوا بالفاء وفي الاعراف وكلوا بالواو والجواب
ههنا هو الذي ذكرناه في قوله تعالى في سورة البقرة وكلا منها رغدا وفي الاعراف فكلا **السؤال الرابع**
لم قال تعالى في البقرة نغفر لكم خطاياكم الجواب ـــ الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو للقلة
وفي سورة البقرة لما اضاف ذلك القول الى نفسه تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية لا جرم قرن به ما يليق بجوده وكرمه
وهو غفران الذنوب الكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة وفي الاعراف لما لم يضف ذلك الى نفسه بل قال واذ قيل لهم
لا جرم ذكر ذلك بجمع القلة فالحاصل انه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة وفي الاعراف
لما لم يسم فاعله لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة **السؤال الخامس** لم ذكر قوله تعالى رغدا في البقرة وحذفه
في الاعراف الجواب ـــ عن هذا السؤال كالجواب في الخطايا والخطيئات لانه لما اسند الفعل ذكر معه الانعام الاعظم
وهو ان ياكلوا رغدا وفي الاعراف لما لم يسند الفعل الى نفسه لا جرم لم يذكر الانعام الاعظم فيه **السؤال السادس**

لو ذكر في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف قدم المؤخر الجواب الواو للجمع المطلق وايضا فالمخاطبون
بقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة يحتمل ان يقال ان بعضهم كانوا مذنبين والبعض الآخر ما كانوا مذنبين فالمذنب لا بد
وان يكون اشتغاله بحط الذنب مقدما على اشتغاله بالعبادة لان التوبة عن الذنوب مقدمة على الاشتغال بالعبادات
المستقبلة لا محالة فلا جرم كان تكليف هؤلاء ان يقولوا اولا حطة ثم يدخلوا الباب سجدا واما الذي لا يكون مذنبا
فالاولى به ان يشتغل اولا بالعبادة ثم يذكر ثانيا التوبة على سبيل هضم النفس وازالة العجب في فعل تلك العبادة فهؤلاء
يجب ان يدخلوا الباب سجدا اولا ثم يقولوا حطة ثانيا فلما احتمل كون اولئك المخاطبين منقسمين الى هذين القسمين
لا جرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد منهما في سورة اخرى **السؤال السابع** لم قال تعالى وسنزيد المحسنين
في البقرة مع الواو وفي الاعراف سنزيد المحسنين من غير الواو الجواب اما في الاعراف فذكر فيه
امرين احدهما قول الحطة وهو اشارة الى التوبة وثانيها دخول الباب سجدا وهو اشارة الى العبادة ثم ذكر جزاءين
احدهما قوله عز وجل نغفر لكم خطاياكم وهو واقع في مقابلة قول الحطة والآخر قوله سنزيد المحسنين وهو واقع في مقابلة
قوله ادخلوا الباب سجدا فترك الواو يفيد توزع كل واحد من الجزاءين على كل واحد من الشرطين واما في سورة البقرة
فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء واحدا لمجموع الفعلين اعني دخول الباب وقول الحطة **السؤال الثامن**
قال تعالى في البقرة فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم وفي الاعراف فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذي
قيل لهم فما الفائدة في زيادة كلمة منهم في الاعراف الجواب سبب زيادة هذه اللفظة في سورة الاعراف
ان اول القصة ههنا مبني على التخصيص بلفظ من لانه تعالى قال ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون فذكر ان
منهم من يفعل ذلك ثم عدد صنوف انعامه عليهم واوامره لهم فلما انتهت القصة قال فبدل الذين ظلموا منهم فذكر
لفظة من في آخر القصة كما ذكرها في اول القصة فيكون آخر الكلام مطابقا لاوله فاذا له ههنا ذكر امة جائز وكلتاهما
من قوم موسى فهذا هو السبب في ذكر الكلمة في سورة الاعراف واما في سورة البقرة فانه لم يذكر في الآيات التي قبل قوله
فبدل الذين ظلموا تمييزا وتخصيصا حتى يلزم في آخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق **السؤال
التاسع** لم قال تعالى في البقرة فانزلنا عليهم رجزا وقال في الاعراف فارسلنا عليهم الجواب الانزال
يفيد حدوثه في اول الامر والارسال يفيد تسلطه عليهم واستئصالهم بالكلية وذلك انما يحدث بالآخرة
السؤال العاشر لم قال عز وجل في البقرة بما كانوا يفسقون وفي الاعراف بما كانوا يظلمون الجواب
انه تعالى لما بين في سورة البقرة كون ذلك الظلم فسقا اكتفى بلفظ الظلم في سورة الاعراف لاجل ما تقدم من البيان
في سورة البقرة والله سبحانه وتعالى اعلم **قوله تعالى** واذ استسقى موسى لقومه فقلنا
اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل اناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الارض مفسدين
قراءة العامة اثنتا عشرة بسكون الشين على التخفيف وقرأ ابو جعفر بكسر الشين وعن بعضهم بفتح الشين والوجه هو الاول
لانه اخف وعليه اكثر القراء واعلم ان هذا هو الانعام التاسع من الانعامات المعدودة على بني اسرائيل وهو جامع لنعم
الدنيا والدين اما في الدنيا فلانه تعالى ازال عنهم الحاجة الشديدة الى الماء ولولاه لهلكوا في التيه كما لولا انزال المن والسلوى
لهلكوا فقد قال تعالى وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي بل الانعام بالماء في التيه
اعظم من الانعام بالماء المعتاد لان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الماء في المفازة وقد انسدت عليه ابواب الرجاء
لكونه في مكان لا ماء فيه ولا نبات فاذا رزقه الماء من حجر ضرب بالعصا فانشق فاستقى منه علم ان هذه النعمة لا يكاد
يعدلها شيء من النعم واما كونه من نعم الدين فلانه من اظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن اصدق
ما دل على صدق موسى عليه السلام وههنا مسائل **المسألة الاولى** جمهور المفسرين على ان هذا الاستسقاء
كان في التيه لانه تعالى لما ظلل عليهم الغمام وانزل عليهم المن والسلوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا تتسخ خافوا العطش
فاعطاهم الماء من ذلك الحجر وابو مسلم حمل هذه المعجزة على امارات مسيرهم الى التيه وقال بل هو كلام مفرد بذاته ومعنى
الاستسقاء طلب السقيا من المطر على عادة الناس اذا قحطوا ويكون ما فعله الله تعالى من تفجير الحجر بالماء فوق الاجابة بالسقيا
وانزال الغيث والحق انه ليس في الآية ما يدل على ان الحجر هذا او ذاك وان كان الاقرب ان ذلك وقع في التيه ويدل عليه
وجهان احدهما ان المعتاد في البلاد الاستغناء عن طلب الماء الا في النادر الثاني ما روي انهم كانوا يحملون الحجر مع انفسهم
لانه صار معدا لذلك فكما كان المن والسلوى ينزلان عليهم في كل غداة فكذلك الماء يتفجر لهم في كل وقت وذلك لا يليق الا

بالتيه **المسألة الثانية** اختلفوا في العصا فقال الحسن كانت عصا اخذها من بعض الاشجار وقيل كانت من آس
الجنة طولها عشرة اذرع على طول موسى ولها شعبتان تتقدان في الظلمة والذي يدل عليه القرآن ان مقدارها مقدار يصح
ان يتوكأ عليها وان تنقلب حية عظيمة ولا يكون كذلك الا وله قدر من الطول والغلظ وما زاد على ذلك فلا دلالة
عليه واعلم ان السكوت عن امثال هذه المباحث واجب لانه ليس فيها نص متواتر قاطع ولا يتعلق بها عمل حتى يكتفى فيها
بالظن المستفاد من اخبار الآحاد فالاولى تركها **المسألة الثالثة** اللام في الحجر اما للعهد والاشارة
الى حجر معلوم فروي انه حجر طوري حمله معه وكان حجرا مربعا له اربعة اوجه ينبع من كل وجه ثلاثة اعين لكل سبط عين
تسيل في جدول الى ذلك السبط وكانوا ستمائة الف وسعة المعسكر اثنا عشر ميلا وقيل اهبطه آدم من الجنة فتوارثوه
حتى وقع الى شعيب فدفعه اليه مع العصا وقيل هو الحجر الذي وضع عليه ثوبه حين اغتسل اذ رموه بالادرة ففر به فقال
له جبريل يقول الله تعالى لك ارفع هذا الحجر فان فيه قدرة ولك فيه معجزة فحمله في مخلاته واما للجنس اي اضرب الشيء الذي
يقال له الحجر وعن الحسن لم يأمره ان يضرب حجرا بعينه قال وهذا اظهر في الحجة وابين في القدرة وروي انهم قالوا كيف بنا
لو افضينا الى ارض ليس فيها حجارة فحمل حجرا في مخلاته فحيثما نزلوا القاه وقيل كان يضربه بعصاه فينفجر ويضربه بها فييبس
فقالوا ان فقد موسى عصاه متنا عطشا فاوحى الله تعالى اليه لا تقرع الحجر وكلمه تطعك واختلفوا في صفة الحجر فقيل كان
من رخام وكان ذراعا في ذراع وقيل مثل رأس الانسان والمختار عندنا تفويض علمه الى الله تعالى **المسألة
الرابعة** الفاء في قوله فانفجرت متعلقة بمحذوف اي فضرب فانفجرت او فان ضربت فقد انفجرت وفي ههنا سؤالات
السؤال الاول هل يجوز ان يأمره الله تعالى بان يضرب بعصاه الحجر فينفجر من غير ضرب
حتى يستغني عن تقدير هذا الحذف الجواب لا يمتنع في القدرة ان يأمره تعالى بان يضرب بعصاه الحجر ومن قبل
ان يضرب ينفجر على قدر الحاجة لان ذلك لو قيل انه ابلغ في الاعجاز لكان اقرب لكن الصحيح انه ضرب فانفجر لانه تعالى لو امر رسوله
بشيء ثم ان الرسول لا يفعله لصار الرسول عاصيا ولانه اذا انفجر من غير ضرب صار الامر بالضرب عبثا لانه لا معنى له
ولان المروي في الاخبار ان تقديره فضرب فانفجر كما في قوله فانفلق من ان المراد فضرب فانفلق **السؤال الثاني**
انه تعالى ذكر ههنا فانفجرت وفي الاعراف فانبجست وبينهما تناقض لان الانفجار خروج الماء بكثرة والانبجاس خروجه
قليلا والجواب من ثلاثة اوجه **احدها** الفجر الشق في الاصل والانفجار الانشقاق ومنه الفاجر
لانه يشق عصا المسلمين بخروجه الى الفسق والانبجاس اسم للشق الضيق القليل فهما يختلفان اختلاف العام والخاص فلا
يتناقضان **وثانيها** لعله انبجس اولا ثم انفجر ثانيا وكذا العيون يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام خروجه
وثالثها لا يمتنع ان حاجتهم كانت تشتد الى الماء فينفجر اي يخرج الماء كثيرا ثم كانت تقل فكان الماء ينبجس قليلا
السؤال الثالث كيف يعقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير الجواب هذا السائل
اما ان يسلم وجود الفاعل المختار او ينكره فان سلم فقد زال السؤال لانه قادر على ان يخلق الجسم كيف يشاء كما خلق البحار وغيرها
وان نازع فلا فائدة له في البحث عن معنى القرآن والنظر في تفسيره وهذا هو الجواب عن كل ما يستبعدونه من المعجزات
التي حكاها الله تعالى في القرآن من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص ايضا فالفلاسفة لا يمكنهم القطع بفساد ذلك لان العناصر
الاربعة لها هيولى مشتركة عندهم وقالوا انه يصح الكون والفساد عليها وانه يصح انقلاب الهواء ماء وبالعكس وكذلك قالوا
اذا وضع في الكوز الفضي جمد فانه يجتمع على اطراف الكوز قطرات من الماء فقالوا تلك القطرات انما حصلت لان الهواء انقلب
ماء فثبت ان ذلك ممكن في الجملة والحوادث السفلية مطيعة للاتصالات الفلكية فلم يكن مستبعدا ان يحدث اتصال
فلكي يقتضي وقوع هذا الامر الغريب في هذا العالم فثبت ان الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك اما المعتزلة فانهم
لما اعتقدوا كون العبد موجدا لا جرم قلنا لهم لم لا يجوز ان يقدر العبد على خلق الجسم فذكروا في ذلك طريقين ضعيفين
جدا سنذكرهما ان شاء الله تعالى في تفسير آية السحر ونذكر وجه ضعفهما وسقوطهما واذا كان كذلك فلا يمكنهم القطع بان ذلك
من فعل الله تعالى فينسد عليهم ابواب المعجزات والنبوات واما اصحابنا فانهم لما اعتقدوا انه لا موجد الا الله تعالى لا جرم
جزموا ان المحدث لهذه الافعال الخارقة للعادات هو الله تعالى فلا جرم امكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعي على كونه
صادقا **السؤال الرابع** انقولون ان ذلك الماء كان مستكنا في الحجر فظهر او قلب الله تعالى الهواء ماء او خلق
الماء ابتداء الجواب اما الاول فباطل لان الظرف الصغير لا يحوي الجسم العظيم الا على سبيل التداخل وهو
محال اما الوجهان الاخيران فكل واحد منهما محتمل فاذا كان على الوجه الاول فقد ازال الله تعالى اليبوسة عن اجزاء الهواء وخلق الرطوبة

فيها واعلم ان الكلام في هذا الباب كالكلام فيما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الغزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده في معا
فار الماء بين اصابعه حتى استكفوا **السوال الخامس** معجزة موسى في هذا المعنى اعظم من معجزة محمد صلى الله عليه
وسلم **الجواب** كل واحد منهما معجز باهر قاهر لكن الذي لمحمد عليه الصلاة والسلام اقوى لان نبوع الماء من الحجر معهود
في الجملة اما نبوعه من الاصابع فغير معتاد البتة فكان ذلك اقوى **السوال السادس** ما الحكمة في جعل الماء اثنتي
عشرة عينا **الجواب** انه قد كان في قوم موسى كثرة والكثير من الناس اذا اشتدت بهم الحاجة الى الماء
ثم وجدوه فانه يقع بينهم تشاجر وتنازع وربما افضى ذلك الى الفتن العظيمة فاكمل الله تعالى هذه النعمة بان عين لكل سبط منهم
ماء معينا لا يختلط بغيره والعادة في الرهط الواحد ان لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين **السوال**
السابع من كم وجه يدل هذا الانفجار على الاعجاز **الجواب** من وجوه **احدها** ان نفس ظهور الماء
معجز **وثانيها** خروج الماء العظيم من الحجر الصغير **وثالثها** خروج الماء بقدر حاجتهم **ورابعها** خروج الماء عند ضرب
العصا **وخامسها** انقطاع الماء عند الاستغناء عنه فهذه الوجوه الخمسة لا يمكن تحصيلها الا بقدرة تامة
نافذة في كل الممكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات وحكمة عالية على الدهر والزمان وما ذاك الا للحق سبحانه وتعالى اما قوله
قد علم كل اناس مشربهم فنقول انما علموا ذلك لانه امر كل انسان ان لا يشرب الا من جدول معين لئلا يختلفوا عند الحاجة
الى الماء واما اضافة المشرب اليهم فلانه تعالى اباح لكل سبط من الاسباط ذلك الماء الذي ظهر من ذلك الشق الذي عليه
صار ذلك كالملك لهم فجازت اضافته اليهم اما قوله تعالى كلوا واشربوا من رزق الله ففيه حذف والمعنى فقلنا لهم او قال
موسى لهم كلوا واشربوا وانما قال كلوا لوجهين احدهما لما تقدم من ذكر المن والسلوى فكانه قال كلوا من المن والسلوى
الذي رزقتم بلا تعب ولا نصب واشربوا من هذا الماء والثاني ان الاغذية لا تكون الا بالماء فلما اعطاهم الماء فكانه تعالى اعطاهم
الماكول والمشروب واحتج المعتزلة بهذه الاية على ان الرزق هو الحلال قالوا لان اقل درجات قوله كلوا واشربوا
الاباحة فهذا يقتضي كون الرزق مباحا فلو وجد رزق حراما لكان ذلك الرزق مباحا وحراما وانه غير جائز اما قوله ولا تعثوا في الارض مفسدين فالعثي اشد
الفساد فقيل لهم لا تتمادوا في الفساد في حال فسادهم لانهم كانوا متمادين فيه والمقصود منه ما جرت العادة
بين الناس من التشاجر والتنازع في الماء عند اشتداد الحاجة اليه فكانه تعالى قال ان وقع التنازع بسبب ذلك
الماء فلا تبالغوا في التنازع والله سبحانه وتعالى اعلم **قوله تعالى** **واذ قلتم يا موسى**
لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال اتستبدلون
الذي هو ادنى بالذي هو خير اهبطوا مصرا فان لكم ما سالتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءو بغضب من الله ذلك
بانهم كانوا يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون **اعلم** ان القراءة المعروفة
يخرج لنا بضم الياء وكسر الراء تنبت بفتح التاء وضم الباء ثم اعلم ان اكثر الظاهريين من المفسرين زعموا ان ذلك السوال
كان معصية وعندنا انه ليس الامر كذلك والدليل عليه ان قوله كلوا واشربوا من قبل هذه الاية عند انزال المن والسلوى
ليس بايجاب بل هو اباحة واذا كان كذلك لم يكن قولهم لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك معصية لان من ابيح له ضرب
من الطعام يحسن منه ان يسال غير ذلك اما بنفسه او على لسان الرسول فلما كان عندهم انهم اذا سالوا موسى ان يسال
ذلك عن ربه كان الدعاء اقرب الى الاجابة جاز لهم ذلك ولم يكن فيه معصية واعلم ان سوال النوع الاخر من الطعام يحتمل
ان يكون لاغراض **الاول** انهم لما تناولوا ذلك النوع الواحد اربعين سنة فاشتهوا غيره **الثاني** لعلهم في اصل
الخلقة ما تعودوا ذلك النوع انما تعودوا سائر الانواع ورغبة الانسان فيما اعتاده في اصل التربية وان كان خسيسا فوق
رغبته فيما لم يعتده وان كان شريفا **الثالث** لعلهم ملوا من البقاء في التيه فسالوا هذه الاطعمة التي لا توجد الا
في البلاد وغرضهم الوصول الى البلاد لا نفس تلك الاطعمة **الرابع** ان المواظبة على الطعام الواحد سبب لنقصان الشهوة
وضعف الهضم وقلة الرغبة والاستكثار من الانواع يعين على تقوية الشهوة وكثرة الالتذاذ فثبت ان تبديل النوع بالنوع يصلح ان يكون
مقصود العقلاء وثبت انه ليس في القران ما يدل على انهم كانوا ممنوعين عنه وثبت بهذا القدر انه لا يجوز ان يكون معصية ومما يؤكد
ذلك ان قوله اهبطوا مصرا فان لكم ما سالتم كالاجابة لما طلبوا ولو كانوا عاصين في ذلك السوال لكانت الاجابة اليه معصية
وهو غير جائز على الانبياء لا يقال انهم انما ابوا شيئا اختاره الله تعالى لهم فاعطاهم عاجل ما سالوه كما قال ومن كان يريد حرث
الدنيا نؤته منها لانا نقول هذا خلاف الظاهر واحتجوا على ان ذلك السوال كان معصية بوجوه **الاول** ان قولهم لن
نصبر على طعام واحد دلالة على انهم كرهوا انزال المن والسلوى وتلك الكراهة معصية **الثاني** ان قول موسى عليه السلم

وصف لما سالوه بانه ادنى مما كانوا عليه اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير استفهام على سبيل الانكار وذلك يدل على كونه معصية
الثالث ان موسى عليه السلام وصف ما سالوه بانه ادنى وما كانوا عليه بانه خير وذلك يدل على ما قلناه
والجواب عن الاول انه ليس تحت قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على انهم ما كانوا راضين به فقط بل اشتهوا شيئا اخر ولان
قولهم لن نصبر اشارة الى المستقبل لان كلمة لن للنفي في المستقبل فلا يدل على انهم سخطوا الواقع وعن الثاني ان الاستفهام على سبيل
الانكار قد يكون لما فيه من تفويت الانفع في الاخرة وعن الثالث قريب من ذلك فان الشيء قد يوصف بانه خير من حيث كان الانتفاع
به حاضرا متيقنا من حيث انه يحصل عفوا بلا كد وكما يقال ذلك في الحاضر فقد يقال في الغائب المشكوك فيه انه ادنى من حيث لا يتيقن
ومن حيث لا يوصل اليه الا بالكد فلا يمتنع ان يكون مراده بقوله اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير هذا المعنى او بعضه فثبت
بما ذكرنا ان ذلك السوال ما كان معصية بل كان سوالا مباحا واذا كان كذلك فقوله وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءو بغضب
من الله لا يجوز ان يكون لما تقدم بل لما ذكره الله تعالى وهو قوله ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير الحق
فبين تعالى انه انما ضرب الذلة والمسكنة عليهم وجعلهم محل الغضب والعقاب من حيث كانوا يكفرون لا لانهم سالوا ذلك
المسالة الثانية قوله تعالى لن نصبر على طعام واحد ليس المراد انه واحد في النوع بل انه واحد في النهج وهو
كما يقال ان طعام فلان على مائدته طعام واحد اذا كان لا يتغير عن نهجه **المسالة الثالثة** القراءة المعروفة
وقثائها بكسر القاف وقرا الاعمش وطلحة بضم القاف وقراءة المعروفة وفومها بالفاء وعن علقمة عن ابن مسعود وثومها وهي قراءة
ابن عباس قالوا وهذا اوفق لذكر البصل واختلفوا في الفوم فعن ابن عباس انه الحنطة وعنه ايضا ان الفوم هو الخبز وهو المروي
عن مجاهد وعطا وابن زيد وحكي عن بعض العرب فوموا لنا اي اخبزوا لنا وقيل هو الثوم وهو مروي ايضا عن ابن عباس
ومجاهد واختيار الكسائي واحتجوا عليه بوجوه **الاول** انه في حرف عبد الله بن مسعود وثومها **والثاني**
ان المراد لو كان هو الحنطة لما جاز ان يقال اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير لان الحنطة اشرف الاطعمة **والثالث** ان الثوم اوفق للعدس والبصل من الحنطة **المسالة**
الرابعة القراءة المعروفة اتستبدلون وفي حرف ابي بن كعب اتبدلون ادنى باسكان الباء الذي هو ادنى بالهمزة
من الدناءة واختلفوا في المراد بالادنى وضبط القول فيه ان المراد اما ان يكون كونه ادنى في المصلحة في الدين او في المنفعة
في الدنيا الاول غير مراد لان الذي كانوا عليه لو كان انفع في باب الدين من الذي طلبوه لما جاز ان يجيبهم اليه لكنه قد
اجابهم اليه بقوله اهبطوا مصرا فان لكم ما سالتم فبقي ان يكون المراد منه المنفعة في الدنيا ثم لا يجوز ان يكون المراد هذا
النوع الذي هم عليه افضل من الذي يطلبونه لما بينا ان الطعام الذي يكون الذ الاطعمة عند قوم قد يكون اخسها عند اخرين
بل المراد ما بينا ان هذا المن والسلوى متيقن الحصول وما يطلبونه مشكوك الحصول والمتيقن خير من المشكوك
او لان هذا يحصل من غير كد ولا تعب وذلك لا يحصل الا مع الكد والتعب فيكون الاول اولى فان قيل كان لهم ان يقولوا هذا
الذي يحصل عفوا صفوا لما كرهناه بطباعنا قلنا هب انه وقع التعارض من هذه الجهة لكنه وقع الترجيح بما ان الحاضر
المتيقن راجح على الغائب المشكوك **المسالة الخامسة** القراءة المعروفة اهبطوا بكسر الباء وقرئ بضم الباء
القراءة المشهورة مصرا بالتنوين وانما صرفه مع اجتماع السببين فيه وهما التعريف والتانيث لسكون وسطه كقوله
نوحا ولوطا وفيهما العجمة والتعريف انه اريد به البلد فما فيه الا سبب واحد وفي مصحف عبد الله وقراءة الاعمش اهبطوا
مصر بغير تنوين كقوله ادخلوا مصر واختلف المفسرون في قوله اهبطوا مصرا فروي عن ابن مسعود وابي بن مسعود
ترك التنوين وقال الحسن الالف في مصرا زيادة من الكاتب فحينئذ يكون معرفة فيجب ان يحمل على ما هو المختص بهذا الاسم
وهو البلد الذي كان فيه فرعون وقد اختلفوا فمنهم من قال المراد البلد الذي كان فيه فرعون ودخول التنوين فيه كدخوله في نوح
ولوط وقال اخرون المراد الامر بدخول بلد اي بلد كان كانه قيل ادخلوا بلدا اي بلد كان لتجدوا فيه هذه الاشياء وبالجملة
فالمفسرون قد اختلفوا في ان المراد من مصر هو البلد الذي كانوا فيه اولا او بلد اخر فقال كثير من المفسرين لا يجوز ان يكون
هو البلد الذي كانوا فيه مع فرعون واحتجوا بقوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم
والاستدلال بهذه الاية من اربعة اوجه **الاول** ان قوله ادخلوا الارض المقدسة التي ايجاب لدخول تلك الارض وذلك
يقتضي المنع من دخول ارض اخرى **والثاني** ان قوله كتب الله لكم يقتضي دوام كونهم فيه **والثالث** ان قوله
ولا ترتدوا على ادباركم صريح في المنع من الرجوع عن بيت المقدس **والرابع** انه تعالى بعد ان امرهم بدخول الارض المقدسة قال
فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فاذا انعدم هذا الامر ثم بين تعالى انهم ممنوعون من دخولها هذه المدة
متحدة زوال العذر يوجب ان يلزمهم دخولها واذا كان كذلك لم يجز ان يكون المراد من مصر سواها فان قيل هذه الوجوه ضعيفة

اما الاول فلان قوله ادخلوا الارض المقدسة التي امر والامر للندب فلعلهم ندبوا الى دخول الارض المقدسة مع انهم ما منعوا من
دخول مصر واما الثاني وهو قوله كتب الله لكم فذلك يدل على دوام تلك الندبية واما الثالث وهو قوله ولا ترتدوا على
ادباركم فلا نسلم ان معناه ولا ترجعوا الى مصر لم فيه وجهان احدهما الاول المراد لا تعصوا فيما امرتم به اذ العرب
تقول لمن عصى فيما يؤمر به ارتد على عقبه والمراد من هذا العصيان انه متى كان يكون دخول الارض المقدسة اولى الثاني
ان نخصص هذا النهي بوقت معين فقط قلنا ثبت في اصول الفقه ان ظاهر الامر للوجوب وبتقدير تسليمنا اياه على هذا
الاصل وانه ايضا يجب انه للندب ولكن الاذن في تركه يكون اذنا في ترك الندب وذلك لا يليق بالانبياء قوله لا نسلم
ان المراد من قوله ولا ترتدوا ولا ترجعوا قلنا الدليل عليه انه امر بدخول الارض المقدسة ثم قال بعده ولا ترتدوا على
ادباركم فيتبادر الى الفهم ان النهي الى ما تعلق به ذلك الامر قوله نخصص ذلك النهي بوقت معين قلنا التخصيص
خلاف الظاهر اما ابو مسلم الاصفهاني فانه جوز ان يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه بوجهين الاول
انا ان قرانا اهبطوا مصر بغير تنوين كان لا محالة علما لبلد معين وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى هذه البلدة
المعينة فوجب حمل اللفظ عليه ولان اللفظ اذا دار بين كونه علما وبين كونه صفة فحمله على العلم اولى من حمله على الصفة مثل
خالد وحارث فانهما لما جاءا علمين وصفتين كان حملهما على العلمية اولى واما ان قراناه بالتنوين فاما ان نجعله مع ذلك
اسم علم ونقول انه انما دخل التنوين فيه لسكون وسطه كما في نوح ولوط فيكون التقريب ايضا ما تقدم بعينه واما ان جعلناه
اسم الجنس فقوله اهبطوا مصرا يقتضي التخيير كما اذا قال اعتق رقبة فانه يقتضي التخيير بين جميع رقاب الدنيا الوجه الثاني
ان الله تعالى اورث بني اسرائيل ارض مصر واذا كانت موروثة لهم امتنع ان يحرم عليهم دخولها بيان انها موروثة قوله تعالى
فاخرجناهم من جنات وعيون وزروع ومقام كريم الى قوله كذلك واورثناها بني اسرائيل ولما ثبت انها موروثة لهم وجب
ان لا يكونوا ممنوعين من دخولها لان الارث يفيد الملك والملك مطلق للتصرف فان قيل الرجل قد يكون مالكا للدار وان
كان ممنوعا من دخولها بوجه آخر كمن اوجب على نفسه اعتكاف ايام في المسجد فان داره وان كانت مملوكة له لكنه يحرم عليه
دخولها قلنا لا يجوز ان يقال ان الله تعالى اورثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف فيها ثم انه تعالى حرم عليهم دخولها من حيث اوجب عليهم
ان يسكنوا الارض المقدسة بقوله ادخلوا الارض المقدسة قلنا الاصل ان الملك مطلق للتصرف والمنع من التصرف خلاف
الدليل اجاب الفريق الاول عن هاتين الحجتين اللتين ذكرهما ابو مسلم فقالوا اما الوجه الاول فالجواب عنه انما نتمسك
بالقراءة المشهورة وهي التي فيها التنوين قوله هذه القراءة تقتضي التخيير قلنا نعم لكن نخصص العموم في حق هذه البلدة المعينة
بما ذكرناه من الدليل فاما الوجه الثاني فالجواب انا لا ننازع في ان الملك مطلق للتصرف لكن قد يترك هذا الاصل لعارض
كالمرهون والمستاجر فنحن تركنا هذا الاصل لما قدمناه من الدلالة اما قوله تعالى وضربت عليهم الذلة فالمعنى جعلت
الذلة محيطة بهم مشتملة عليهم فهم فيها كمن يكون في القبة المضروبة او الصقت بهم حتى لزمتهم ضربة لازب
كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه والاقرب في الذلة ان يكون المراد منها ما يجري مجرى الاستحقاق من قوله تعالى في
من يحارب ويفسد ذلك لهم خزي في الدنيا واما من يقول المراد به الجزية خاصة على ما قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم
صاغرون فقوله بعيد لان الجزية ما كانت مضروبة عليهم من اول الامر اما قوله والمسكنة فالمراد منه الفقر
والفاقة وتشديد المحنة فهذا الجنس يجوز ان يكون كالعقوبة ومن العلماء من عد هذا من باب المعجزات لانه عليه الصلاة
والسلام اخبر عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الامر كذلك فكان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا اما قوله
وباؤوا فيه وجوه **احدها** البوء الرجوع فقوله باؤوا اي رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال باء الا بشر
وثانيها البوء التسوية فقوله باؤوا اي استوى عليهم غضب الله **وثالثها** قال الزجاج باؤوا اي احتملوا
ومنه قوله اني اريد ان تبوء باثمي واثمك اي تحتمل الاثمين جميعا واما غضب الله فهو ارادة الانتقام
اما قوله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله فهو علة لما تقدم ذكره من ضرب الذلة والمسكنة عليهم والحاق الغضب
بهم قالت المعتزلة لو كان الكفر حصل فيهم بخلق الله تعالى كما حصلت الذلة والمسكنة فيهم بخلقه لما كان جعل احدهما
جزاء للثاني اولى من العكس وجوابه المعارضة بالعلم والداعي واما حقيقة الكفر فقد تقدم القول فيه اما قوله
ويقتلون النبيين بغير الحق فالمعنى انهم يستحقون ما تقدم لاجل هذه الافعال ايضا وفيه سؤالات **السؤال**
الاول قوله يكفرون دخل تحته قتل الانبياء فلما اعاد ذكره مرة اخرى **الجواب** المذكور ههنا هو الكفر
بآيات الله وذلك هو الجهل والجحد بآياته فلا يدخل تحته قتل الانبياء **السؤال الثاني** لم قال بغير الحق وقتل الانبياء

لا يكون الا على هذا الوجه **الجواب** من وجوه **احدها** ان الاتيان بالباطل قد يكون حقا لان الآتي به اعتقده حقا لشبهة
وقعت في قلبه وقد يأتي به مع علمه بكونه باطلا ولا شك ان الثاني اقبح فقوله ويقتلون النبيين بغير الحق اي انهم قتلوهم
من غير ان كان ذلك القتل حقا في اعتقادهم وخيالهم بل كانوا عالمين بقبحه وانهم مع ذلك فعلوه **وثانيها**
ان هذا التكرير لاجل التاكيد كقوله ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به ويستحيل ان يكون لمدعي الاله الثاني
برهان **وثالثها** ان الله تعالى لو ذمهم على مجرد القتل لقالوا اليس ان الله تعالى يقتلهم ولكن الله تعالى قال
القتل الصادر من الله عز وجل قتل بحق ومن غير الله تعالى قتل بغير حق واما قوله ذلك بما عصوا فهو تاكيد بتكرير
الشيء بغير اللفظ الاول وهو بمنزلة ان يقول الرجل لعبده وقد احتمل منه ذنوبا سلفت منه فعاقبه عند آخرها
هذا بما عصيتني وخالفت امري هذا بما تجرات علي واغتررت بحلمي هذا بكذا فيعد عليه ذنوبه بالفاظ مختلفة
تبكيتا اما قوله وكانوا يعتدون فالمراد منه الظلم او تجاوز الحق الى الباطل واعلم انه تعالى لما ذكر انزال العقوبة
بهم بين علة ذلك فبدا اولا بما فعلوه في حق الله تعالى وهو جهلهم وجحدهم لنعمه ثم ثناه بما يتلوه في العظم وهو قتل
الانبياء ثم ثلثه بما يكون منهم من المعاصي التي تخصهم ثم ربع ذلك بما يكون منهم من المعاصي المتعدية الى الغير مثل الاعتداء
والظلم وذلك في نهاية حسن الترتيب فان قيل قال ههنا ويقتلون النبيين بغير الحق ذكر الحق بالالف واللام معرفة
وقال في آل عمران ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون الانبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ليسوا سواء
فما الفرق الجواب الحق المعلوم فيما بين المسلمين الذي يوجب القتل قوله عليه الصلاة والسلام لا يحل
دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق فالحق المذكور بحرف التعريف
اشارة الى هذا واما الحق المنكر فالمراد تاكيد العموم اي لم يكن هناك حق لا هذا الذي يعرفه المسلمون ولا غيره البتة
والله سبحانه وتعالى اعلم **قوله تعالى** ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى
والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون
اعلم ان القراءة المشهورة هادوا بضم الدال وعن الضحاك ومجاهد بفتح الدال واسكان الواو والقراءة المعروفة الصابئين
والصابئون بالهمزة فيهما حيث كانا وعن نافع وشيبة والزهري والصابين بياء ساكنة من غير همزة والصابون بواو مضمومة
وحذف الهمزة وعن العمري يجعل الهمزة فيهما وعن ابي جعفر بياءين كالصبيين فيهما بدل الهمزة فاما ترك الهمزة فيحتمل وجهين احدهما
ان يكون من صبا يصبو اذا مال الى شيء احبه والآخر قلب الهمزة فيقول الصابين والصابون والاختيار الهمزة لانه قراءة
الاكثر والى معنى التفسير اقرب لان اهل العلم قالوا هو الخارج من دين الى دين واعلم ان عادة الله تعالى اذا ذكر وعدا او وعيدا
عقبه بما يضاده ليكون الكلام تاما فههنا لما ذكر حكم الكفرة من اهل الكتاب وما حل بهم من العقوبة اخبر بما للمؤمنين من
الاجر العظيم والثواب الكريم دالا على انه سبحانه يجازي المحسن باحسانه والمسيء باساءته كما قال تعالى ليجزي الذين اساؤوا بما عملوا
ويجزي الذين احسنوا بالحسنى فقال ان الذين آمنوا واختلف المفسرون في المراد منه وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى في آخر
الآية من آمن بالله واليوم الآخر فان ذلك يقتضي ان يكون المراد من الايمان في قوله من آمن بالله ونظيره في الاشكال ذكروا وجوها
احدها وهو قول ابن عباس المراد الذين آمنوا قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم بعيسى عليه السلام مع البراءة عن اباطيل
اليهود مثل قس بن ساعدة وبحيرا الراهب وحبيب النجار وزيد بن عمرو بن نفيل وسلمان الفارسي وابي ذر الغفاري ووفد
النجاشي فكانه تعالى قال ان الذين آمنوا قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام والذين كانوا على الدين الباطل الذي لليهود والذين
كانوا على الدين الباطل الذي للنصارى كل من آمن منهم بعد مبعث محمد صلى الله عليه وسلم بالله واليوم الآخر وبمحمد فلهم اجرهم عند
ربهم **وثانيها** انه تعالى ذكر في اول هذه السورة طريقة المنافقين ثم طريقة اليهود فالمراد من قوله ان الذين آمنوا هم
الذين يؤمنون باللسان دون القلب وهم المنافقون فذكر المنافقين ثم اليهود والنصارى والصابئين فكانه تعالى قال
هؤلاء المبطلون كل من آمن منهم بالايمان الحقيقي صار من المؤمنين عند الله تعالى وهو قول سفيان الثوري **وثالثها**
المراد من قوله ان الذين آمنوا هم المؤمنون بمحمد صلى الله عليه وسلم في الحقيقة وهو عائد الى الماضي ثم قوله من آمن بالله يقتضي
المستقبل وهو قول المتكلمين اما قوله والذين هادوا فقد اختلفوا في اشتقاقه على وجوه **احدها** انما سموا به حين
تابوا من عبادة العجل وقالوا انا هدنا اليك اي تبنا ورجعنا عن ابن عباس **وثانيها** سموا به لانهم نسبوا الى يهودا
اكبر ولد يعقوب وانما قالت العرب بالدال المعجمة للتعريف فان العرب اذا نقلوا اسما من العجمية الى لغتهم غيروا بعض حروفها
وثالثها قال ابو عمرو بن العلاء سموا بذلك لانهم يتهودون اي يتحركون عند قراءة التوراة واما النصارى ففي اشتقاقه

هذا الاسم وجوها **احدها** ان القرية التي كان ينزلها عيسى عليه السلام تسمى ناصرة فنسبوا اليها وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جريج **وثانيها** لتناصرهم فيما بينهم اي لنصرة بعضهم بعضا **وثالثها** لان عيسى عليه السلام قال للحواريين من انصاري الى الله قال صاحب الكشاف النصارى جمع نصران يقال رجل نصران وامراة نصرانة والياء في النصراني للمبالغة كالتي في احمري لانهم نصروا المسيح اما قوله الصابئين فهو من صبا اذا خرج من دينه الى دين اخر ولذلك كانت العرب يسمون به النبي عليه الصلاة والسلام لما اظهر دينا خلاف اديانهم وصبات النجوم اذا خرجت من مطالعها وصبا نابه اذا خرج نابه وللمفسرين في تفسير مذهبهم اقوال **احدها** قال مجاهد والحسن هم طائفة بين المجوس واليهود لا توكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم **وثانيها** قال قتادة هم قوم يعبدون الملائكة ويصلون الى الشمس كل يوم خمس صلوات الاديان خمسة منها للشيطان اربعة وواحد للرحمن الصابئون يعبدون الملائكة والمجوس يعبدون النار والذين اشركوا يعبدون الاوثان واليهود والنصارى **وثالثها** وهو الاقرب انهم قوم يعبدون الكواكب ثم لهم قولان الاول ان خالق العالم هو الله سبحانه الا انه تعالى امر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة للصلاة والدعا والتعظيم والثاني ان الله سبحانه خلق الافلاك والكواكب ثم ان الكواكب هي المدبرة لما في هذا العالم من الخير والشر والصحة والمرض فيجب على البشر تعظيمها لانها هي الالهة المدبرة لهذا العالم ثم انها تعبد الله سبحانه وهذا المذهب هو قول السدانيين الذين جاءهم ابرهيم عليه السلام رادا عليهم ومبطلا لقولهم ثم انه سبحانه بين في هذه الفرق الاربع انهم اذا امنوا بالله فلهم الثواب والاجر ليعرف ان جميع ارباب الضلال اذا رجعوا عن ضلالهم وامنوا بالدين الحق فان الله سبحانه يقبل ايمانهم وطاعتهم ولا يردهم عن حضرته البتة واعلم انه قد دخل في الايمان بالله تعالى الايمان بما اوجبه اعني الايمان برسله ودخل في الايمان الايمان باليوم الاخر جميع احكام الاخرة فهذان القولان قد جمعا في حال التكليف وفي حال الاخرة من ثواب وعقاب واما قوله عند ربهم فليس المراد العندية المكانية فان ذلك محال في حق الله تعالى ولا الحفظ كالودائع بل المراد ان اجرهم متيقن جار مجرى الحاصل عندهم اما قوله فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقيل اراد زوال الخوف والحزن عنهم في الدنيا ومنهم من قال في الاخرة في حال الثواب فهذا اصح لان قوله ولا خوف عام في النفي وكذلك ولا هم يحزنون وهذه الصفة لا تحصل في الدنيا وخصوصا في المكلفين لانهم في كل وقت لا ينفكون من خوف وحزن اما في اسباب الدنيا واما في امور الاخرة فكانه سبحانه وعدهم في الاخرة بالاجر ثم بين من صفة ذلك الاجر انه يكون خاليا عن الخوف والحزن وذلك يوجب ان يكون نعيمهم دايما لانهم لو جوزوا كونه منقطعا لاعتراهم الخوف العظيم فان قال قائل ان الله تعالى ذكر هذه الاية في سورة المائدة هكذا ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفي سورة الحج ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين اشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيمة ان الله على كل شي شهيد فهل في اختلاف هذه الايات بتقديم الصنف وتاخيرهم ورفع الصابئين في اية ونصبها في اخرى فائدة تقتضي ذلك والجواب لما كان المتكلم احكم الحاكمين فلا بد لهذه التغييرات من حكم وفوائد فان ادركنا تلك الحكم فقد فزنا بالكمال وان عجزنا احلنا بالقصور على عقولنا لا على كلام الحكيم والله تعالى اعلم

قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما اتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين

اعلم ان هذا هو الانعام العاشر وذلك لانه تعالى انما اخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك من الانعام عليهم اما قوله واذ اخذنا ميثاقكم ففيه بحثان الاول اعلم ان الميثاق انما يكون بفعل الامور التي توجب الانقياد والطاعة والمفسرون ذكروا في تفسير الميثاق وجوها **احدها** ما اودع الله تعالى العقول من الدلائل الدالة على وجود الصانع وحكمته والدلائل الدالة على صدق انبيائه ورسله من المواثيق اقوى المواثيق والعهود لانها لا تحتمل الخلف والكذب والتبديل بوجه البتة وهو قول الاصم **وثانيها** ما روي عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم ان موسى لما رجع من عند ربه بالالواح قال لهم ان فيها كتاب الله فقالوا لن ناخذ بقولك حتى نرى الله جهرة فيقول هذا كتابي فخذوه فاخذتهم الصاعقة فماتوا ثم احياهم ثم قال لهم بعد ذلك خذوا كتاب الله فابوا فرفع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا الكتاب والا طرحناه عليكم فاخذوه فرفع الطور هو الميثاق وذلك لان رفع الطور اية باهرة عجيبة تبهر العقول وترد المكذب الى التصديق والشاك الى اليقين فلما راوا ذلك وعرفوا انه من قبله تعالى علما لموسى عليه السلام مضافا لسائر الايات اقروا له بالصدق واجابه واظهروا

التوبة واعطوا العهد والميثاق ان لا يعودوا الى ما كان منهم من عبادة العجل وان يقوموا بالتوراة فكان هذا عهدا موثقا جعلوه لله تعالى على انفسهم وهذا هو اختيار ابي مسلم **وثالثها** ان لله تعالى ميثاقين فالاول حين اخرجهم من صلب ادم واشهدهم على انفسهم والثاني انه الزم الناس متابعة الانبياء والمراد ههنا هو هذا العهد هذا قول ابن عباس وهو ضعيف الثاني قال القفال انما قال ميثاقكم ولم يقل مواثيقكم لوجهين احدهما اراد به الدلالة على ان كل واحد منهم قد اخذ ذلك كما قال ثم يخرجكم طفلا اي كل واحد منكم والثاني انه كان شيا واحدا اخذ من كل واحد منهم كما اخذ على غيره فلا جرم كان كله ميثاقا واحدا ولو قال مواثيقكم لاشتبه ان يكون هناك مواثيق اخذت عليهم لا ميثاق واحد اما قوله ورفعنا فوقكم الطور فنظيره قوله واذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة ففيه ابحاث **الاول** الواو في قوله ورفعنا واو عطف على تفسير ابن عباس والمعنى ان اخذ الميثاق كان متقدما فلما نقضوه بالامتناع من قبول الكتاب رفع عليهم الجبل واما على تفسير ابي مسلم فليست واو عطف ولكنها واو الحال كما يقال فعلت كذا والزمان زمانه فكانه قال واذ اخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم **الثاني** قيل ان الطور كل جبل **قال العجاج** •

• داني جناحيه من الطور فمر • تقضي البازي اذا البازي كسر •

اما الخليل فقال في كتابه ان الطور اسم جبل معلوم وهذا هو الاقرب لان لام التعريف فيه تقتضي حمله الى جبل معهود عرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعهود هو الجبل الذي وقعت المناجاة فيه وقد يجوز ان يقلعه الله تعالى الى حيث هم فجعله فوقهم وان كان بعيدا منهم لان القادر على ان يسكن الجبل في الهوى قادر ايضا على ان يقلعه وينقله اليهم من المكان البعيد وقال ابن عباس امر تعالى جبلا من جبال فلسطين فانقلع من اصله حتى قام فوقهم كالظلة وكان المعسكر فرسخا في فرسخ فاوحى الله تعالى اليهم ان اقبلوا التوراة والا رميت الجبل عليكم فلما راوا ان لا مهرب قبلوا التوراة بما فيها وسجدوا للفزع سجودا يلاحظون الجبل فلذلك تسجد اليهود على انصاف وجوههم **الثالث** من الملاحدة من انكر امكان وقوف الثقيل في الهوا بلا عماد واما الارض فقالوا انما وقفت لانها بطبعها طالبة للمركز فلا جرم وقفت في المركز ودليلنا على فساد قولهم انه سبحانه قادر على الممكنات ووقوف الثقيل في الهوى من الممكنات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا عليه وتمام تقريره ما بين المقدمتين معلوم في كتب الاصول **الرابع** قال بعضهم اظلال الجبل غير جائز لان ذلك لو وقع لكان ذلك يجري مجرى الالجا الى الايمان وهو ينافي التكليف اجاب القاضي بانه لا يلجئ لان الاكثر ما فيه خوف السقوط عليهم فاذا استمر في حاله مدة وقد شاهدوا السموات مرفوعة بلا عماد جاز ههنا ان يزول عنهم الخوف فيزول الالجا ويبقى التكليف اما قوله خذوا ما اتيناكم بقوة اي بجد وعزيمة كاملة وعدول عن التغافل والتكاسل قال الجبائي هذا يدل على الاستطاعة قبل الفعل لانه لا يجوز ان يقال خذ هذا بقوة الا والقوة حاصلة كما لا يقال اكتب بالقلم ولا قلم واجاب الاصحاب المراد خذوا ما اتيناكم بجد وعزيمة وعندنا العزيمة قد تكون متقدمة على الفعل اما قوله واذكروا ما فيه اي احفظوا ما في الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا عنه فان قيل هلا حملتموه على نفس الذكر قلنا الذكر الذي هو ضد النسيان من فعل الله تعالى فكيف يجوز الامر به فاما اذا حملناه على المدارسة فلا اشكال اما قوله لعلكم تتقون اي لكي تتقوا واحتج الجبائي بذلك على انه تعالى اراد فعل الطاعة من الكل جوابه ما تقدم واعلم ان المفهوم من قوله واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور وقلنا خذوا ما اتيناكم بقوة وانهم فعلوا ذلك والا لم يكن ذلك اخذا للميثاق والاصح ان قوله من بعد ذلك ثم توليتم من بعد ذلك اي ثم اعرضتم عن الميثاق والوفا به قال القفال قد نعلم في الجملة انهم بعد قبول التوراة ورفع الطور تولوا عن التوراة بامور كثيرة فحرفوا التوراة وتركوا العمل به وقتلوا الانبيا وكفروا به وعصوا امره ولعل فيها ما اختص به بعضهم دون بعض ومنها ما عمله اوائلهم ومنها ما فعله متاخروهم ولم يزالوا في التيه مع مشاهدتهم الاعاجيب ليلا ونهارا يخالفون موسى ويعترضون عليه ويلقونه بكل اذى ويجاهرون بالمعاصي في عسكرهم وذلك حتى لقد خسف ببعضهم واحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وكل هذا مذكور في تراجم التوراة التي يقرون بها ثم فعل متاخروهم ما لا خفاء به حتى عوقبوا بتخريب بيت المقدس وكفروا بالمسيح وهموا بقتله والقران وان لم يكن فيه بيان ما تولوا به عن التوراة فالجملة معروفة وذلك بالاخبار من الله تعالى عن عناد اسلافهم وعن غير بعيد انكارهم ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من الكتاب وجحودهم صفته وحاله في كتابهم وغيرهم مما ذكروا والله تعالى اعلم اما قوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين ففيه بحثان الاول ذكر القفال في تفسيره وجهين الاول لولا ما تفضل الله به عليكم من امهالكم وتاخير العذاب عنكم لكنتم من الخاسرين

اي من الهالكين الذين باعوا انفسهم بنار جهنم فدل هذا القول على انهم انما خرجوا عن هذا الخسران لان الله تعالى تفضل عليهم بالامهال الثاني ان يكون الخبر قد انتهى عند قوله ثم توليتم من بعد ذلك ثم قيل فلولا فضل الله عليكم ورحمته رجوعا بالكلام الى اوله اي لولا لطف الله تعالى بكم برفع الجبل فوقكم لدمتم على ردكم الكتاب ولكنه تفضل عليكم ورحمكم فلطف بكم بذلك حتى تبتم البحث الثاني لقائل ان يقول كلمة لولا تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره فهذا يقتضي ان انتفاء الخسران من لوازم حصول فضل الله تعالى فحيث حصل الخسران وجب ان لا يحصل هناك لطف الله تعالى وهذا يقتضي ان بالكافر شيئا من الالطاف الدينية وذلك خلاف قول المعتزلة اجاب الكعبي بانه تعالى سوى بين الكل في الفضل لكن بعضهم انتفع دون بعض فصح ان يقال الرجل وقد سوى بين اولاده في العطية لولا اباك فضلك لكنت فقيرا وهذا الجواب ضعيف لان اهل اللغة نصوا على ان لولا تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره وبعد ثبوت هذه المقدمة فكلام الكعبي ساقط جدا والله سبحانه وتعالى اعلم

قوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين

اعلم انه تعالى لما عدد وجوه انعامه عليهم اولا ختم ذلك بشرح بعض ما وجه اليهم من التشديدات وهذا هو النوع الاول وفيه مسائل

المسألة الاولى روي عن ابن عباس ان هؤلاء القوم كانوا في زمان داود عليه السلام بايلة على ساحل البحر بين المدينة والشام وهو مكان من البحر يجتمع اليه الحيتان من كل ارض في شهر من السنة حتى لا يرى الماء لكثرتها وفي غير ذلك الشهر في كل سبت خاصة وهي القرية المذكورة في قوله واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت فحفروا حياضا عند البحر وشرعوا اليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الاحد فذلك الحبس في الحياض هو اعتداؤهم ثم انهم اخذوا السمك واستغنوا بذلك وهم خائفون من العقوبة فلما طال العهد استسن الابناء بسنة الاباء واتخذوا الاموال فمشى اليهم طوائف من اهل المدينة الذين كرهوا الصيد في السبت ونهوهم فلم ينتهوا وقالوا نحن في هذا العمل منذ زمان فما زادنا الله تعالى به الا خيرا فقيل لهم لا تغتروا فربما نزل بكم العذاب والهلاك فاصبح القوم وهم قردة خاسئين فمكثوا كذلك ثلاثة ايام ثم هلكوا

المسألة الثانية المقصود من ذكر هذه القصة امران الاول اظهار معجزة محمد صلى الله عليه وسلم فان قوله ولقد علمتم كالخطاب لليهود الذين كانوا في زمن محمد عليه الصلاة والسلام فلما اخبرهم محمد صلى الله عليه وسلم عن هذه الواقعة مع انه كان اميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط القوم دل ذلك على انه عليه الصلاة والسلام انما عرفه من الوحي الثاني انه تعالى اخبرهم بما عامل به اصحاب السبت فكانه يقول لهم اما تخافون ان ينزل عليكم بسبب تمردكم ما نزل عليهم من العذاب فلا تغتروا بالامهال الممدود لكم ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها والله تعالى اعلم

المسألة الثالثة الكلام فيه حذف كانه قال ولقد علمتم اعتداء من اعتدى منكم في السبت لكي يكون المذكور من العقوبة جزاء لذلك ولفظ الاعتداء يدل على ان الذي فعلوه في السبت كان محرما عليهم وتفصيل ذلك غير مذكور في هذه الاية لكنه مذكور في قوله تعالى واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر ثم يحتمل ان يقال انهم تعدوا في ذلك الاصطياد فقط وان يقال انهم انما تعدوا بالاصطياد ومع انهم استحلوا ذلك الاصطياد

المسألة الرابعة قال صاحب الكشاف السبت مصدر سبتت اليهود اذا عظمت يوم السبت فان قيل لما كان الله تعالى نهاهم عن الاصطياد يوم السبت فما الحكمة في ان اكثر الحيتان يوم السبت دون سائر الايام كما قال تعالى تاتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تاتيهم كذلك نبلوهم وهل هذا الا اثارة الفتنة وارادة الاضلال جائزة من الله تعالى واما على مذهب المعتزلة فالتشديد في التكاليف حسن لغرض ازدياد الثواب اما قوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ففيه مسائل

المسألة الاولى قال صاحب الكشاف قردة خاسئين اي كونوا جامعين بين القردية والخسوء وهو الصغار والطرد

المسألة الثانية قوله كونوا قردة ليس بامر لانهم ما كانوا قادرين على ان يقلبوا انفسهم على صورة القردة بل المراد منه سرعة التكوين كقوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وكقوله قالتا اتينا طائعين والمعنى انه تعالى لم يعجزه ما اراد انزاله من العقوبة بهؤلاء بل لما قال لهم كونوا قردة صاروا كذلك اي لما اراد بهم ذلك صاروا كما اراد وهو كقوله تعالى لعنا اصحاب السبت وكان امر الله مفعولا ولا يمتنع ايضا ان يتكلم الله تعالى بذلك عند التكوين لان المؤثر في هذا التكوين هو القدرة والارادة فان قيل لما لم يكن لهذا القول اثر في التكوين فاي فائدة فيه قلنا اما عندنا فاحكام الله تعالى وافعاله لا تتوقف على رعاية المصالح البتة واما عند المعتزلة فلعل هذا القول يكون لطفا لبعض الملائكة او لغيرهم

المسألة الثالثة

روي عن مجاهد انه سبحانه مسخ قلوبهم بمعنى الطبع والختم لا انه مسخ صورهم وهو مثل قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا ونظيره ان يقول الاستاذ للمتعلم البليد الذي لا ينجع فيه تعليمه كن حمارا واحتج على امتناعه بامرين الاول ان الانسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة فاذا ابطلها وخلق في تلك الاجسام تركيب القرد وشكله كان ذلك اعداما للانسان وايجادا للقرد ويرجع حاصل المسخ على هذا القول الى انه تعالى اعدم الاعراض التي باعتبارها كانت تلك الاجسام انسانا وخلق فيها الاعراض التي باعتبارها كانت قردا فهذا يكون اعداما وايجادا لا انه يكون مسخا الثاني انا لو جوزنا ذلك لما امنا في كل ما نراه قردا وكلبا انه كان انسانا عاقلا وذلك يفضي الى الشك في المشاهدات واجيب عن الاول ان الانسان ليس هو تمام هذا الهيكل وذلك لان هذا الانسان قد يصير سمينا بعد ان كان هزيلا وبالعكس فالاجزاء متبدلة والانسان المعين هو الذي كان موجودا والثاني غير الزائل فالانسان امر وراء هذا الهيكل المحسوس وذلك الامر اما ان يكون جسما ساريا في البدن او جزءا في بعض جوانب البدن كقلب او دماغ او موجودا مجردا على ما تقوله الفلاسفة وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في بقاء ذلك الشيء مع تطرق التغير الى هذا الهيكل وهذا هو المسخ وبهذا التقدير نجوز في الملك الذي يكون جثته في غاية التعظيم ان يدخل حجرة الرسول عليه الصلاة والسلام وعن ابن عباس ان الامان يحصل باجماع الامة فثبت بما قررنا جواز المسخ ولكن اجراء الاية على ظاهره فلم يكن بنا حاجة الى التاويل الذي ذكره مجاهد وان كان ما ذكره غير مستبعد جدا لان الانسان اذا اصر على جهالته بعد ظهور الايات وجلاء البينات فقد يقال في العرف الظاهر انه حمار وقرد واذا كان هذا المجاز من المجازات الظاهرة المشهورة لم يكن في المصير اليه محذور البتة بقي ها هنا سؤالان

السؤال الاول انه بعد ان صار قردا لا يبقى له فهم ولا علم ولا عقل ولا يعلم ما نزل به من العذاب ومجرد القردية غير مؤلم بدليل ان القرود حال سلامتها غير متألمة فمن اين يحصل العذاب بسببه

الجواب لم لا يجوز ان يقال ان الامر الذي به يكون الانسان انسانا عاقلا فاهما كان باقيا الا انه لما تغيرت الخلقة والصورة لا جرم انها ما كانت تقدر على النطق والافعال الانسانية الا انها كانت تعرف ما نالها من تغير الخلقة بسبب شؤم المعصية فكانت في نهاية الخوف والخجالة فربما كانت متألمة بسبب تغير تلك الاعضاء ولا يلزم من عدم تألم القرود الاصلية بتلك الصورة عدم تألم الانسان بتلك الصورة القردية العرضية

السؤال الثاني اولئك القردة بقوا او افناهم الله تعالى فان قلنا انهم بقوا فهذه القرود التي في زماننا هل يجوز ان يقال انها من نسل اولئك الممسوخين ام لا

الجواب الكل جائز عقلا الا ان الرواية عن ابن عباس انهم ما مكثوا الا ثلاثة ايام ثم هلكوا

المسألة الرابعة قال اهل اللغة الخاسئ الصاغر المبعد المطرود كالكلب اذا دنا من الناس قيل له اخسأ اي تباعد وانطرد صاغرا فليس هذا الموضع من مواضعك قال الله تعالى ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير يحتمل صاغرا ذليلا ممنوعا من معاودة النظر لانه تعالى قال فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير فكانه رد البصر في السماء ترديد من يطلب فطورا فاتك وان كررت من ذلك لم تجد فطورا فيرتد اليك طرفك ذليلا كما يرد الخائب بعد طول سعيه في طلب الشيء ولا يظفر به فانه يرجع خائبا صاغرا مطرودا من حيث كان يقصد من ان يعاوده اما قوله تعالى فجعلناها فقد اختلفوا ان هذا الضمير الى ماذا يعود على وجوه احدها قال الفراء جعلناها يعني المسخة التي مسخوها وثانيها قال الاخفش اي جعلنا هذه الامة نكالا لان قوله ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت يدل على الامة او الجماعة او نحوها والاقرب من الوجهين الاول لانه اذا امكن رد الكناية الى مذكور متقدم فلا وجه لردها الى غيره وليس في الاية المتقدمة الا ذكرهم وذكر عقوبتهم اما النكال فقال القفال ان العقوبة الغليظة الرادعة للناس عن الاقدام على مثل تلك المعصية واصله من المنع والحبس ومنه النكول عن اليمين وهو الامتناع منها ويقال للقيد النكل ولحديد اللجام ايضا لما فيهما من المنع والحبس والمعنى انا جعلنا ما جرى على هؤلاء القوم عقوبة رادعة لغيرهم اي لم نقصد بذلك ما يقصده الادميون من التشفي لان ذلك انما يكون ممن تضره المعاصي وتنقص من ملكه وتؤثر فيه واما نحن فانما نعاقب لمصالح العباد فعقابنا زجر وموعظة قال القاضي اليسير من الذم لا يوصف بانه نكال حتى اذا عظم وكثر واشتهر يوصف به وعلى هذا الوجه اوجب تعالى في السارق المصر القطع جزاء ونكالا واراد به ان يفعل على وجه الاهانة والاستخفاف فهو بمنزلة الخزي الذي لا يكاد يستعمل الا في الذم العظيم فكانه تعالى لما بين ما انزله بهؤلاء القوم الذين اعتدوا في السبت

فاستحلوا من اصطياد الحيتان وغيره ما حرمه الله تعالى عليهم ابتغاء اللذة ونقضوا ما كان منهم من المواثيق بين انه تعالى انزل بهم عقوبة لا على وجه المصلحة لانه كان لا يمتنع ان يقدر مقدار مسخهم وتغيير صورهم بمنزلة ما ينزل من المكلف من الامراض المغيرة للصور ويكون محنة لا عقوبة فبين تعالى بقوله فجعلناها نكالا لانه تعالى جعلها عقوبة على ما كان منهم اما قوله تعالى لما بين يديها وما خلفها ففيه وجوه **احدها** لما قبلها وما معها وما بعدها من الامم والقرون لان مسخهم ذكر في كتب الاولين فاعتبروا بها واعتبر بها من بلغ اليه خبر هذه الواقعة من الآخرين **وثانيها** اريد بما بين يديها ما يحضرها من القرى والامم **وثالثها** المراد انه تعالى جعلها عقوبة لجميع ما ارتكبوه من قبل هذا الفعل وما بعده وهو قول الحسن اما قوله وموعظة للمتقين ففيه وجهان احدهما ان من عرف الامر الذي نزل بهم يتعظ به ويخاف ان فعل مثل فعلهم ان ينزل به مثل ما نزل بهم وان لم ينزل عاجلا فلا بد من ان يخاف من العقاب الآجل الذي هو اعظم وادوم واما تخصيصه للمتقين بالذكر فكمثل ما بيناه في اول السورة عند قوله هدى للمتقين لانهم اذا اختصوا بالاتعاظ والانزجار والانتفاع بذلك صلح ان يخصوا به لانه ليس بمنفعة لغيرهم الثاني ان يكون معنى قوله وموعظة للمتقين ان يعظ المتقون بعضهم بعضا اي جعلناها نكالا وليعظ به بعض المتقين بعضا فتكون الموعظة مضافة الى المتقين على معنى انهم يتعظون بها وهذا خاص لهم دون المنافقين والله تعالى اعلم

قوله تعالى واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون

اعلم ان هذا هو النوع الثاني من التشديدات روي عن ابن عباس وسائر المفسرين ان رجلا في بني اسرائيل قتل قريبا له لكي يرثه ثم رماه في مجمع الطريق ثم شكى ذلك الى موسى عليه السلام فاجتهد موسى في تعرف القاتل فلما لم يظهر قالوا له سل لنا ربك حتى يبينه فسأله فاوحى اليه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فتعجبوا من ذلك ثم شددوا على انفسهم بالاستفهام حالا بعد حال واستقصوا في طلب الوصف فلما تعينت لم يجدوها بذلك النعت الا عند انسان معين فلم يبعها الا باضعاف ثمنها فاشتروها وذبحوها وامرهم موسى عليه السلام ان يأخذوا عضوا منها فيضربوا به القتيل ففعلوا فصار المقتول حيا وسمى لهم قاتله وهو الذي ابتدأ بالشكاية فقتلوه قودا ثم ههنا مسائل **المسألة الاولى** ان الايلام والذبح حسن والا لما امر الله تعالى به ثم عندنا وجه الحسن فيه انه تعالى مالك الملك فلا اعتراض لاحد عليه وعند المعتزلة ان ذلك انما يحسن لاجل الاعواض **المسألة الثانية** ان الله تعالى امر بذبح بقرة من بقر الدنيا وهذا هو الواجب المخير فدل ذلك على صحة قولنا الواجب المخير **المسألة الثالثة** القائلون بالعموم اتفقوا على ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة معناه ان تذبحوا بقرة اي بقرة شئتم فهذه الصيغة تفيد هذا العموم وقال منكرو العموم ان هذا لا يدل على العموم واحتجوا عليه بوجوه الاول ان المفهوم من قول القائل اذبح بقرة يمكن تقسيمه الى قسمين فانه يصح ان يقال اذبح بقرة معينة من شأنها كيت وكيت ويصح ايضا ان يقال اذبح بقرة اي بقرة شئت فاذا المفهوم من قولك اذبح بقرة معنى مشترك بين هذين القسمين والمشترك بين القسمين لا يستلزم واحدا منهما فاذا قوله اذبحوا البقرة لا يستلزم معناه معنى قوله اذبحوا بقرة اي بقرة شئتم فثبت انه لا يفيد العموم ولانه لو افاد العموم لكان قوله اذبحوا اي بقرة شئتم تكرارا ولكان قوله اذبحوا بقرة معينة نقضا ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القول الثاني ان قوله اذبحوا بقرة كالنقيض لقولنا لا تذبحوا البقرة وقولنا لا تذبحوا البقرة يفيد النفي العام فوجب ان يكون قولنا اذبحوا بقرة يرفع عموم النفي ويكفي في ارتفاع عموم النفي حصول الثبوت على وجه واحد فاذا قوله اذبحوا بقرة يفيد الامر بذبح بقرة واحدة فقط فاما الاطلاق في ذبح اي بقرة شاء فذلك لا حاجة اليه في ارتفاع ذلك النفي فوجب ان لا يكون مستفادا من اللفظ الثالث ان قوله بقرة لفظة مفردة منكرة والمفرد المنكر انما يفيد فردا معينا في نفسه غير معين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز ان يفيد فردا اي فرد كان بدليل انه اذا قال رأيت رجلا فانه لا يفيد الا ما ذكرنا فاذا ثبت في الخبر كذلك وجب ان يكون في الامر كذلك واحتج القائلون بالعموم انه لو ذبح اي بقرة كان فانه يخرج عن العهدة فوجب ان يفيد العموم والجواب ان هذا مصادرة على المطلوب الاول فان هذا انما يثبت لو ثبت ان قوله اذبح بقرة معناه اذبح اي بقرة شئت وهذا هو عين المتنازع فيه فهذا هو الكلام في هذه المسألة اذا عرفت هذا فنقول

اختلف الناس في ان قوله تعالى اذبحوا بقرة هل هو امر بذبح بقرة معينة غير مبينة او هو امر بذبح بقرة اي بقرة شئت قال الذين يجوزون تأخير البيان عن وقت الخطاب انه كان امرا بذبح بقرة معينة ولكنها ما كانت مبينة وقال المانعون منه انه كان امرا بذبح بقرة اي بقرة كانت الا ان القوم لما سألوا تغير التكليف عند ذلك وذلك لان التكليف الاول كان كافيا لو اطاعوا وكان التخيير في جنس البقر اذ ذاك هو الصلاح فلما عصوا ولم يمتثلوا وراجعوا بالمسألة لم يمتنع تغير المصلحة وذلك معلوم في الشاهد لان المدبر لولده قد يأمره بالسهل اختيارا فاذا امتنع الولد منه فقد يرى المصلحة في ان يأمره بالصعب فكذا ههنا واحتج الفريق الاول ان قوله ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها وقال الله تعالى انه يقول انها بقرة لا فارض انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول ينصرف الى ما امروا بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل على ان المأمور به ما كان ذبح بقرة اي بقرة كانت بل كان المأمور به ذبح بقرة معينة الثاني ان الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال الثاني اما ان يقال انها صفات البقرة التي امروا بذبحها اولا او صفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال وانتسخ ما كان واجبا عليهم قبل ذلك والاول هو المطلوب والثاني يقتضي ان يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة آخرا وان لا يجب حصول الصفات المذكورة قبل ذلك ولما اجمع المسلمون على ان تلك الصفات باسرها كانت معتبرة علمنا فساد هذا القسم فان قيل اما الكنايات فلا نسلم عودها الى البقرة فلم لا يجوز ان يقال انها كنايات عن القصة والشأن وهذه طريقة مشهورة عند العرب قلنا هذا باطل لوجوه **احدها** ان هذه الكنايات عائدة الى المأمور به اولا لم يلزم هذا المحذور **وثانيها** ان الحكم برجوع الكناية الى القصة والشأن خلاف الاصل لان الكناية يجب عودها الى شيء جرى ذكره والقصة والشأن لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية اليهما لكنا خالفنا هذا الدليل للضرورة في بعض المواضع فبقي ما عداه على الاصل **وثالثها** ان الضمير في قوله انها بقرة صفراء عائد الى تلك البقرة والا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال الثالث انهم لما كانوا سائلين معاندين لم يكن في مقدار ما اجابهم به موسى عليه السلام ما يزيل الاحتمال لان مقدار ما ذكر موسى ان تكون بقرة صفراء متوسطة في السن كاملة في القوة وهذا موضع الاحتمالات الكثيرة فلما سكتوا ههنا واكتفوا به علمنا انهم ما كانوا معاندين واحتج الفريق بوجوه **احدها** ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا البقرة معناه يأمركم ان تذبحوا اي بقرة كانت وذلك يقتضي العموم ويقتضي ان يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفا جديدا **وثانيها** لو كان المراد بذبح بقرة معينة لما استحقوا التعنيف على طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم الله تعالى في قوله فافعلوا ما تؤمرون وفي قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون في الاتيان بما امروا به وذلك انما يكون لو كان المأمور به اولا ذبح بقرة معينة **وثالثها** ما روي عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لاجزأت عنهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى عليهم **ورابعها** ان الوقت الذي امروا فيه بذبح البقرة كانوا محتاجين الى ذبحها فلو كان المأمور به ذبح بقرة معينة مع ان الله تعالى ما بينها لكان ذلك تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة وانه غير جائز والجواب عن الاول ما بينا في اول المسألة ان قوله ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة لا يدل على ان المأمور به ذبح بقرة اي بقرة كانت وعن الثاني ان قوله تعالى وما كادوا يفعلون ليس فيه دلالة على انهم فرطوا اول القصة وانهم كادوا يفرطون بعد استكمال البيان بل اللفظ محتمل لكل واحد منهما فنحمله على الآخر وهو انهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك وما كادوا يفعلونه وعن الثالث ان هذه الرواية عن ابن عباس من باب الآحاد وبتقدير الصحة فلا يصلح ان تكون ذلك معارضة لكتاب الله تعالى وعن الرابع ان تأخير البيان عن وقت الحاجة انما يلزم ان لو دل الامر على الفور وذلك عندنا ممنوع واعلم انا اذا فرعنا على القول بان المأمور به بقرة اي بقرة كانت فلا بد وان نقول التكاليف متغايرة فكلفوا في الاول اي بقرة كانت وثانيا ان تكون لا فارضا ولا بكرا بل عوانا فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا ان تكون صفراء فلما لم يفعلوا كلفوا ان تكون مع ذلك لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث ثم اختلف القائلون بهذا المذهب منهم من قال في التكليف الواقع اخيرا يجب ان يكون مستوفيا لكل صفة تقدم حتى تكون البقرة مع الصفة الاخيرة لا فارض ولا بكر وصفراء فاقع ومنهم من يقول انما يجب كونها بالصفة الاخيرة فقط وهذا اشبه بظاهر الكلام اذا كان تكليفا بعد تكليف وان كان الاول اشبه بالروايات وبطريقة التشديد عليهم عند تردد الامتثال واذا ثبت ان البيان لا يتأخر فلا بد من كونه تكليفا بعد تكليف وذلك يدل على ان الامتثال قد ينسخ بالاشق ويدل على جواز النسخ قبل الفعل ولكنه لا يدل على جواز النسخ قبل وقت الفعل ويدل على وقوع النسخ في شرع موسى وله ايضا تعلق بمسألة ان الزيادة على النص هل هو نسخ ام لا ويدل على حسن التكليف ثانيا لما عصى ولم يفعل ما كلف اولا اما قوله تبارك وتعالى قالوا اتتخذنا هزوا ففيه مسائل **المسألة الاولى** قرئ هزوا بالضمتين وهزوا بالسكون نحو كفؤا وكفوا وقرأ حفص هزوا بالضمتين والواو وكذلك كفوا **المسألة الثانية** قال القفال رحمه الله تعالى قوله تبارك وتعالى اتتخذنا هزوا استفهام على معنى الانكار والهزو يجوز ان يكون في معنى المهزوء به كما يقال كان هذا في علم الله تعالى اي في معلومه والله رجاؤنا اي مرجونا ونظيره قوله تعالى

فاذبحوها بقرة ... قال صاحب الكشاف اتتخذنا هزوا اتجعلنا مكان هزو واهل هزو والهزو نفسه لفرط الاستهزاء
المسألة الثالثة القوم انما قالوا ذلك لانهم لما طلبوا من موسى تعيين القاتل فقال موسى عليه السلام اذبحوا
بقرة لم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك السؤال مناسبة وظنوا انه عليه السلام يداعبهم لانه من المحتمل ان موسى
عليه السلام امرهم بذبح وما اعلمهم انهم اذا ذبحوا البقرة ضربوا القتيل ببعضها فيصير حيا فلا جرم وقع هذا
القول منهم موقع الهزو ويحتمل انه عليه السلام وان كان قد بين لهم كيفية الحال الا انهم تعجبوا من ان القتيل
كيف يصير حيا بان يضرب ببعض اجزاء البقرة وظنوا ان ذلك يجري مجرى الاستهزاء والله سبحانه وتعالى اعلم
المسألة الرابعة قال بعضهم ان اولئك القوم كفروا بقولهم لموسى عليه السلام اتتخذنا هزوا لانهم ان
قالوا ذلك لانهم شكوا في قدرة الله تعالى على احياء الميت فهو كفر وان شكوا في ان الذي امرهم به موسى عليه السلام هل هو
بامر الله تعالى فقد جوزوا الخيانة على موسى عليه السلام في الوحي وذلك ايضا كفر ومن الناس من قال انه لا يوجب
الكفر وبيانه من وجهين **الاول** ان المداعبة على الانبياء جائزة فلعلهم ظنوا انه عليه السلام انه
يداعبهم حقه وذلك لا يوجب الكفر **الثاني** ان معنى قوله اتتخذنا هزوا اي ما اعجب هذا الجواب كانك تستهزئ بنا لا انهم
حققوا على موسى عليه السلام الاستهزاء اما قوله تعالى قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين ففيه وجوه **احدها** ان الاشتغال
بالاستهزاء لا يكون الا بسبب الجهل ومنصب النبوة لا يحتمل الاقدام على الاستهزاء فلم يستعذ موسى عليه السلام من نفس الشيء الذي نسبوه
اليه لكنه استعاذ من السبب الموجب كما قد يقول الرجل عند مثل ذلك اعوذ بالله من عدم العقل وغلبة الهوى والحاصل انه اطلاق
اسم السبب على المسبب مجازا هذا هو الوجه الاقوى **وثانيها** اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين بما في الاستهزاء في امر الدين من
العقاب والوعيد العظيم باني متى علمت ذلك امتنع اقدامي على الاستهزاء **وثالثها** قال بعضهم ان نفس الهزو قد يسمى جهلا وجهالة فقد
روي عن بعض اهل اللغة ان الجهل ضد الحلم كما قال بعضهم انه ضد العلم واعلم ان هذا القول من موسى عليه السلام يدل على ان الاستهزاء
من الكبائر العظام وقد سبق تمام القول فيه في قوله تعالى قالوا انما نحن مستهزءون الله يستهزئ بهم واعلم ان القوم سالوا موسى
عن امور ثلاثة مما يتعلق بالبقرة السؤال الاول ما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي فاجاب
موسى عليه السلام بقوله انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون واعلم ان في الآية ابحاثا
البحث الاول انا اذا قلنا ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة دل على الامر بذبح بقرة معينة في
نفسها غير مبينة فقد حسن موقع سؤالهم لان المامور به لما كان مجملا حسن الاستفسار والاستعلام اما على قول من يقول انه في اصل
اللغة للعموم فلا بد من بيان انه ما الذي حملهم على هذا الاستفسار ففيه وجوه **احدها** ان موسى عليه السلام لما اخبرهم بانهم
اذا ذبحوا البقرة وضربوا القتيل ببعضها صار حيا تعجبوا من امر تلك البقرة وظنوا ان تلك البقرة التي تكون لها مثل هذه
الخاصية لا تكون الا بقرة معينة فلا جرم استقصوا في السؤال عن وصفها كعصا موسى المخصوصة من بين سائر العصي بتلك الخواص
الا ان القوم كانوا مخطئين في ذلك لان هذه الآية العجيبة ما كانت خصوصية البقرة بل كانت معجزة يظهرها الله تعالى على يد موسى
عليه السلام **وثانيها** لعل القوم ارادوا ذبح بقرة اي بقرة كانت الا ان القاتل خاف من الفضيحة فالقى شبهة في البين وقال
المامور به بقرة معينة لا مطلق البقرة فلما وقعت المنازعة فيه رجعوا عند ذلك الى موسى عليه السلام **وثالثها** ان
الخطاب الاول وان افاد العموم الا ان القوم ارادوا الاحتياط فيه فسالوا طلبا لمزيد البيان وازالة لسائر الاحتمالات
الا ان المصلحة اقتضت الامر بذبح البقرة المعينة **البحث الثاني** ان السؤال بما هو طلب لتعريف الماهية والحقيقة
لان ما سؤال وهي اشارة الى الحقيقة فما هي لا بد وان يكون طلبا للحقيقة وتعريف الماهية والحقيقة لا يكون الا بذكر اجزائها
ومقوماتها لا بذكر صفاتها الخارجة عن ذكر ماهيتها ومعلوم ان وصف السن من الامور الخارجة عن الماهية فوجب
ان لا يكون هذا الجواب مطابقا لهذا السؤال والجواب عنه ان الامر وان كان كما ذكرتم لكن قرينة الحال
يدل على انه ما كان مقصودهم من قولهم ما البقرة طلب ماهيته وشرح حقيقته بل كان مقصودهم طلب الصفات التي بسببها
يتميز بعض البقر عن بعض فلهذا حسن ذكر الصفات الخارجة جوابا عن هذا السؤال **البحث الثالث**
قال صاحب الكشاف الفارض المسنة وسميت فارضا لانها فرضت سنها اي قطعتها وبلغت اخرها والبكر الفتية والعوان النصف
قال القاضي اما البكر فقيل انها الصغيرة وقيل ما لم تلد وقيل انها التي ولدت ولدا واحدا قال المفضل بن سلمة فانه
ذكر في الفارض انها المسنة وفي البكر انها الشابة التي لم يوطأ ومن الابل التي وضعت بطنا واحدا قال القفال البكر يدل على
الاول ومنه الباكورة لاول الثمر ومنه بكرة النهار ويقال بكرت عليه البارحة اذا جاءه في اول الليل فكان الاظهر انها هي التي

لم تلد لان المعروف من اسم البكر من الاناث في بني ادم التي لم ينقصها الحمل وقال بعضهم في العوان التي ولدت بطنا بعد بطن وحرب
عوان اذا كانت قد قوتل فيها مرة بعد مرة وحاجة عوان اذا كانت قد قضيت مرة بعد مرة **البحث الرابع**
احتج العلماء بقوله عوان بين ذلك على جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن في الاحكام اذ لا يعلم انها بين الفارض والبكر الا من
طريق الاجتهاد وهاهنا سؤالان السؤال الاول لفظة بين تقتضي شيئين فصاعدا فمن اين جاز دخوله على ذلك الجواب
لانه في معنى شيئين حيث وقع مشارا به الى ما ذكر من الفارض والبكر السؤال الثاني كيف جاز ان يشار بلفظة ذلك
الى مؤنثين مع انه للاشارة الى واحد مذكر الجواب جاز ذلك على تاويل ما ذكر وما تقدم للاختصار في الكلام اما قوله فافعلوا
ما تؤمرون ففيه تاويلان الاول فافعلوا ما تؤمرون به من قولك امرتك الخير والثاني ان يكون المراد فافعلوا
امركم بمعنى مأموركم تسمية للمفعول بالمصدر كضرب الامير واعلم ان المقصود الاصلي من هذا الجواب كون البقرة في اكمل احوالها
وذلك لان الصغيرة تكون ناقصة لانها بعد ما وصلت الى حالة الكمال والمسنة لانها صارت ناقصة وتجاوزت عن حد الكمال
فاما المتوسط فهو الذي يكون في حالة الكمال ثم انه تعالى حكى سؤالهم الثاني وهو قوله قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها واعلم
انهم لما عرفوا حال السن شرعوا بعده في تعريف حال اللون فاجابهم الله تعالى بانها صفراء فاقع والفقوع اشد ما يكون من
الصفرة وانصعه يقال في التوكيد اصفر فاقع واسود حالك وابيض يقق واحمر قان واخضر ناضر وهاهنا سؤالان
السؤال الاول فاقع هاهنا وقع خبرا عن اللون فكيف يقع تاكيدا للصفرة **الجواب** لم يقع خبرا
عن اللون انما وقع تاكيدا للصفرة الا انه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل واللون سببها وملتبس بها فلم يكن فرق بين قولك صفراء
فاقعة وصفراء فاقع لونها **السؤال الثاني** فهلا قيل صفراء فاقعة اي فائدة في ذكر اللون **الجواب**
الفائدة فيه التوكيد لان اللون اسم للهيئة وهي الصفرة فكانه قيل شديد الصفرة صفرتها فهو من قولك جد جده وجنون مجنون
وعن وهب اذا نظرت اليها خيل اليك ان شعاع الشمس يخرج من جلدها اما قوله تسر الناظرين فالمعنى ان هذه البقرة لحسن
لونها تسر من نظر اليها قال الحسن الصفراء هاهنا بمعنى السوداء لان العرب تسمي الاسود اصفر ونظيره قوله تعالى في صفة دخان
كانه جمالات صفر اي سود واعترضوا على هذا التاويل بان الاصفر لا يفهم منه الاسود البتة فلم يكن حقيقة فيه وايضا
السواد لا ينعت بالفقوع انما يقال اصفر فاقع واسود حالك والله تعالى اعلم واما السرور فانه حالة نفسانية تعرض عند حصول
اعتقاد او علم او ظن بحصول شيء لذيذ او نافع ثم انه تعالى حكى سؤالهم الثالث وهو قوله قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي
ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون وهاهنا مسائل **المسألة الاولى** قال الحسن عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده لو لم يقولوا ان شاء الله لحيل بينهم وبينها ابدا واعلم ان ذلك يدل على ان التلفظ بهذه
الكلمة مندوب في كل عمل يراد تحصيله ولذلك قال تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان
يشاء الله وفيه استعانة بالله وتفويض الامر اليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته **المسألة الثانية**
احتج اصحابنا بهذا على ان الحوادث باسرها مرادة لله تعالى بان عند المعتزلة ان الله تعالى لما امرهم بذلك فقد اراد اهتداءهم
لا محالة وحينئذ لا يبقى لقولهم ان شاء الله فائدة اما على اصلنا بانه تعالى قد يامر بما لا يريد فحينئذ يبقى لقولنا ان شاء الله فائدة
المسألة الثالثة احتجت المعتزلة على ان مشيئة الله تعالى محدثة بقوله ان شاء الله من وجهين الاول
ان دخول كلمة ان عليه يقتضي الحدوث الثاني وهو انه تعالى علق حصول الاهتداء على حصول مشيئة الاهتداء فلما لم يكن حصول
الاهتداء ازليا وجب ان لا يكون مشيئة الاهتداء ازلية ولنرجع الى التفسير اما قوله يبين لنا ما هي ففيه السؤال المذكور وهو
ان قولنا ما هو طلب بيان الحقيقة والمذكور هاهنا في الجواب الصفات العرضية المفارقة فكيف يكون الجواب مطابقا للسؤال
وقد تقدم جوابه اما قوله ان البقر تشابه علينا فالمعنى ان البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثير فاشتبه علينا ايها نذبح
وقرئ تشابه بمعنى متشابه بطرح التاء وادغامها في الشين وتشابهت ومتشابهة ومتشابه اما قوله وانا ان شاء الله لمهتدون
ففيه وجوه ذكرها القفال **احدها** وانا بمشيئة الله نهتدي للبقرة المامور بذبحها عند تحصيل اوصافها التي بها تمتاز عما عداها
وثانيها وانا ان شاء الله تعريفها ايانا بالزيادة لنا في البيان نهتدي اليها **وثالثها** وانا ان شاء الله لمهتدون على هدى
في استقصائنا في السؤال عن اوصاف البقرة اي نرجو انا لسنا على ضلالة فيما نفعله من هذا البحث **ورابعها** انا بمشيئة
الله تعالى نهتدي للقاتل اذا وصفت لنا هذه البقرة بما به تمتاز عما سواها ثم اجاب الله تعالى عن سؤالهم بقوله انها بقرة
لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث وقوله لا ذلول صفة لبقرة بمعنى بقرة غير ذلول يعني لم تذلل للكراب واثارة الارض
ولا هي من البقر التي يسقى عليها فتسقي الحرث ولا الاولى للنفي والثانية مزيدة لتوكيد الاولى لان المعنى لا ذلول تثير

وتسقي على ان الفعلين صفتان لذلول كانه قيل لا ذلول مثيرة وساقية وجملة القول ان الذلول بالعمل لا بد من ان يكون ناقصة
فبين تعالى انها لا تثير الارض ولا تسقي الحرث لان هذين الفعلين يظهر بهما النقص اما قوله مسلمة ففيه وجوه **احدها** من العيوب
مطلقا **وثانيها** من اثار العمل المذكور **وثالثها** مسلمة وحشية مرسلة عن الحبس **ورابعها** مسلمة من
الشية التي هي خلاف لونها اي خلصت صفرتها عن اختلاط سائر الالوان بها وهذا الرابع ضعيف والا لكان قوله لا شية
فيها تكرارا غير مفيد بل الاولى حمله على السلامة عن العيوب واللفظ يقتضي ذلك لان ذلك يفيد السلامة الكاملة عن العلل
والمعايب واحتج العلماء به على جواز احمال الظاهر مع تجويز ان يكون الباطن بخلافه لان قوله مسلمة اذا فسرناها مسلمة من العيوب
فذلك لا نعلمه الا من طريق الظاهر اما قوله لا شية فيها فالمراد ان صفرتها خالصة غير ممتزجة بسائر الالوان لان البقرة الصفرا
قد توصف بذلك اذا حصلت الصفرة في اكثرها فاراد تعالى ان يبين عموم ذلك بقوله لا شية فيها روي انها كانت صفر الاظلاف
لا صفر القرون والوشي خلط لون بلون ثم اخبر تعالى عنهم انهم تفوا عنه هذا البيان واقصروا وقالوا الان جئت
بالحق اي الان بانت هذه البقرة عن غيرها لانها بقرة صفرا عوان غير مذللة بالعمل قال القاضي قوله الان جئت بالحق كفر
من قبلهم لا محالة لانه يدل على انهم اعتقدوا فيما تقدم من الاوامر انها ما كانت حقة وهذا ضعيف لاحتمال ان يكون المراد
الان ظهرت حقيقة ما امرنا به حتى تميزت من غيرها فلا يكون كفرا اما قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون والمعنى فذبحوا
البقرة وما كادوا ان يذبحوها فها هنا ابحاث **الاول** النحويون ذكروا لكاد تفسيرين الاول
قالوا ان نفيه اثبات واثباته نفي فقوله كاد يفعل كذا معناه قرب من ان يفعل لكنه ما فعله وقوله ما كاد يفعل كذا معناه
قرب من ان لا يفعله لكنه فعله والثاني وهو اختيار الشيخ عبد القاهر النحوي ان كاد معناه المقاربة فقوله كاد يفعل معناه
قرب من الفعل فقوله ما كاد يفعل ما قرب منه والاولين احتجوا على فساد هذا الثاني بهذه الاية لان قوله وما كادوا يفعلون
معناه وما قاربوا الفعل ونفي المقاربة من الفعل يناقض اثبات وقوع الفعل فلو كان كاد للمقاربة لزم وقوع التناقض في
هذه الاية **البحث الثاني** روي انه كان في بني اسرائيل شيخ صالح له عجلة فاتى بها الغيضة وقال اللهم اني استودعكها
لابني حتى يكبر وكان برا بوالديه فشبت وكانت من احسن البقر واسمنه فساوموها اليتيم وامه حتى اشتروها بملء مسكها ذهبا وكانت
البقرة اذ ذاك بثلاثة دنانير وكانوا طلبوا البقرة الموصوفة اربعين سنة **البحث الثالث** روي عن الحسن
ان البقرة تذبح ولا تنحر وعن عطا انها تنحر فقال الذبح والنحر سوا وحكي عن قتادة والزهري ان شئت نحرت وان شئت ذبحت
وظاهر الاية يدل على انهم امروا بالذبح وانهم فعلوا ما يسمى ذبحا والنحر وان اجزي عن الذبح فصورته مخالفة لصورة الذبح فالظاهر
يقتضي ما قلناه حتى لو نحروا ولا دليل على قيامه مقام الذبح لكان لا يجزي **البحث الرابع** اختلفوا في السبب الذي
كان لاجله وما كادوا يفعلون فعن بعضهم لغلا ثمنها وعن اخرين انهم خافوا الشهرة والفضيحة وعلى كلا الوجهين فالاحجام عن المامور
غير جائز اما الاول فلانهم لما امروا بذبح البقرة المعينة وذلك الفعل ما كان يتم الا بالثمن الكثير وجب عليهم اداؤه لان ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب الا ان يدل الدليل على خلافه وانما لا يلزم المصلي ان يتطهر بالما اذا لم يجد الا بغلا من حيث الشرع ولولاه
للزم ذلك اذا اوجب التطهر مطلقا واما الثاني وهو خوف الفضيحة فذاك لا يدفع التكليف فان القود ان كان واجبا عليه لزمه
تسليم النفس من قبل ولي الدم اذا طالب وربما لزمه التعريف ليزول الشر والفتنة وربما لزمه ذلك ليزول التهمة في القتل
عن القوم الذين طرح القتيل بالقرب منهم لانه الذي عرضهم للتهمة فيلزمه ازالتها فكيف يجوز جعله سببا للتثاقل في هذا الفعل
البحث الخامس احتج القائلون بان الامر للوجوب بهذه الاية وذلك لانه لم يوجد في هذه الصورة الا مجرد الامر
ثم انه تعالى ذم المتثاقل فيه والمتكاسل في الاشتغال بمقتضاه وذلك يدل على ان الامر للوجوب قال القاضي اذا كان الغرض
من المامور به ازالة فتنة وشر دل ذلك على وجوبه وانما امر تعالى بذبحها لكي يظهر القاتل فتزول الفتنة والشر المخوف فيهم
والتحرز من هذا الجنس من المضار فلما كان الصلاح ان لا يتم الا بهذا الفعل صار واجبا وايضا فغير ممتنع ان في تلك الشريعة ان التعبد
بالقربان لا يكون الا على وجه الوجوب فلما تقدم علمهم بذلك كفاهم مجرد الامر والجواب عن الاول حاصل هذين السؤالين يرجع
الى حرف واحد وهو انا وان كنا لا نقول ان الامر يقتضي الوجوب فلا نقول انه ينافي الوجوب ايضا فلعله فهم الوجوب ههنا بسبب
اخر سوى الامر وذلك السبب المنفصل اما قرينة حالية وهي العلم بان دفع المضار واجب او مقالية وهي ما تقدم بيانه من
ان القربان لا يكون مشروعا الا على وجه الوجوب والجواب ان المذكور مجرد قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فلما ذكر الذم
والتوبيخ على ترك المامور علمنا ان منشأ ذلك الذم هو مجرد ورود الامر به لما ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف
مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم **البحث السادس** احتج القائلون ان الامر يفيد الفور بهذه الاية قالوا لانه

ورد

ورد التعنيف على ترك المامور به عند ورود الامر المجرد فدل على انه للفور واما قوله واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها فاعلم ان وقوع
ذلك القتل لا بد وان يكون متقدما لامره تعالى بالذبح فاما الاخبار عن وقوع ذلك القتل وعن انه لا بد وان يضرب القتيل ببعض
تلك البقرة فلا يجب ان يكون متقدما على الاخبار عن قصة البقرة فقول من يقول هذه القصة يجب ان تكون متقدمة على الاولى في
الوجود فاما التقدم في الذكر فغير واجب فانه تارة يتقدم ذكر السبب على ذكر الحكم وتارة على العكس من ذلك فكانه لما وقعت
لهم تلك الواقعة امرهم تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال واذ قتلتم نفسا من قبل واختلفتم وتنازعتم فاني مظهر لكم القاتل الذي
سترتموه بان يضرب القتيل ببعض هذه البقرة المذبوحة وذلك مستقيم فان قيل هب انه لا خلل في هذا النظم لكن النظم الاخر
كان مستحسنا فما الفائدة في ترجيح هذا النظم قلنا انما قدمت قصة الامر بذبح البقرة على ذكر القتيل لانه لو عمل على عكسه لكانت
قصة واحدة ولذهب الغرض في تنبيه التقريع اما قوله فادارأتم فيها ففيه وجوه **احدها** اختلفتم واختصمتم في شانها
لان المتخاصمين يدرأ بعضهم بعضا اي يدفعه **وثانيها** ادارأتم اي ينفي كل واحد منكم القتل عن نفسه ويضيفه الى
غيره **وثالثها** دفع بعضهم بعضا عن البراءة والتهمة وجملة القول فيه ان الدرء هو الدفع فالمتخاصمون اذا تخاصموا فقد
دفع كل واحد منهما عن نفسه تلك التهمة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه في اسناد تلك التهمة الى غيره وحجة صاحبه في
براءته عنه قال القفال والكناية في قوله فيها للنفس اي فاختلفتم في النفس ويحتمل في القتيلة لان قوله قتلتم يدل على المصدر اما
قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون اي مظهر لا محالة ما كتمتم من امر القتيل فان قيل كيف اعمل مخرج وهو في معنى المضي قلنا قد حكي
ما كان مستقبلا في وقت التدارؤ كما حكي الحاضر في قوله باسط ذراعيه وهذه الجملة اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه
وهما ادارأتم فقلنا ثم فيه مسائل **المسالة الاولى** قالت المعتزلة قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون اي لا بد وان
يفعل ذلك لان الاختلاف والتنازع في باب القتل يكون سببا للفتن والفساد فلاجل هذا قلنا لا بد وان يزيل هذا الكتمان
ليزول ذلك الفساد فدل ذلك على انه سبحانه لا يريد الفساد ولا يرضى به ولا يخلقه **المسالة الثانية**
يدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات والا لما قدر على اظهار ما كتموه **المسالة الثالثة** تدل الاية
على ان ما يسره العبد من خير او شر ودام ذلك منه ان الله تعالى سيظهره قال عليه الصلاة والسلام ان عبدا لو اطاع الله
من وراء سبعين حجابا لاظهر الله ذلك على السنة الناس وكذلك المعصية وروي ان الله تعالى اوحى الى موسى عليه السلام
قل لبني اسرائيل يخفون علي اعمالهم وعلي ان اظهرها لهم **المسالة الرابعة** دلت الاية على انه يجوز ورود العام
لارادة الخاص لان قوله ما كنتم تكتمون يتناول كل المكتومات ثم ان الله تعالى اراد هذه الواقعة اما قوله فقلنا اضربوه ببعضها
ففيه مسائل **المسالة الاولى** المروي عن ابن عباس ان صاحب البقرة بني اسرائيل طلبها اربعين سنة حتى وجدها ثم
ذبحت الا ان هذه الرواية على خلاف ظاهر القران لان الفا في قوله فقلنا اضربوه ببعضها للتعقيب وذلك يدل على ان قوله فقلنا
اضربوه ببعضها حصل عقيب قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة **المسالة الثانية** الها في قوله فاضربوه
ضمير وهو اما ان يرجع الى النفس وحينئذ يكون التذكير على تاويل الشخص والانسان واما الى القتيل وهو الذي دل عليه قوله
ما كنتم تكتمون **المسالة الثالثة** يجوز ان يكون الله تعالى لما امر بذبح البقرة لانه تعلق بذبحها مصلحة لا تحصل
الا بذبحها ويجوز ان يكون الحال فيها وفي غيرها على السوية والاقرب هو الاول لانه لو قام غيرها مقامها لما وجب على التعيين بل على
التخيير بينها وبين غيرها وههنا سؤالات السؤال الاول ما الفائدة في ضرب المقتول ببعض البقرة مع ان الله
تعالى قادر على ان يحييه ابتدا الجواب الفائدة فيه لتكون الحجة اوكد وعن الحيلة ابعد فقد كان يجوز في ملحد ان
يوهم ان موسى عليه السلام انما احياه بضرب من السحر والحيلة فاذا ضرب بقطعة من البقرة المذبوحة انتفت الشبهة في انه لم
يحي بشيء انتقل اليه من الجسم الذي ضرب به اذ كان ذلك انما حيي بفعل فعلوه هم فدل ذلك على ان اعلام الانبيا انما يكون من عند الله
تعالى لا من العباد فتقديم القربان على طلب الاحيا وحصول الغرض بسبب ذلك القربان مما يعظم امر القربان السؤال
الثاني هلا امر بذبح غير البقرة واجاب بان الكلام في غيرها لو امروا به كالكلام فيها ثم ذكروا فيها فوائد
احداها التقرب بالقربان التي كانت العادة بها جارية ولان هذا القربان كان عندهم اعظم القرابين ولما فيه من مزيد الثواب
بتحمل الكلفة في تحصيل هذه البقرة على غلا ثمنها ولما فيه من حصول المال العظيم لمالك البقرة **المسالة الرابعة**
اختلفوا في ان ذلك البعض الذي ضربوا القتيل به ما هو والاقرب انهم كانوا مخيرين في ابعاض البقرة لانهم امروا بضرب
القتيل ببعض البقرة واي بعض من ابعاض البقرة ضربوا القتيل به فانهم كانوا ممتثلين لمقتضى قوله فاضربوه ببعضها
والاتيان بالمامور به يدل على الخروج عن العهدة على ما ثبت في اصول الفقه وذلك يقتضي التخيير واختلفوا في البعض الذي ضربوه به

قيل لسانها وقيل فخذها اليمنى وقيل ذنبها وقيل العظم الذي يلي الغضروف وقيل اصل الاذن وقيل البضعة بين الكتفين ولا شك ان القرآن لا يدل عليه فان ورد فيه خبر صحيح قبل والا وجب السكوت عنه **المسألة الخامسة** في الكلام محذوف والتقدير فقلنا اضربوه ببعضها فضربوه ببعضها فحيي الا انه حذف ذلك لدلالة قوله كذلك يحيي الله الموتى وهو كقوله اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانفجرت روي انهم لما ضربوه قام باذن الله تعالى واوداجه تشخب دما وقال قتلني فلان وفلان لابني عمه ثم سقط ميتا وقتلا اما قوله كذلك يحيي الله الموتى ففيه مسائل **المسألة الاولى** في هذه الآية وجهان احدهما يكون اشارة الى نفس ذلك الميت والثاني احتجاج في الاعادة ثم هذا الاحتجاج اهو على المشركين او على غيرهم فيه وجهان الاول قال الاصم انه على المشركين لانه ظهر لهم بالتواتر ان هذا الاحياء كان على هذا الوجه علموا صحة الاعادة وان لم يظهر لهم ذلك بالتواتر فانه يكون داعية لهم الى التفكر قال القاضي وهذا هو الاولى لانه تقدم منه تعالى ذكر الامر بالضرب وانه احيا ذلك الميت ثم قال كذلك يحيي الله الموتى فجمع الموتى ولو كان المراد ذلك القتيل لما جمع في القول فكأنه تعالى دل بذلك على ان الاعادة كالابتداء في قدرته الثاني قال القفال ظاهر الكلام يدل على ان الله تعالى قال هذا لبني اسرائيل اي احياء الله تعالى لسائر الموتى يكون مثل هذا الذي شاهدتم لانهم وان كانوا مؤمنين بذلك الا انهم لم يؤمنوا به الا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا شيئا منه فاذا شاهدوا اطمأنت قلوبهم وانتفت عنهم الشبهة التي لا يخلو منها المستدل وقد قال عليه الصلاة والسلام رب ارني كيف تحيي الموتى الى قوله ليطمئن قلبي فاحيا الله تعالى لبني اسرائيل القتيل عيانا ثم قال لهم كذلك يحيي الله الموتى اي كاحيائه في الدنيا يحيي في الآخرة من غير احتياج في ذلك الايجاد الى مادة ومدة ومثال وآلة **المسألة الثانية** من الناس من استدل بقوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى على ان المقتول ميت وهو ضعيف لانه تعالى ما بين الا احياء ذلك القتيل احياء الموتى فلا يلزم من هذا كون القتيل ميتا اما قوله ويريكم آياته فللقائل ان يقول ان ذلك كان آية واحدة فلم سميت بالآيات والجواب انها تدل على وجود الصانع القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات المختار في الايجاد والابداع وعلى صدق موسى عليه السلام وعلى براءة ساحة من لم يكن قاتلا وعلى تعيين تلك التهمة على من باشر ذلك القتل فهي وان كانت آية واحدة الا انها لما دلت على هذه المدلولات الكثيرة لا جرم جرت مجرى الآيات الكثيرة اما قوله لعلكم تعقلون ففيه بحثان الاول ان كلمة لعل تقدم تفسيرها في قوله تعالى لعلكم تتقون الثاني ان القوم كانوا عقلاء قبل عرض هذه الآيات عليهم واذا كان العقل حاصلا امتنع ان يقال له اني عرضت عليك الآية الفلانية لكي تصير عاقلا فاذا لا يمكن اجراء الآية على ظاهرها بل لابد من التأويل وهو ان يكون المراد لعلكم تعملون على قضية عقولكم وان من قدر على احياء نفس واحدة قدر على احياء الانفس كلها لعدم الاختصاص حتى لا تنكروا البعث هذا آخر الكلام في تفسير الآية واعلم ان كثيرا من المتقدمين ذكروا ان من جملة احكام هذه الآية ان القاتل هل يرث ام لا قالوا لا لانه روي عن عبيدة السلماني ان الرجل الذي كان قاتلا في هذه الواقعة حرم عن الميراث لاجل كونه قاتلا قال القاضي لا يجوز جعل هذه المسألة من احكام هذه الآية لانه ليس في الظاهر ان القاتل هو كان وارثا لقتيله ام لا وبتقدير ان يكون وارثا له فهل حرم الميراث ام لا وليس يجب اذ روي عن عبيدة ان القاتل حرم لمكان قتله الميراث ان يعد ذلك في جملة احكام القرآن اذا كان لا يدل عليه مجملا ولا مفصلا واذا كان لم يثبت ان شرعهم كشرعنا وانه لا يلزم الاقتداء بهم فادخال هذا الكلام في احكام القرآن تعسف واعلم ان الذي قاله القاضي حق ومع ذلك فلنذكر هذه المسألة فنقول اختلف المجتهدون في ان القاتل هل يرث ام لا فعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يرث سواء كان القتل مستحقا عمدا كان او خطأ او كان مستحقا كالعادل اذا قتل الباغي وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لا يرث في العمد والخطأ وكان مستحقا كالعادل اذا قتل الباغي فانه يرثه وكذلك القاتل اذا كان صبيا او مجنونا يرثه لا من ديته ولا من سائر امواله وهو قول علي وعمر وابن عباس وسعيد بن المسيب وقال عثمان عن النبي صلى الله عليه وسلم قاتل الخطأ يرث وقاتل العمد لا يرث وقال مالك رحمه الله تعالى لا من ديته ويرثه من سائر ماله وهو قول الحسن ومجاهد والزهري والاوزاعي واحتج الشافعي رضي الله تعالى عنه بعموم الخبر المشهور المستفيض انه عليه الصلاة والسلام قال ليس للقاتل من الميراث شيء الا ان الاستدلال بهذا الخبر انما يصح لو جوزنا تخصيص العام بقياس نوع ضعيف فلو خصصنا هذا الخبر ببعض الصور فحينئذ تتوالى عليه اسباب الضعف وان كونه خبرا واحدا يوجب الضعف وكونه على مصادمة الكتاب سببا اخر وكونه مخصوصا سبب اخر فلو خصصنا عموم الكتاب به لكنا قد رجحنا الضعيف جدا على القوي جدا اما اذا لم نخصص هذا الخبر البتة اندفع عنه بعض اسباب الضعف فحينئذ لا يبعد تخصيص عموم الكتاب به واحتج ابو بكر الرازي على ان العادل اذا قتل الباغي فانه لا يصير محروما عن الميراث فانا لا نعلم خلافا في من وجب له القود على انسان فقتله قودا انه لا يحرم الميراث واعلم ان الشافعية يمنعون هذه الصور والله سبحانه

وتعالى

وتعالى اعلم واحكم **قوله تعالى** ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء وان منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون **اعلم** ان قوله ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فيه مسائل **المسألة الاولى** القسي الذي من شأنه بالصلابة ان لا يقبل الاثر عن شيء اخر ثم انه عرض لذلك القابل ما لاصله صار بحيث لا يقبل الاثر فيقال لذلك القابل انه صار صلبا غليظا قاسيا فالجسم من حيث انه جسم يقبل الاثر عن الغير الا ان صفة الحجرية لما عرضت للجسم صار جسم الحجر غير قابل وكذلك القلب من شأنه ان يتأثر عن مطالعة الدلائل والآيات والعبر وتأثرها عبارة عن ترك التمرد والعتو والاستكبار واظهار الطاعة والخضوع لله تعالى والخوف عن الله عز وجل فاذا عرض للقلب عارض اخرجه عن هذه الصفة صار عدم التأثر شبيها بالحجر فيقال قسى القلب وغلظ ولذلك كان الله تعالى وصف المؤمنين بالرقة فقال كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم **المسألة الثانية** قال القفال يجوز ان يكون المخاطبون بقوله قلوبكم اهل الكتاب الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم اي اشتدت قلوبكم وصلبت بعد البينات التي جاءت اوائلكم والامور التي جرت عليهم والعقاب الذي نزل على من اصر على المعصية منهم والآيات التي جاءهم بها انبياؤهم والمواثيق التي اخذوها على انفسهم وعلى كل من دان بالتوراة ممن سواهم فاخبر بذلك عن طغيانهم وجفائهم مع ما عندهم من العلم بآيات الله تعالى التي تلين عندها القلوب وهذا اولى لان قوله ثم قست قلوبكم خطاب مشافهة فحمله على الحاضرين اولى ويحتمل ايضا ان يكون المراد اوائلهم الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام خصوصا ويجوز ان يريد من قبلهم من سلفهم **المسألة الثالثة** قوله من بعد ذلك يحتمل ان يكون من بعد ما احيى الله تعالى ذلك القتيل عند ضربه ببعض البقرة المذبوحة حتى عين القاتل فانه روي ان ذلك القتيل لما عين القاتل نسبه القاتل الى الكذب وما ترك الانكار بل طلب الفتنة وساعده عليه جمع فعند ذلك قال تعالى واخبر عنهم انهم بعد ظهور هذه الآية قست قلوبهم اي صارت قلوبهم بعد ظهور مثل هذه الآية في القسوة كالحجارة ويحتمل ان يكون قوله من بعد ذلك اشارة الى جميع ما عدده الله سبحانه من النعم العظيمة والآيات الباهرة التي اظهرها على يد موسى عليه السلام فان اولئك بعد ان كثرت مشاهدتهم لها ما خلوا من العناد والاعتراض على موسى عليه السلام وذلك بين في اخبارهم في التيه لمن نظر فيها اما قوله او اشد قسوة ففيها مسائل **المسألة الاولى** كلمة او للترديد وهي لا تليق بعلام الغيوب فلابد من التأويل وهي من وجوه **احدها** انها بمعنى الواو كقوله الى مائة الف او يزيدون بمعنى ويزيدون وكقوله ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او آبائهن والمعنى وآبائهن وكقوله ان تأكلوا من بيوتكم او بيوت آبائكم يعني وبيوت آبائكم ومن نظائره قوله تعالى لعله يتذكر او يخشى فالملقيات ذكرا عذرا او نذرا **وثانيها** انه تعالى اراد ان يبهم على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره اكلت خبزا او تمرا وهو لا يشك اذا اراد ان لا يعينه لصاحبه **وثالثها** ان يكون المراد فهي كالحجارة ومنها ما هو اشد قسوة من الحجارة **ورابعها** ان الآدميين اذا اطلعوا على احوال قلوبهم قالوا انها كالحجارة او هي اشد قسوة من الحجارة وهو المراد من قوله فكان قاب قوسين او ادنى اي في نظركم واعتقادكم **وخامسها** ان كلمة او بمعنى بل

وانشدوا

فوالله ما ادري اسلمى تغولت ام النوم ام كل الي حبيب

فلو اراد بل كل **وسادسها** انه على قولك ما اكل الا حلوا او حامضا اي طعامي لا يخرج عن هذين بل يتردد عليهما وبالجملة فليس الغرض ايقاع التردد بينهما بل نفي غيرهما **وسابعها** ان او حرف اباحة كأنه قيل بأي هذين شبهتم قلوبهم كان صدقا كقولك جالس الحسن او ابن سيرين اي انما جالست كنت مصيبا ولو جالستهما معا كنت مصيبا ايضا **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف اشد معطوف على الكاف اما على معنى او مثل اشد قسوة فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه واما على معنى وهي في انفسها اشد قسوة **المسألة الثالثة** انما وصفها بانها اشد قسوة لوجوه **احدها** ان الحجارة لو كانت عاقلة ولقيتها هذه الآية لقبلتها كما قال لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله **وثانيها** ان الحجارة ليس لها امتناع مما يحدث فيها من امر الله تعالى وان كانت قاسية بل هي منصرفة في مراد الله عز وجل غير ممتنعة من تسخيره وهؤلاء مع وصفنا من احوالهم في اتصال الآيات عندهم وتتابع النعم من الله تعالى عليهم يمتنعون من طاعته ولا تلين قلوبهم لمعرفة حقه وهو كقوله وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الى قوله والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات كأن المعنى ان الحيوانات غير بني آدم امم سخر كل واحد منها لشيء وهو منقاد لما اريد منه وهؤلاء الكفار يمتنعون عما اراد الله تعالى منهم **وثالثها** او اشد قسوة لان الاحجار ينتفع بها من بعض الوجوه ويظهر منها الماء في بعض الاحوال اما قلوب هؤلاء

لا يقع فيها البتة ولا يلين لطاعة الله تعالى بوجه من الوجوه **المسألة الرابعة** قال القاضي إن كان تعالى هو الخالق فيهم الدوام على ما هم عليه من الكفر فكيف يحسن ذمهم بهذه الطريقة ولو أن موسى عليه السلام خاطبهم فقالوا له إن الذي خلق الصلابة في الحجارة هو الذي خلق في قلوبنا القسوة والخالق في الحجارة انفجار الأنهار هو القادر على أن ينقلنا عما نحن عليه من الكفر بخلق الإيمان فينا فإذا لم يفعل فعذرنا ظاهر لكانت حجتهم عليه أوكد من حجته عليهم وهذا النمط من الكلام قد تقدم تقريره وتبيينه مرارا وأطوارا **المسألة الخامسة** إنما قال أشد قسوة ولم يقل أقسى لأن ذلك أدل على فرط القسوة ووجه آخر وهو أن لا يقصد معنى الأقسى ولكن قصد وصف القسوة بالشدة كأنه قيل اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم أشد قسوة وهي قساوة وترك ضمير المفضل عليه لعدم الالتباس كقولك زيد كريم وعمرو أكرم ثم إنه سبحانه فضل الحجارة على قلوبهم بأن بين أن الحجارة قد يحصل منها ثلاثة أنواع من المنافع ولا يوجد في قلوب هؤلاء شيء من المنافع **فأولها** قوله وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرئ وإن بالتخفيف وهي إن المخففة من الثقيلة التي تلزمها اللام الفارقة ومنها قوله وإن كل لما جميع **المسألة الثانية** التفجر التفتح بالسعة والكثرة يقال انفجرت قرحة فلان أي انشقت بالمدة ومنه الفجر والفجور وقرأ مالك بن دينار ينفجر بمعنى وإن من الحجارة ما يتشقق فيخرج منه الماء الذي يجري حتى يكون منه الأنهار **قالت الحكماء** إن الأنهار إنما تتولد عن أبخرة تجتمع في باطن الأرض فإن كان باطن الأرض رخوا انشقت تلك الأبخرة وانفصلت وإن كان باطن الأرض صلبا حجريا اجتمعت تلك الأبخرة ولا يزال يتصل تواليها بسوابقها حتى تكثر كثرة عظيمة فيعرض حينئذ من كثرتها وتواتر مددها أن تنشق الأرض وتسيل تلك المياه أودية وأنهارا **وثانيها** قوله وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء أي وإن من الحجارة لما يتصدع فيخرج منه الماء أي فينبع منه الماء فيكون عينا لا نهرا جاريا أي من الحجارة ما تندى بالماء الكثير وبالماء القليل وفي ذلك دليل تفاوت الرطوبة فيها وأنها قد تكثر في حال حتى يخرج منها ما يجري منه الأنهار وقد تقل وهؤلاء قلوبهم في نهاية الصلابة لا تندى بقبول شيء من المواعظ ولا تنشرح ولا تتوجه إلى الاهتداء وقوله يشقق أي يتشقق فأدغم التاء كقوله يذكر أي يتذكر وقوله يا أيها المزمل ويا أيها المدثر **وثالثها** قوله وإن منها لما يهبط من خشية الله فاعلم أن فيه إشكالا وهو أن الهبوط من خشية الله صفة أحياء العقلاء والحجر جماد فلا يتحقق ذلك فيه فلهذا الإشكال ذكروا في هذه الآية وجوها **أحدها** قول أبي مسلم خاصة وهو أن الضمير في قوله وإن منها راجع إلى القلوب فإن القلوب يجوز عليها الخشية والحجارة لا يجوز عليها الخشية وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الحجارة أقصى ما في الباب أن الحجارة أقرب المذكورين إلا أن هذا الوصف لما كان لائقا بالقلوب دون الحجارة وجب رجوع هذا الضمير إلى القلوب دون الحجارة واعترضوا عليه من وجهين الأول أن قوله فهي كالحجارة أو أشد قسوة جملة تامة ثم ابتدأ تعالى فذكر حال الحجارة بقوله وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار فيجب في قوله وإن منها لما يهبط أن يكون راجعا إليها الثاني أن الهبوط يليق بالحجارة لا بالقلوب وليس تأويل الهبوط أولى من تأويل الخشية **وثانيها** قول جميع المفسرين أن الضمير عائد إلى الحجارة لكن لا نسلم أن الحجارة ليست حية عاقلة **بيانه** أن المراد من ذلك جبل موسى عليه السلام حين تقطع وتجلى له ربه وذلك لأن الله تعالى خلق فيها الحياة والعقل والإدراك وهذا غير مستبعد في قدرة الله تعالى ونظيره قوله وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء فكما جعل الجلود تنطق وتسمع وتعقل فكذلك الجبل وصفه بالخشية وقال أيضا لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله والتقدير أنه تعالى لو جعل فيه العقل والفهم لصار كذلك **وروي** أنه حن الجذع لصعود رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر **وروي** عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما أتاه الوحي في أول المبعث فانصرف النبي صلى الله عليه وسلم إلى منزله سلمت عليه الأحجار فكلها كانت تقول السلام عليك يا رسول الله قالوا فغير ممتنع أن يخلق في بعض الأحجار عقل وفهم حتى تحصل الخشية فيه وأنكرت المعتزلة هذا التأويل لما أن عندهم البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحياة والعقل ولا دلالة على البنية ولا اشتراط الأجزاء إلا الاستبعاد فوجب أن لا يلتفت إليهم **وثالثها** قول أكثر المفسرين وهو أن الضمير عائد إلى الحجارة وأن الحجارة لا تعقل ولا تفهم وذكروا في هذا القول أنواعا من التأويل **الأول** أن من الحجارة ما يتردى من الموضع العالي الذي يكون فيه فينزل إلى أسفل وهؤلاء الكفار مصرون على العناد والتكبر فكان الهبوط من العلو جعل مثل ذلك الانقياد وقوله من خشية الله أي ذلك الهبوط لو وجد من العاقل المختار لكان به خاشيا لله تعالى وهو كقوله جدارا يريد أن ينقض فأقامه أي جدار قد ظهر فيه من الميلان ومقاربة السقوط لو ظهر مثله في حي مختار لكان مريدا للانقضاض ونحو هذا **قوله** • بجمع تضل البلق في حجراته • ترى الأكم فيه سجدا للحوافر •

وقول جرير • لما أتى خبر الزبير تضعضعت • سور المدينة والجبال الخشع •

فجعل الأول ما ظهر في الأكم من آثار الحوافر وعدم امتناعها من دفع ذلك عن نفسها كالسجود منها للحوافر وكذلك الثاني جعل ما ظهر في أهل المدينة من آثار الجزع كالخشوع وهذا الوجه يتأول أهل النظر قوله تعالى تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده وقوله تعالى ولله يسجد من في السموات والأرض الآية وقوله والنجم والشجر يسجدان **الثاني** في تأويل أن قوله من خشية الله أي ومن الحجارة ما ينزل وما يتشقق ويتزايل بعضه عن بعض عند الزلازل من أجل ما يريد الله تعالى بذلك من خشية عباده له وفزعهم إليه بالدعاء والتوبة وتحقيقه أنه لما كان المقصود الأصلي من إهباط الأحجار في الزلازل الشديدة أن تحصل خشية الله في قلوب العباد صارت تلك الخشية كالعلة المؤثرة في حصول ذلك الهبوط وكلمة من لابتداء الغاية فقوله من خشية الله أي بسبب أن تحصل خشية الله في القلوب **الثالث** ما ذكره الجبائي وهو أنه شبه الحجارة بالبرد الذي يهبط من السحاب تخويفا من الله تعالى لعباده لتزجرهم به قال وقوله من خشية الله أي ينزل بالتخويف للعباد أو بما يوجب الخشية كما يقال نزل القرآن بتحريم كذا أو تحليل كذا أي بإيجاب ذلك على الناس قال القاضي هذا التأويل ترك الظاهر من غير ضرورة لأن البرد لا يوصف بالحجارة لأنه وإن اشتد عند نزوله فهو ماء في الحقيقة لأنه لا يليق ذلك بالتشبيه أما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون فالمعنى أن الله تعالى بالمرصاد لهؤلاء القاسية قلوبهم وحافظ لأعمالهم محص لها فهو مجازيهم بها في الدنيا والآخرة وهو كقوله وما كان ربك نسيا وفي هذا وعيد لهم وتخويف كبير فإن قيل هل يصح أن يوصف بأنه ليس بغافل قلنا قال القاضي لا يصح لأنه يوهم جواز الغفلة عليه وليس الأمر كذلك لأن نفي الصفة عن الشيء لا يستلزم ثبوت صحتها بدليل قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم وهو يطعم ولا يطعم والله تعالى أعلم **قوله تعالى** **أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون** **اعلم** أنه سبحانه وتعالى ذكر قبائح أسلاف اليهود إلى ههنا شرع في قبائح أفعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم قال القفال رحمه الله فيما ذكره الله تعالى في هذه السورة من أقاصيص بني إسرائيل وجوه من المقصد **أحدها** الدلالة بها على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لأنه أخبر عنها من غير تعلم وذلك لا يمكن أن يكون إلا بالوحي ويشترك في الانتفاع بهذه الدلالة أهل الكتاب والعرب أما أهل الكتاب فلأنهم كانوا يعلمون هذه القصص فلما سمعوها من محمد صلى الله عليه وسلم من غير تفاوت أصلا علموا لا محالة أنه ما أخذها إلا من الوحي وأما العرب فلما يشاهدون من أن أهل الكتاب يصدقون محمدا صلى الله عليه وسلم في هذه الأخبار **وثانيها** تعديد النعم على بني إسرائيل وما منّ الله تعالى به على أسلافهم من أنواع الكرامة والفضل كالإنجاء من آل فرعون بعد ما كانوا مستعبدين ونصره إياهم وجعلهم أنبياء وملوكا وتمكينه لهم في الأرض وفرقه بهم البحر وإهلاكه عدوهم وإنزاله النور والبيان عليهم بواسطة إنزال التوراة والصفح عن الذنوب التي ارتكبوها من عبادة العجل ونقض المواثيق ومسألة النظر إلى الله عز وجل جهرة ثم ما أخرجه لهم في التيه من الماء العذب من الحجر وإنزاله عليهم المن والسلوى ووقاهم من حر الشمس بتظليل الغمام فذكرهم الله تعالى هذه القديمة والحديثة **وثالثها** تقديم كفرهم وشقاقهم وتعنتهم على الأنبياء ومعاندتهم لهم وبلوغهم من ذلك ما لم يبلغه أحد من الأمم قبلهم وذلك لأنهم بعد مشاهدتهم الآيات الباهرة عبدوا العجل بعد مفارقة موسى إياهم بالمدة اليسيرة فدل ذلك على بلادتهم ثم لما أمروا بدخول الباب سجدا وأن يقولوا حطة ووعدهم أن يغفر لهم خطاياهم ويزيد في ثواب محسنهم فبدلوا القول وفسقوا ثم سألوا الفوم والبصل بدل المن والسلوى ثم امتنعوا من قبول التوراة بعد إيمانهم بموسى وضمانهم له بالمواثيق أن يؤمنوا به وينقادوا لما يأتي به حتى رفع فوقهم الجبل ثم استحلوا الصيد في السبت واعتدوا ثم لما أمروا بذبح البقرة شافهوا موسى بقولهم أتتخذنا هزوا ثم لما شاهدوا إحياء الموتى ازدادوا قسوة فكأن الله تعالى يقول إذا كانت هذه أفعالهم فيما بينهم ومعاملاتهم مع نبيهم الذي أعزهم الله تعالى به وأنقذهم من الرق والآفة بسببه فغير بديع ما يعامل به أخلافهم محمدا صلى الله عليه وسلم أي فليهن عليكم أيها النبي والمؤمنون ما ترون من عنادهم وإعراضهم عن الحق **ورابعها** تحذير أهل الكتاب الموجودين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم من نزول العذاب عليهم كما نزل بأسلافهم في تلك الوقائع المعدودة **وخامسها** تحذير مشركي العرب أن ينزل العذاب عليهم كما نزل على أولئك اليهود **وسادسها** أنه احتجاج على مشركي العرب المنكرين للإعادة مع إقرارهم بالابتداء وهو المراد من قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى إذا عرفت هذا فنقول إنه عليه الصلاة والسلام كان شديد الحرص على الدعاء إلى الحق وقبولهم الإيمان منه وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتمردهم فقص الله تعالى عليه أخبار بني إسرائيل في العناد العظيم مع مشاهدة الآيات الباهرة تسلية لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يظهر من أهل الكتاب في زمانه من قلة القبول والاستجابة

قال الله تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم وههنا مسائل **المسالة الاولى** في قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم وجهان الاول وهو قول ابن عباس انه خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم خاصة لانه هو الداعي وهو المقصود بالاستجابة واللفظ وان كان للعموم لكن حملناه على الخصوص لهذه القرينة **روي** انه حين دخل المدينة ودعا اليهود الى كتاب الله فكذبوه فانزل الله تعالى هذه الاية الثاني قول الحسن انه خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين قال القاضي وهذا اليق بالظاهر لانه عليه الصلاة والسلام وان كان الاصل في الدعا فقد كان في اصحابه من يدعوهم الى الايمان ويظهر لهم الدلايل وينبههم عليها فيصح ان يقول تعالى افتطمعون ان يؤمنوا لكم ويريد به الرسول صلى الله عليه وسلم ومن هذا حاله في اصحابه واذا كان ذلك صحيحا فلا وجه لترك الظاهر **المسالة الثانية** المراد بقوله ان يؤمنوا هم اليهود الذين كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لانهم الذين يصح فيهم الطمع في ان يؤمنوا وخلافه لان الطمع انما يصح في المستقبل لا في الواقع **المسالة الثالثة** ذكروا في سبب الاستبعاد وجوها **احدها** افتطمعون ان يؤمنوا لكم مع انهم ما امنوا بموسى عليه السلام الذي كان هو السبب في ان الله تعالى خلصهم من الذل وفضلهم على الكل ومع ظهور المعجزات المتوالية على يده وظهور انواع العذاب على المتمردين **وثانيها** افتطمعون ان يؤمنوا ويظهروا التصديق ومن علم منهم الحق لم يعترف بذلك بل غيره وبدله **وثالثها** افتطمعون ان يؤمنوا لكم هولاء من طريق النظر والاستدلال وقد كان فريق من اسلافهم يسمعون كلام الله ويعلمونه حقا ثم يعاندونه **المسالة الرابعة** لقايل ان يقول القوم مكلفون ان يؤمنوا بالله فما الفايدة في قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم الجواب انه اقرارهم بما دعوا اليه وان كان الايمان لله تعالى كما قال تعالى فامن له لوط لما اقر بنبوته وتصديقه ويجوز ان يراد بذلك ان يؤمنوا لاجلكم ولاجل تشددكم في دعائكم اليه فيكون هذا معنى الاضافة اما قوله وقد كان فريق منهم فقد اختلفوا في ذلك الفريق من هم فمنهم من قال المراد بالفريق من كان في ايام موسى عليه السلام لانه تعالى وصف هذا الفريق بانهم كانوا يسمعون كلام الله والذين سمعوا كلام الله هم اهل الميقات ومنهم من قال بل المراد بالفريق من كان في زمن محمد صلى الله عليه وسلم وهذا اقرب لان الضمير في قوله وقد كان فريق منهم راجع الى ما تقدم وهم الذين عناهم الله تعالى بقوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد بينا ان الذين تعلق الطمع بايمانهم هم الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم فان قيل الذين سمعوا كلام الله هم الذين حضروا الميقات قلنا لا نسلم بل يجوز فيمن سمع التوراة ان يقال انه سمع كلام الله كما يقال لاحدنا سمع كلام الله اذا قرئ عليه القران اما قوله ثم يحرفونه ففيه مسائل **المسالة الاولى** قال القفال التحريف التغيير والتبديل واصله من الانحراف عن الشي والتحرف عنه قال تعالى متحرفا لقتال او متحيزا الى فية والتحريف هو امالة الشي عن حقه يقال قلم محرف اذا كان قط راسه مايلا غير مستقيم **المسالة الثانية** قال القاضي ان التحريف اما ان يكون في اللفظ او في المعنى وحمل التحريف على تغيير اللفظ اولى من حمله على تغيير المعنى لان كلام الله تعالى اذا كان باقيا على جهته وغيروا تاويله فانما يكونون مغيرين لمعناه لا لنفس الكلام المسموع فان امكن ان يحمل على ذلك كما روي عن ابن عباس في الحمد زادوا فيه ونقصوا فهو اولى وان لم يمكن ذلك فيجب ان يحمل على تغيير تاويله وان كان التنزيل ثابتا وانما يمتنع ذلك اذا ظهر كلام الله ظهورا متواترا كظهور القران فاما قبل ان يصير كذلك فغير ممتنع تحريف نفس كلامه لكن ينظر فيه فان كان تغييرهم له يوثر في قيام الحجة به فلا بد من ان يمنع الله تعالى منه وان لم يوثر في ذلك صح وقوعه فالتحريف الذي يصح في الكلام يجب ان يقسم على ما ذكرناه فاما تحريف المعنى فقد يصح على كل وجه ما لم يعلم قصد الرسول فيه باضطرار فانه متى علم ذلك امتنع منهم التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه كما يمتنع الان تناول متناول تحريم لحم الخنزير والميتة والدم على غيرها **المسالة الثالثة** اعلم انا ان قلنا بان المحرفين هم الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام فالاقرب انهم حرفوا ما لا يتصل بامر محمد صلى الله عليه وسلم روي ان قوما من السبعين المختارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور وما امر به ونهي عنه قالوا سمعنا ان يقول في اخره ان استطعتم ان تفعلوا هذه الاشيا فافعلوا وان شيتم فلا تفعلوا فلا باس واما ان قلنا المحرفون هم الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم فالاقرب ان المراد تحريفا امر محمد عليه الصلاة والسلام وذلك اما لانهم حرفوا نعت الرسول وصفته او لانهم حرفوا الشرايع كما حرفوا اية الرجم وظاهر القران لا يدل على انهم حرفوا **المسالة الرابعة** لقايل ان يقول كيف يلزم من اقدام البعض على التحريف حصول الياس من ايمان الباقين فان عناد البعض لا ينافي اقرار الباقين اجاب القفال عنه فقال يحتمل ان يكون المعنى كيف يومن هولاء وهم انما ياخذون دينهم ويتعلمونه من قوم يتعمدون التحريف عنادا فاولئك انما يعلمونهم ما حرفوه وغيروه عن وجهه والمقلدة لا يقبلون الا ذلك ولا يلتفتون الى قول اهل

الحق وهو كقولك للرجل كيف تفلح واستاذك فلان اي انت عنه تاخذ فلا تاخذ عن عيره **المسالة الخامسة** اختلفوا في قوله افتطمعون فقال قايلون ايسهم الله تعالى من ايمان هذه الفرقة وهم جماعة باعيانهم وقال اخرون لم يويسهم من ذلك الا من جهة الاستبعاد له منهم مع ما هم عليه من التحريف والتبديل والعناد قالوا وهو كما لا نطمع لعبيدنا وخدمنا ان يملكوا بلادنا ثم انا لا نقطع بانهم لا يملكون بل نستبعده ذلك ولقايل ان يقول ان قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم استفهام على سبيل الانكار فكان ذلك جزما بانهم لا يؤمنون البتة وايمان من اخبر الله تعالى عنه انه لا يؤمن ممتنع فحينيذ تعود الوجوه المقررة للجبر على ما تقدم اما قوله من بعد ما عقلوه فالمراد انهم علموا صحته وفساد ما خالفه فكانوا معاندين مقدمين على ذلك بالعمد فلاجل ذلك يجب ان يحمل الكلام على انهم العلما منهم وانهم فعلوا ذلك لضرب من الاغراض على ما بينه الله تعالى من بعد قوله واشتروا به ثمنا قليلا وكما قال يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ويجب ان يكون في عددهم قلة لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم كتمان ما يعتقدون لانا ان جوزنا ذلك لم يعلم المحق من المبطل وان كثر العدد اما قوله وهم يعلمون فلقايل ان يقول قوله عقلوه وهم يعلمون تكرار لا فايدة فيه اجاب القفال عنه من وجهين الاول من بعد ما عقلوا مراد الله منه تاولوه تاويلا فاسدا يعلمون انه غير مراد الله تعالى الثاني انهم عقلوا مراد الله تعالى وعلموا ان التاويل الفاسد يكسبهم الوزر والعقوبة من الله تعالى ومتى تعمدوا التحريف مع العلم بما فيه من الوزر كانت قسوتهم اشد وجراءتهم اعظم ولما كان المقصود من ذلك تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام وتصبيره على عنادهم فكلما كان عنادهم اعظم كان ذلك في التسلية اقوى بقي في الاية مسيلتان **المسالة الاولى** قال القاضي قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم ما تقدم تفسيره يدل على ان ايمانهم من قبلهم لانه لو كان خلقا لله تعالى فيهم لكان لا يتغير حال الطمع فيهم بصفة الفريق الذي تقدم ذكرهم ولما صح كونه تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين لان على هذا القول امرهم في الايمان موقوف على خلقه تعالى ذلك وزواله موقوف على ان لا يخلقه فيهم ومن وجه اخر وهو اعظامه تعالى لذنبهم في التحريف من حيث فعلوه وهم يعلمون صحته ولو كان ذلك من خلقه لكان بان يعلموا او لا يعلموا لا يتغير ذلك واضافته تعالى التحريف اليهم على وجه الذم يدل على ذلك واعلم ان الكلام عليه قد تقدم مرارا واطوارا فلا فايدة في الاعادة **المسالة الثانية** قال ابو بكر الرازي تدل الاية على ان العالم المعاند فيه ابعد من الرشد واقرب الى الياس من الجاهل لان قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم يفيد زوال الطمع في رشدهم لمكابرتهم الحق بعد العلم به والله تعالى اعلم

قوله تعالى وإذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا وإذا خلا بعضهم الى بعض قالوا اتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم افلا تعقلون اولا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون **اعلم** ان هذا هو النوع الثاني من قبايح افعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم والمروي عن ابن عباس ان منافقي اهل الكتاب اذا لقوا اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم قالوا لهم امنا بالذي امنتم به ونشهد ان صاحبكم صادق وان قوله حق ونجده بنعته وصفته في كتابنا ثم اذا خلا بعضهم الى بعض قال الروسا اتحدثونهم بما فتح الله عليكم في كتابه من نعته وصفته ليحاجوكم به فان المخالف اذا اعترف بصحة التوراة واعترف بشهادة التوراة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا حجة اقوى من ذلك فلا جرم كان بعضهم يمنع بعضا من الاعتراف بذلك عند محمد صلى الله عليه وسلم واصحابه قال القفال قوله فتح الله عليكم ماخوذ من قولهم قد فتح الله على فلان في علم كذا اي رزقه ذلك وسهل له طلبه اما قوله عند ربكم ففيه وجوه **احدها** انهم جعلوا محاجتهم به وقولهم هو في كتابكم هكذا محاجة عند الله الا تراك تقول هو في كتاب الله هكذا وهو عند الله هكذا بمعنى واحد **وثانيها** قال الحسن اي ليحاجوكم في ربكم لان المحاجة فيما الزم الله تعالى من اتباع الرسل يصح ان يوصف بانه محاجة فيه لانه محاجة في دينه **وثالثها** قال الاصم المراد ليحاجوكم يوم القيمة وعند المسايل فيكون ذلك زايدا في توبيخكم وظهور فضيحتكم على روس الخلايق في الموقف لانه ليس من اعترف بالحق ثم كتم كمن ثبت في الانكار فكان القوم يعتقدون ان ظهور ذلك انما يزيد في انكشاف فضيحتهم في الاخرة **ورابعها** قال القاضي ان المحتج بالشي قد يحتج فيكون غرضه من اظهار تلك الحجة حصول السرور بسبب غلبة الخصم وقد يكون غرضه منه الديانة والنصيحة فقط ليقطع عذر خصمه ويقرر حجة الله تعالى عليه فقال القوم عند الخلوة قد حدثتموهم بما فتح الله عليكم من حجتهم في التوراة فصاروا يتمكنون من الاحتجاج به على وجه الديانة والنصيحة لان من يذكر الحجة على هذا الوجه قد يقول لصاحبه قد ارحت عليك عند الله واثبت عليك الحجة بيني وبين ربي فان قبلت احسنت الى نفسك وان جحدت كنت الخاسر الخايب **وخامسها** قال القفال يقال فلان عندي عالم اي في اعتقادي وحكى هذا عند الشافعي رضي الله تعالى عنه حلال وعند ابي حنيفة حرام اي في حكمهما فقوله ليحاجوكم به عند ربكم اي لتصيروا محجوجين بتلك الدلايل في حكم الله تعالى وتاول بعض العلما قوله

فإن لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون أي في حكم الله وقضائه أن القاذف إذا لم يأت بالشهود لزمه حكم الكاذبين وإن كان في نفسه صادقاً. أما قوله أفلا تعقلون ففيه وجوه: أحدها أنه يرجع إلى المؤمنين فكأنه آيسهم وهو قول الحسن، وثانيها أنه راجع إليهم فكأن عند ما خلا بعضهم ببعض قالوا لهم أتحدثونهم بما يرجح به الله عليكم وتصيرون محجوجين به أفلا تعقلون أن ذلك لا يليق فيما أنتم عليه، وهذا الوجه أظهر لأنه من تمام الحكاية عنهم فلا وجه لصرفه إلى غيرهم. أما قوله أولا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ففيه قولان: **الأول** وهو قول الأكثرين أن اليهود كانوا يعرفون الله تعالى ويعرفون أنه يعلم السر والعلانية فخوفهم الله تعالى به. **الثاني** أنهم ما علموا بذلك فرغبهم بهذا القول في أن يتفكروا فيعرفوا أن لهم رباً يعلم سرهم وعلانيتهم وأنهم لا يأمنون حلول العقاب بسبب نفاقهم، وعلى القولين جميعاً فهذا الكلام زجر لهم عن النفاق وعن وصية بعضهم بعضاً بكتمان دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، والأقرب أن اليهود المخاطبين بذلك لأنه لا يقال على طريق الزجر أولا يعلم كيت وكيت إلا وهو عالم بذلك الشيء ويكون ذلك الشيء زاجراً له عن ذلك الفعل. وقال بعضهم هؤلاء اليهود كيف يستجيزون أن يسروا إلى إخوانهم النهي عن إظهار دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم ليسوا كالمنافقين الذين لا يعلمون الله تعالى ولا يعلمون كونه عالماً بالسر والعلانية فشأنهم من هذه الجهة أعجب. قال القاضي الآية تدل على أمور: **أحدها** أنه تعالى إن كان هو الخالق لأفعال العباد فكيف يصح أن يزجرهم عن تلك الأقوال والأفعال. **وثانيها** أنها تدل على صحة الحجاج والنظر وأن ذلك كان طريقة الصحابة والمؤمنين وأن ذلك كان ظاهراً عند اليهود حتى قال بعضهم لبعض ما قالوه. **وثالثها** أنها تدل على أن الحجة قد تكون إلزامية لأنهم لما اعترفوا بصحة التوراة واشتمالها على ما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا جرم لزمهم الاعتراف بالنبوة ولو منعوا إحدى تلك المقدمتين لما تمت الدلالة. **ورابعها** أنها تدل على أن الآتي بالمعصية مع العلم يكون أعظم جرماً ووزراً والله تعالى أعلم.

قوله تعالى ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون

اعلم أن المراد بقوله ومنهم أميون اليهود لأنه تعالى لما وصفهم بالعناد وأزال الطمع عن إيمانهم بين فرقهم، فالفرقة الأولى هي الضالة المضلة وهم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه، والفرقة الثانية المنافقون، والفرقة الثالثة الذين يجادلون المنافقين، والفرقة الرابعة هم المذكورون في هذه الآية وهم العامة الأميون الذين لا معرفة عندهم بقراءة ولا كتابة وطريقتهم التقليد وقبول ما يقال لهم، فبين تعالى أن الذين يمتنعون عن قبول الإيمان ليس سبب ذلك الامتناع واحداً بل لكل قسم منهم سبب آخر، ومن تأمل ما ذكره الله تعالى في هذه الآية من شرح فرق اليهود وجد ذلك بعينه في فرق هذه الأمة فكان منهم من يعاند الحق ويسعى في إضلال الغير، وفيهم من يكون متوسطاً، وفيهم من يكون عامياً محضاً مقلداً، وههنا مسائل:

المسألة الأولى اختلفوا في الأمي فقال بعضهم من لا يقر بكتاب ولا برسول، وقال آخرون من لا يحسن الكتابة والقراءة، وهذا الثاني أصوب لأن الآية في اليهود وكانوا مقرين بالكتاب والرسول، ولأنه عليه الصلاة والسلام قال نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، وذلك يدل على هذا القول، ولأن قوله لا يعلمون الكتاب لا يليق إلا بذلك.

المسألة الثانية الأماني جمع أمنية ولها معان مشتركة في أصل واحد: **أحدها** ما تخيله الإنسان فيقدر في نفسه وقوعه ويحدثها بكونه، ومن هذا قولهم فلان يعد فلاناً ويمنيه، قال تعالى يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان إلا غروراً، فإن فسرنا الأماني بهذا فهذا قوله إلا أماني أي إلا ما هم عليه من أمانيهم أن الله تعالى لا يؤاخذهم بخطاياهم وأن آباءهم الأنبياء يشفعون لهم وما تمنيهم أحبارهم من أن النار لا تمسهم إلا أياماً معدودة. **وثانيها** الأماني الأكاذيب المختلقة سمعوها من علمائهم فقبلوها على التقليد، قال أعرابي لابن دأب في شيء حدث به أهذا شيء رويته أم تمنيته أي اختلقته. **وثالثها** الأماني أي القراءة من قوله ٭ تمنى كتاب الله أول ليلة ٭ قال صاحب الكشاف والاشتقاق من منى إذا قدر، لأن المتمني يقدر في نفسه ويجوز ما يتمناه، وكذا المختلق والقارئ يقدر أن كلمة كذا بعد كذا. قال أبو مسلم حمله على تمني القلب أولى بدليل قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى تلك أمانيهم أي تمنيهم، وقال تعالى ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءاً يجز به، وقال تلك أمانيهم قل هاتوا، وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون أي يقدرون ويخرصون. وقال الأكثرون حمله على القراءة أولى كقوله تعالى إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته، ولأن حمله على القراءة أليق بطريقة الاستثناء لأنا إذا حملناه على ذلك كان له به تعلق فكأنه قال لا يعلمون الكتاب إلا بقدر ما يتلى عليهم فيسمعونه وبقدر ما يذكر لهم فيقبلونه ثم إنهم لا يتمكنون من التدبر والتأمل، وإذا حمل على أن المراد الأكاذيب أو الظن والتقدير وحديث النفس كان الاستثناء فيه نادراً.

المسألة الثالثة قوله إلا أماني من الاستثناء المنقطع، **قال النابغة** ٭ حلفت يميناً غير ذي مثنوية ٭ ولا علم إلا حسن ظن بغائب ٭

وروي الأماني بالتخفيف. أما قوله وإن هم إلا يظنون كالمحقق لما قلناه لأن الأماني إن أريد بها التقدير والفكر لأمور لا حقيقة لها فهي ظن ويكون ذلك تكراراً، وللقائل أن يقول حديث النفس غير والظن غير فلا يلزم التكرار، وإذا حملناه على التلاوة يحسن معناه فكأنه تعالى قال ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا بأن يتلى عليهم ويسمعوه وإلا بأن يذكر لهم تأويله كما يراد وظنوه، وبين تعالى أن هذه الطريقة لا توصل إلى الحق. وفي الآية مسائل: **أحدها** أن المعارف كسبية لا ضرورية فلذلك ذم من لا يعلم ويظن. **وثانيها** بطلان التقليد في الفروع جائز عندنا. **وثالثها** أن المضل وإن كان مذموماً فالمغتر بإضلال المضل أيضاً مذموم لأنه تعالى ذمهم وإن كانوا بهذه الصفة. **ورابعها** أن الاكتفاء بالظن في أصول الدين غير جائز والله تعالى أعلم. أما قوله فويل فقالوا الويل كلمة يقولها كل مكروب، وقال ابن عباس إنه العذاب الأليم، وعن سفيان الثوري أنه صديد أهل جهنم، وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه واد في جهنم يهوي فيه الكافر أربعين خريفاً قبل أن يبلغ قعره. قال القاضي ويل يتضمن نهاية الوعيد والتهديد فهذا القدر لا شبهة فيه سواء كان الويل عبارة عن واد في جهنم أو عن العذاب الأليم. أما قوله يكتبون الكتاب بأيديهم ففيه وجهان: **الأول** أن الرجل قد يقول كتبت إذا أمر بذلك ففائدة قوله بأيديهم أنه لم يقع منهم إلا على هذا الوجه. **الثاني** أنه تأكيد وهذا الموضع مما يحسن فيه التأكيد كما تقول لمن ينكر معرفة ما كتبه يا هذا كتبته بيمينك. أما قوله ثم يقولون هذا من عند الله فالمراد أن من يكتب هذه الكتابة ويكسب بهذا الكسب في نهاية الرداءة لأنهم ضلوا عن الدين وأضلوا وباعوا آخرتهم بدنياهم فذنبهم أعظم من ذنب غيرهم، فإن من المعلوم أن الكذب على الغير بما يضر يعظم إثمه فكيف بمن يكذب على الله تعالى ويضم إلى الكذب الإضلال ويضم إليهما حب الدنيا والاحتيال في تحصيلها ويضم إليه أنه مهد طريقاً في الإضلال باقياً على وجه الدهر فلذلك عظم ما فعلوه. فإن قيل إنه تعالى حكى عنهم أمرين أحدهما كتبة الكتاب والآخر إسناده إلى الله تعالى على سبيل الكذب فهذا الوعيد مرتب على الكتبة أو على إسناد المكتوب إلى الله تعالى أو عليهما معاً، قلنا لا شك أن كتبة الأشياء الباطلة لقصد الإضلال من المنكرات والكذب على الله تعالى أيضاً كذلك والجمع بينهما منكر عظيم جداً. أما قوله ليشتروا به ثمناً قليلاً فهو تنبيه على أمرين: **الأول** أنه نبه على شقاوتهم لأن العاقل يجب أن لا يرضى بالوزر القليل في الآخرة لأجل الأجر العظيم في الدنيا فكيف يليق به أن يرضى بالعقاب العظيم في الآخرة لأجل النفع الحقير في الدنيا. **الثاني** أنه يدل على أنهم فعلوا ذلك التحريف ديانة بل إنما فعلوه طلباً للمال والجاه، وهذا يدل على أن أخذ المال على الباطل وإن كان بالتراضي محرم لأن الذي كانوا يعطونه من المال كان على محبة ورضا ومع ذلك فقد نبه تعالى على تحريمه. أما قوله فويل لهم مما كتبت أيديهم فالمراد أن كتبتهم لما كتبوه ذنب عظيم بانفراده وكذلك أخذهم المال عليه فلذلك أعاد ذكر الويل في الكسب، ولو لم يعد ذكره كان يجوز أن يقال إن مجموعهما يقتضي الوعيد العظيم دون كل واحد منهما فأزال تعالى هذه الشبهة. واختلفوا في قوله مما يكسبون هل المراد بل كانوا يأخذون على هذه الكتابة والتحريف فقط والمراد بذلك سائر معاصيهم، والأقرب في نظام الكلام أنه راجع إلى المذكور من المال المأخوذ على هذا الوجه وإن كان الأقرب من حيث العموم أن يشمل الكلام، لكن الذي يرجح الأول أنه متى لم يقيد كسبهم بهذا القيد لم يحسن الوعيد عليه لأن الكسب يدخل فيه الحلال والحرام فلا بد من تقييده وأولى ما يقيد به ما تقدم ذكره. قال القاضي دلت الآية على أن كتابتهم ليست خلقاً لله تعالى لأنها لو كانت خلقاً لله لكانت إضافتها إليه تعالى بقولهم هو من عند الله حقيقة لأنه تعالى إذا خلقها فيهم فهب أن العبد مكتسب إلا أن انتساب ذلك الفعل إلى الخالق أقوى من انتسابه إلى المكتسب فكان إسناد تلك الكتبة إلى الله تعالى أولى من إسنادها إلى العبد فكان يجب أن يستحقوا الحمد على قولهم إنها من عند الله، ولما لم يكن كذلك علمنا أن تلك الكتبة ليست مخلوقة لله تعالى، والجواب أن الداعية الموجبة لها من خلق الله تعالى بالدليل المذكور فهي أيضاً تكون كذلك والله تعالى أعلم.

قوله تعالى وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة قل أتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من قبائح أقوالهم وأفعالهم وهو جزمهم بأن الله تعالى لا يعذبهم إلا أياماً قليلة، وهذا الجزم لا سبيل إليه بالعقل البتة، أما على قولنا فلأن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لأحد في فعله فلا طريق إلى معرفة ذلك إلا بالدليل السمعي، وأما على قول المعتزلة فلأن العقل يدل عندهم على أن المعاصي يستحق من الله تعالى العقاب الدائم فلما دل العقل على ذلك احتج في تقدير العقاب مدة في زواله بعدها إلى سمع يبين ذلك، فثبت على كلا المذهبين لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا بالدليل السمعي وحيث لم يوجد الدليل السمعي لم يجز الجزم بذلك، وههنا مسائل:

المسألة الأولى ذكروا في تفسير الأيام المعدودة وجهين: **الأول** أن لفظ الأيام لا يضاف إلا إلى العشرة فما دونها ولا يضاف إلى ما فوقها فيقال أيام خمسة وأيام عشرة ولا يقال أيام أحد عشر، إلا أن هذا أشكل بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياماً معدودات وهي أيام الشهر كله وهي أزيد من العشرة، ثم قال القاضي إذا ثبت أن الأيام محمولة على العشرة فما دونها فالأشبه أن يقال إنه الأقل أو الأكثر لأن من يقول ثلاثة يقول أحمله على أقل الحقيقة فله وجه ومن يقول عشرة

يقول احمله على الاكثر وله وجه فاما حمله على الواسطة اعني على ما هو اقل من العشرة وازيد من الثلاثة فلا وجه له لانه ليس عدد اولى من عدد اللهم اذا جاءت في تقديرها رواية صحيحة فحينئذ يجب القول بها وجماعة من المفسرين قدروها تسعة ايام قال مجاهد ان اليهود كانت تقول الدنيا سبعة الاف فالله تبارك وتعالى يعذبنا مكان كل الف سنة يوما وحكى الاصم عن بعض اليهود انهم عبدوا العجل سبعة ايام فكانوا يقولون ان الله يعذبنا سبعة ايام مناسبة وملازمة البتة واما الثاني فلانه لا يلزم من كون المعصية مقدرة بسبعة ايام ان يكون عذابها كذلك اما على قولنا فلانه يحسن من الله تعالى كل شيء بحكم المالكية واما عند المعتزلة فلان العاصي يستحق على عصيانه العقاب الدائم ما لم توجد التوبة او العفو فان قيل اليس انه تعالى منع من استيفاء الزيادة فقال وجزاء سيئة سيئة مثلها فوجب ان لا يزيد العقاب على المعصية قلنا ان المعصية تزداد بقدر النعمة فلما كانت نعم الله تعالى على العباد خارجة عن الحصر والحد لا جرم كانت معصيتهم عظيمة جدا الوجه الثاني يروى عن ابن عباس انه قدر هذه الايام بالاربعين وهو عدد الايام التي عبدوا العجل فيها والكلام عليه ايضا كالكلام على السبعة الوجه الثالث قيل في معنى معدودة قليلة كقوله وشروه بثمن بخس دراهم معدودة **المسألة الثانية** ذهبت الحنفية الى ان اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام واحتجوا عليه بقوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة ايام اقرائك فمدة الحيض ما يسمى اياما واقل عدد يسمى اياما ثلاثة واكثره عشرة على ما بيناه فوجب ان يكون اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة والاشكال عليه ما تقدم **المسألة الثالثة** ذكر ههنا وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وفي آل عمران اياما معدودات وللسائل ان يقول لم كانت الاولى معدودة والثانية معدودات والموصوف في المكانين موصوف واحد وهو اياما والجواب ـــــ ان الاسم ان كان مذكرا فالاصل في صفة جمعه التاء يقال كوز وكيزان مكسورة وثياب مقطوعة وان كان مؤنثا كان الاصل في صفة جمعه الالف والتاء يقال جرة وجرار مكسورات وخابية وخوابي مكسورات ـــــ الا انه قد يوجد الجمع بالالف والتاء فيما واحده مذكر في بعض الصور نادرا نحو حمام وحمامات وجمل سبطر وسبطرات وعلى هذا ورد قوله في ايام معدودات في ايام معلومات فالله تعالى تكلم في سورة البقرة اما قوله تعالى قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ففيه مسائل **المسألة الاولى** العهد في هذا الموضع يجري مجرى الوعد والخبر وانما سمي خبره سبحانه عهدا لان خبره سبحانه اوكد من العهود المؤكدة منا بالقسم والنذر فالعهد لان الله تعالى لا يكون الا بهذا الوجه **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف فلن يخلف متعلق بمحذوف تقديره ان اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده **المسألة الثالثة** قوله اتخذتم ليس باستفهام بل هو انكار لانه لا يجوز ان يجعل حجة رسوله في ابطال قولهم ان يستفهمهم بل المراد التنبيه على طريقة الاستدلال وهي انه لا سبيل الى معرفة هذا التقدير الا بالسمع فلما لم يوجد الدليل السمعي وجب ان لا يجوز الجزم بهذا التقدير **المسألة الرابعة** قوله فلن يخلف الله عهده يدل على انه سبحانه منزه عن الكذب في وعده ووعيده قال اصحابنا لان الكذب صفة نقص والنقص على الله تعالى محال وقالت المعتزلة لانه سبحانه عالم بقبح القبيح عالم بكونه غنيا والكذب قبيح لان كذب العالم بقبح القبيح فلهذا قال فلن يخلف الله عهده فان قيل العهد هو الوعد وتخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي ما عداه فلما خص الوعد بانه لا يخلفه علمنا ان الخلف في الوعيد جائز بل العقل يطابق ذلك لان الخلف في الوعد لؤم وفي الوعيد كرم قلنا الدلالة المذكورة قائمة في جميع انواع الكذب **المسألة الخامسة** قال الجبائي دلت الاية على انه تعالى لم يكن وعد موسى ولا سائر الانبياء بان الله تعالى يخرج اهل المعاصي والكبائر من النار بعد التعذيب لانه لو وعدهم بذلك لما جاز ان ينكر على اليهود هذا القول ـــــ واذا ثبت انه تعالى ما دلهم على ذلك وثبت انه تعالى دلهم على وعيد العصاة اذ كان بذلك يزجرهم عن الذنوب فقد وجب ان يكون عذابهم دائما على ما قال الوعيدية واذا ثبت ذلك في سائر الامم وجب ثبوته في هذه الامة لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز ان يختلف في الامم اذا كان قدر المعصية من الجميع لا يختلف واعلم ان هذا الوجه في نهاية التعسف فنقول لا نسلم انه تعالى ما وعد موسى انه يخرج اهل الكبائر من النار قوله لو وعد بذلك لما انكر على اليهود ذلك وما الدليل على هذه الملازمة ثم انا نبين ان ذلك غير لازم من وجوه **احدها** لعل الله تعالى انما انكر عليهم لانهم قطعوا ايام العذاب فان قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة يدل على ايام قليلة جدا فالله تعالى انكر عليهم جزمهم بهذه القلة لانه تعالى انكر عليهم انقطاع العذاب **وثانيها** ان المرجئة مقطوعون في الجملة بالعفو فاما في حق الشخص المعين فلا سبيل الى القطع حكموا في حق انفسهم بالتخفيف على سبيل الجزم لا جرم انكر الله تعالى عليهم ذلك **وثالثها** انهم كانوا كافرين وعذاب الكافر دائم لا ينقطع سلمنا انه تعالى ما وعد موسى عليه السلام انه يخرج اهل الكبائر من النار فلم قلت انه لا يخرجهم من النار بيانه انه فرق بين ان يقال انه تعالى ما وعد اخراجهم من النار وبين ان يقال انه اخبر انه لا يخرجهم من النار والاول لا مضرة فيه

فانه تعالى

فانه تعالى ربما لم يفعل ذلك لموسى الا انه سيفعله يوم القيامة وانما رد على اليهود ذلك لانهم جزموا به من غير دليل فكان يلزمهم ان يتوقفوا فيه وان لا يقطعوا الا بالنفي ولا بالاثبات سلمنا انه تعالى لا يخرج عصاة قوم موسى من النار واما قول الجبائي لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز ان يختلف في الامم فهو تحكم محض فان العقاب حق الله تعالى فله ان يتفضل على البعض بالاسقاط وان لا يتفضل بذلك على الباقين فثبت ان هذا الاستدلال ضعيف اما قوله تعالى ام تقولون على الله ما لا تعلمون فهو بيان لتمام الحجة المذكورة فانه اذا كان لا طريق الى التقدير المذكور الا السمع وثبت انه لم يوجد السمع كان الجزم بذلك التقدير قولا على الله تعالى بما لا يكون معلوما لا محالة وهذه الاية تدل على فوائد **احدها** انه تعالى لما عاب عليهم القول الذي قالوه لا عن دليل علمنا ان القول بغير دليل باطل **وثانيها** ان كل ما جاز وجوده وعدمه عقلا لم يجز المصير الى الاثبات او الى النفي الا بدليل سمعي **وثالثها** ان منكري القياس وخبر الواحد يتمسكون بهذه الاية قالوا لان القياس وخبر الواحد لا يفيد العلم فوجب ان لا يكون التمسك به جائزا لقوله تعالى ام تقولون على الله ما لا تعلمون ذكر ذلك في معرض الانكار والجواب انه لما دلت الدلالة على وجوب العمل عند حصول الظن المستند الى القياس او الى خبر الواحد كان وجوب العمل معلوما فكان القول به قولا بالمعلوم لا بغير المعلوم والله سبحانه وتعالى اعلم

قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون

قال صاحب الكشاف بلى اثبات لما بعد حرف النفي وهو قوله لن تمسنا النار اي بلى تمسكم ابدا بدليل قوله هم فيها خالدون اما السيئة فانها تتناول جميع المعاصي قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها من يعمل سوءا يجز به ولما كان من الجائز ان يظن ان كل سيئة صغرت او كبرت فحالها سواء في ان فاعلها يخلد في النار لا جرم بين تعالى ان الذي يستحق به الخلود ان تكون سيئة محيطة به ومعلوم ان لفظ الاحاطة حقيقة في احاطة جسم بجسم اخر كاحاطة السور بالبلد والكوز بالماء وذلك ههنا ممتنع فحمله على ما اذا كانت السيئة كبيرة لوجهين **احدهما** ان المحيط يستر المحاط به والكبيرة لكونها محبطة لثواب الطاعات كالساترة لتلك الطاعات فكانت المشابهة حاصلة من هذه الجهة **والثاني** ان الكبيرة اذا احبطت ثواب الطاعات فكانها استولت على تلك الطاعات واحاطت بها كما يحيط عسكر العدو بالانسان بحيث لا يتمكن الانسان من التخلص منه فكانه تعالى قال بلى من كسب كبيرة واحاطت كبيرته بطاعاته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فان قيل هذه الاية وردت في حق اليهود قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هذا هو الوجه الذي استدلت المعتزلة به في اثبات الوعيد لاصحاب الكبائر **واعلم** ان هذه المسألة من معظمات المسائل فكذلك ههنا فنقول ـــــ اختلف اهل القبلة في وعيد اصحاب الكبائر فمن الناس من قطع بوعيدهم وهم فريقان منهم من اثبت الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج ومنهم من اثبت وعيدا منقطعا وهو قول بشر المريسي والخالدي ومن الناس من قطع بانه لا وعيد لهم وهو قول شاذ ينسب الى مقاتل بن سليمان المفسر والقول الثالث انا نقطع بانه سبحانه يعفو عن بعض العصاة وعن بعض المعاصي لكنا نتوقف في حق كل واحد على التعيين انه هل يعفو عنه ام لا ونقطع بانه تعالى اذا عذب احدا منهم فانه لا يعذبه ابدا بل يقطع عذابه وهذا قول اكثر الصحابة والتابعين واهل السنة والجماعة واكثر الامامية فيشتمل هذا البحث على مسالتين احدهما القطع في الوعيد والاخرى في انه لو ثبت الوعيد فهل يكون ذلك على نعت الدوام ام لا **المسألة الاولى** في الوعيد ولنذكر دلائل المعتزلة اولا ثم دلائل المرجئة الخالصة ثم دلائل اصحابنا رحمهم الله تعالى اما المعتزلة فانهم عولوا على العمومات الواردة في هذا الباب وتلك العمومات على وجهين بعضها وردت بصيغة من في معرض الشرط وبعضها وردت بصيغة الجمع اما النوع الاول فايات **احدها** قوله تعالى في اية المواريث تلك حدود الله الى قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقد علمنا ان من ترك الصلاة والزكاة والحج والصوم والجهاد وارتكب شرب الخمر والزنا وقتل النفس المحرمة فهو متعد لحدود الله فيجب ان يكون من اهل العقاب وذلك لان كلمة من في معرض الشرط تفيد العموم على ما ثبت في اصول الفقه فمتى حمل الخصم هذه الاية على الكافر دون المؤمن كان ذلك على خلاف الدليل ثم الذي يبطل قوله وجهان احدهما انه تعالى بين حدوده في المواريث ثم وعد من اطاعه في تلك الحدود وتوعد من عصاه فيها ومن تمسك بالايمان والتصديق به تعالى فهو اقرب الى الطاعة فيها ممن يكون منكرا للربوبية ومكذبا بالرسل وشرائعه فرغبه في الطاعة فيها اخص بمن هو اقرب الى الطاعة فيها وهو المؤمن ومتى كان المؤمن مرادا باول الاية فكذلك باخرها الثاني انه تعالى قال تلك حدود الله فلا شبهة ان المراد به الحدود المذكورة ثم علق بالطاعة فيها الوعد وبالمعصية الوعيد فاقتضى سياق الاية ان الوعيد متعلق بالمعصية في هذه الحدود فقط دون ان يضم الى ذلك تعدي حدود اخر ولهذا كان المؤمن موجودا لهذا الوعيد في تعديه هذه الحدود فقط ولو لم يكن مرادا بهذا الوعيد لما كان مزجورا به واذا ثبت ان المؤمن مراد بها كالكافر بطل قول من يخصها بالكافر فان قيل ان قوله ويتعد حدوده جمع مضاف والجمع المضاف عندكم يفيد العموم كما لو قيل ضربت عبيدي فانه يكون ذلك شاملا لجميع عبيده واذا ثبت ذلك اقتضت هذه الاية من تعدى جميع حدود الله تعالى

وذلك هو الكافر لا محالة دون المؤمن وإن كان كما ذكرتم نظرا إلى اللفظ لكنه وجدت قراين تدل على أنه ليس المراد هاهنا تعدي جميع الحدود **أحدها** أنه تعالى قدم على قوله ويتعد حدوده قوله تلك حدود الله فانصرف قوله ويتعد حدوده إلى تلك الحدود **وثانيها** أن الأمة متفقون على أن المؤمن مزجور بهذه الآية عن المعاصي ولو صح ما ذكرتم لكان المؤمن غير مزجور بها **وثالثها** أنا لو حملنا الآية على تعدي جميع حدود الله لم يكن للوعيد بها فايدة لأن أحدا من المكلفين لا يتعدى جميع حدود الله لأن في الحدود ما لا يمكن الجمع بينهما في التعدي لتضادها فإنه لا يتمكن أحد من أن يصعد في حال واحد من مذهب الثنوية والنصرانية وليس يوجد في المكلفين من يعصي الله بجميع المعاصي **وثانيها** قوله تعالى في قتل المؤمن عمدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها دلت الآية على أن ذلك جزاؤه فوجب أن يحصل له هذا الجزاء لقوله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به **وثالثها** قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا إلى قوله ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير **ورابعها** قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره **وخامسها** قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلى قوله ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا **وسادسها** قوله تعالى إنه من يأت ربه مجرما فإن له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى فبين تعالى أن الكافر والفاسق من أهل العقاب الدائم كما أن المؤمن من أهل الثواب **وسابعها** قوله تعالى وقد خاب من حمل ظلما وهذا يوجب أن يكون الظالم من أهل الصلاة داخلا في الوعيد **وثامنها** قوله تعالى بعد تعداد المعاصي ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب فبين أن الفاسق كالكافر في أنه من أهل الخلود إلا من تاب من الفساق ومن الكفار **وتاسعها** قوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون ومن جاء بالسيئة وهذا يدل على أن المعاصي كلها متوعد عليها كما أن الطاعات موعود عليها **وعاشرها** قوله تعالى وأما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى **والحادي عشر** قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم ولم يفصل بين الكافر والفاسق **والثاني عشر** قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فحكى في أول الآية قول المرجئة عن اليهود فقال وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة ثم أنه كذبهم فيه ثم قال بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار فهذه هي الآيات التي تمسكوا بها في المسألة لابتنائها على صيغة من في معرض الشرط واستدلوا على أن هذه اللفظة تفيد العموم بوجوه **أحدها** أنه لو لم تكن موضوعة للعموم لكانت إما موضوعة للخصوص أو مشتركة بينهما والقسمان باطلان فوجب كونها موضوعة للعموم أما أنه لا يجوز أن تكون موضوعة للخصوص فلأنه لو كان كذلك لما حسن من المتكلم أن يعطي الجزاء لكل من أتى بالشرط لأن على هذا التقدير لا يكون ذلك الجزاء مرتبا على ذلك الشرط لكنهم أجمعوا على أنه إذا قال من دخل داري أكرمته أنه يحسن أن يكرم كل من دخل داره فعلمنا أن هذه اللفظة ليست للخصوص وأما أنه لا يجوز أن تكون موضوعة للاشتراك وأما أولا فبخلاف الأصل وأما ثانيا فلأنه لو كان كذلك لما عرف كيفية ترتيب الجزاء على الشرط إلا بعد الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة مثل أنه إذا قال من دخل داري أكرمته فيقال له أردت الرجال فقال له أردت العرب أو العجم وإذا قال أردت العرب يقال له أردت ربيعة أو مضر وهلم جرا إلى أن يأتي على جميع التقسيمات الممكنة ولما علمنا بالضرورة من عادة أهل اللسان قبح ذلك علمنا أن القول بالاشتراك باطل **وثانيها** أنه إذا قال من دخل داري أكرمته حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه ما وجب دخوله فيه لأنه لا نزاع أن المستثنى من الجنس لا بد وأن يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه فإما أن لا يعتبر مع صحة الوجوب أو يعتبر والأول باطل أما أولا فلأنه يلزم أن لا يبقى بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جاءني فقهاء إلا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقوله جاءني الفقهاء إلا زيدا فرق لصحة دخول زيد في الكلامين لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة وأما ثانيا فلأن الاستثناء من العدد يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته فوجب أن يكون هذا فايدة الاستثناء في جميع المواضع لأن أحدا من أهل اللغة لم يفصل بين الاستثناء الداخل على العدد وبين الداخل في غيره من الألفاظ فثبت بما ذكرنا أن الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يدل على أن صيغة من في معرض الشرط للعموم **وثالثها** أنه تعالى لما أنزل قوله تعالى إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لأخصمن محمدا ثم قال يا محمد أليس قد عبدت الملائكة أليس قد عبد عيسى فتمسك في بعموم اللفظ والنبي عليه الصلاة والسلام لم ينكر عليه ذلك فدل على أن هذه الصيغة تفيد

العموم

١٦٦

النوع الثاني من دلائل المعتزلة

التمسك في الوعيد بصيغة الجمع المعرفة بالألف واللام وهي العموم في آيات **أحدها** قوله تعالى وإن الفجار لفي جحيم واعلم أن الجبائي والقاضي أبا الحسين يقولون إن هذه الصيغة تفيد العموم وأبو هاشم يقول إنها لا تفيد العموم فنقول الذي يدل على أنها للعموم وجوه **أحدها** أن الأنصار لما طلبوا الإمامة احتج أبو بكر بقوله الأئمة من قريش والأنصار سلموا تلك الحجة ولو لم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لأن قولنا بعض الأئمة من قريش لا ينافي وجود إمام من قوم آخرين أما كون كل الأئمة من قريش ينافي كون بعض الأئمة من غيرهم **وروي** عن عمر أنه قال لأبي بكر رضي الله تعالى عنهما لما هم بقتال مانعي الزكوة أليس قال عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله احتج على أبي بكر بعموم اللفظ ثم لم يقل أبو بكر ولا أحد من الصحابة إن اللفظ لا يفيده بل عدل إلى الاستثناء فقال إنه عليه الصلاة والسلام قال إلا بحقها وإن الزكاة من حقها **وثانيها** أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق فوجب أن يفيد الاستغراق أما أنه يؤكد فلقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون وأما أنه بعد التأكيد يقتضي الاستغراق فبالإجماع وأما أنه متى كان كذلك وجب كون المؤكد في أصله للاستغراق لأن هذه الألفاظ مسماة بالتأكيد إجماعا والتأكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الأصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا في الأصل وإنما حصل بهذه الألفاظ ابتداء لم يكن تأثير هذه الألفاظ في تقوية الحكم الأصلي بل في إعطاء حكم جديد فكانت مبينة للمجمل لا مؤكدة علمنا أن اقتضاء الاستغراق كان حاصلا في الأصل **وثالثها** الألف واللام إذا دخلا في الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن أهل اللغة فيجب صرفه إلى ما حصل به المعرفة وإنما تحصل المعرفة عند إطلاقه بصرفه إلى الكل لأنه معلوم للمخاطب فأما صرفه إلى ما دون الكل فإنه لا يفيد المعرفة لأنه ليس بعض الجموع أولى من بعض فكان يبقى مجهولا **فإن قلت** إذا أفاد جمعا مخصوصا من ذلك الجنس فقد أفاد تعريف ذلك الجنس **قلت** هذه الفايدة كانت حاصلة بدون الألف واللام لأنه لو قال رأيت رجالا أفاد تعريف ذلك الجنس وتمييزه عن غيره فدل على أن الألف واللام فايدة زائدة وما هي إلا الاستغراق **ورابعها** أنه يصح استثناء أي واحد كان منه وذلك يفيد العموم **وخامسها** الجمع المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لأنه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فإنه يجوز أن يقال رأيت رجالا من الرجال ولا يقال رأيت الرجال من رجال ومعلوم بالضرورة أن المنتزع منه أكثر من المنتزع إذا ثبت هذا فنقول المفهوم من الجمع المعرف وقد عرفت أن المنتزع منه أكثر فوجب أن يكون المعرف مفيدا للكل والله تعالى أعلم أما على طريقة أبي هاشم وهي أن الجمع المعرف لا يفيد العموم فيمكن التمسك بالآية من وجهين الأول أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فقوله وإن الفجار لفي جحيم يقتضي أن الفجور هي العلة وإذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم علته وهو المطلوب وفي هذا الباب طريقة ثالثة نذكرها النحويون وهي أن اللام في قوله وإن الفجار ليست لام التعريف بل هي بمعنى الذي ويدل عليه وجهان أحدهما أنه يجاب بالفاء قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما كما يقول الذي يلقاني فله درهم الثاني أنه يصح عطف الفعل على الشيء الذي دخلت هذه اللام عليه قال تعالى إن المصدقين والمصدقات بمعنى إن الذين صدقوا ولما صح أن يعطف عليه قوله تعالى وأقرضوا الله وإذا ثبت ذلك كان قوله وإن الفجار لفي جحيم معناه أن الذين فجروا هم في الجحيم وذلك يفيد العموم **الآية الثانية في هذا الباب** قوله تعالى يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين إلى جهنم ولفظ المجرمين صيغة جمع معرفة بالألف واللام **وثالثها** قوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثيا **ورابعها** قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم بين أنه يؤخر عقابهم إلى يوم آخر وذلك إنما يصدق لو حصل عقابهم في ذلك اليوم

النوع الثالث من العمومات

صيغ الجموع المقرونة بحرف الذي **فأحدها** قوله تعالى ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون **وثانيها** قوله تعالى إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا **وثالثها** الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم فبين ما يستحقون على ترك الهجرة وترك النصرة وإن كان معترفا بالله ورسوله **ورابعها** قوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ولم يفصل في الوعيد بين الكافر وغيره **وخامسها** قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله **وسادسها** قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات ولو لم يكن الفاسق من أهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا القول معنى بل لم يكن به إلى التوبة حاجة **وسابعها** قوله تعالى إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا فبين ما على الفاسق من العذاب في الدنيا والآخرة **وثامنها** قوله تعالى إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة

النوع الرابع من العمومات

قوله تعالى سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة ورد على منع الزكاة

النوع الخامس من العمومات لفظة كل وهو قوله تعالى ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض جميعا لافتدت به
وسيق ما يستحق الظالم على ظلمه النوع السادس ما يدل على انه سبحانه لابد وان يفعل ما توعدهم به وهو قوله
تعالى قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد بين انه لا يبدل قوله
في الوعيد والاستدلال بالاية من وجهين احدهما انه تعالى جعل العلة في ازاحة العذر تقديم الوعيد اي بعد تقديم الوعيد
لم يبق لاحد علة ولا مخلص من عقابه الثاني قوله تعالى ما يبدل القول لدي وهذا اصرح في انه تعالى لا بد وان يفعل
ما دل اللفظ عليه فهذا مجموع ما تمسكوا به من عمومات الاخبار فكثيرة فالنوع الاول المذكور بصيغة من
احدها ما روى وقاص بن ربيعة عن المستورد بن شداد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اكل باخيه اكلة
اطعمه الله من نار جهنم ومن اخذ باخيه كسوة كساه الله من نار جهنم ومن قام مقام رياء وسمعة اقامه الله تعالى يوم القيمة
مقام رياء وسمعة وهذا نص في وعيد الفاسق ومعنى اقامه الله تعالى اي جازاه الله تعالى على ذلك وثانيها
قال عليه الصلاة والسلام من كان ذا لسانين وذا وجهين كان في النار ذا لسانين وذا وجهين ولم يفصل بين المنافق
وغيره في هذا الباب وثالثها عن سعيد بن زيد قال عليه الصلاة والسلام من ظلم من ارض شبرا طوقه الله يوم القيمة
من سبع ارضين ورابعها عن النبي قال عليه الصلاة والسلام المؤمن من امنه الناس والمسلم من سلم المسلمون من
لسانه ويده والمهاجر من هاجر السوء والذي نفسي بيده لا يدخل الجنة عبد لا يامن جاره بوائقه وهذا الخبر يدل على وعيد
الفاسق الظالم ويدل على انه غير مؤمن ولا مسلم ما يقوله المعتزلة من المنزلة بين المنزلتين وخامسها عن ثوبان عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم من جاء يوم القيمة بريئا من ثلاثة دخل الجنة الكبر والغلول والدين وهذا يدل على ان صاحب
هذه الثلاثة لا يدخل الجنة والا لم يكن لهذا الكلام معنى والمراد من الدين من مات عاصيا مما لغاية(?) التوبة ولم يتب عنه
وسادسها عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا من طرق
الجنة ومن ابطا به عمله لم يسرع به نسبه وهذا نص في ان الثواب لا يكون الا بالطاعة والخلاص من النار الا بالعمل وسابعها
عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل خمر حرام ومن شرب الخمر في الدنيا ولم يتب منها لم يشربها
في الاخرة وهو صريح في وعيد الفاسق وانه من اهل الخلود لانه اذا لم يشربها دخل الجنة لان فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين
وثامنها عن ام سلمة قال عليه الصلاة والسلام انما انا بشر لعلكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته فمن قضيت له بحق
اخيه قطعت له قطعة نار جهنم وتاسعها عن ثابت بن الضحاك قال عليه الصلاة والسلام من حلف بملة سوى الاسلام كاذبا متعمدا
فهو كما قال ومن قتل نفسه بشيء يعذب به في نار جهنم وعاشرها عن عبد الله بن عمرو قال عليه الصلاة والسلام في الصلاة من حافظ
عليها كانت له نورا وبرهانا يوم القيمة ومن لم يحافظ عليها لم يكن له برهان ولا نجاة ولا نورا وكان يوم القيمة مع قارون وهامان
وفرعون وابي بن خلف وهذا نص في ان ترك الصلاة يحبط العمل ويوجب وعيد الابد الحادي عشر عن ابن عباس قال
عليه الصلاة والسلام من لقي الله مدمن خمر لقيه كعابد وثن ولما ثبت انه لا يكفر علمنا ان المراد منه احباط العمل الثاني عشر
عن ابي هريرة قال عليه الصلاة والسلام من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجا بها بطنه يهوي في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا
الثالث عشر عن ابي ذر قال عليه الصلاة والسلام ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيمة ولا ينظر اليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب
اليم قلت يا رسول الله من هم خابوا وخسروا قال المسبل والمنان والمنفق سلعته بالكذب يعني بالمسبل المتكبر الذي يسبل
ازاره ومعلوم ان من لم يكلمه الله ولم يرحمه وله عذاب اليم فهو من اهل النار وورود هذا في الفاسق نص في الباب
الرابع عشر عن ابي هريرة قال عليه الصلاة والسلام من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به عرضا
من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيمة ومن لم يجد عرف الجنة اوليس في النار الخامس عشر عن ابي هريرة من كتم علما الجم
بلجام من نار يوم القيمة السادس عشر عن ابن مسعود قال عليه الصلاة والسلام من حلف على يمين كاذبا ليقتطع بها مال
اخيه لقي الله وهو عليه غضبان وذلك لان الله تعالى يقول ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا الى اخر الاية وهذا
نص في الوعيد ونص في ان الاية واردة في الفساق لورودها في الكفار السابع عشر عن ابي امامة قال عليه الصلاة والسلام
من حلف على يمين فاجرة ليقتطع بها مال امرئ بغير حقه حرم الله عليه الجنة واوجب له النار قيل يا رسول الله وان كان شيئا
يسيرا قال وان كان قضيبا من اراك الثامن عشر عن سعيد بن جبير قال كنت عند ابن عباس فاتاه رجل وقال اني رجل
معيشتي من هذه التصاوير فقال ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من صور صورة فان الله يعذبه
حتى ينفخ فيه الروح وليس بنافخ ومن استمع الى حديث قوم يفرون منه صب في اذنيه الآنك ومن يرى عينيه في المنام كلف

ان يعقد بين شعرتين التاسع عشر عن معقل بن يسار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يسترعيه
الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم الله عليه الجنة العشرون عن ابن عمر في مناظرته مع عثمان
حين اراد ان يوليه القضا قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان قاضيا فقضى بالجهل كان من اهل النار ومن
كان قاضيا فقضى بالجور كان من اهل النار الحادي والعشرون قال عليه الصلاة والسلام من ادعى ابا في الاسلام
وهو يعلم انه غير ابيه فالجنة عليه حرام الثاني والعشرون عن الحسن عن ابي بكرة قال عليه الصلاة
والسلام من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة واذا كان قتل الكافر هكذا فما ظنك بقتل اولاد رسول الله صلى الله عليه
وسلم الثالث والعشرون عن ابي سعيد الخدري قال عليه الصلاة والسلام من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في
الاخرة واذا لم يلبسه في الاخرة وجب ان لا يكون من اهل الجنة لقوله تعالى وفيها ما تشتهي الانفس النوع الثاني
من العمومات الاخبارية الواردة لا بصيغة من وهي كثيرة جدا الاول عن نافع مولى
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة مسكين متكبر ولا شيخ زاني ولا منان على الله بعمله ومن لم يدخل الجنة من المكلفين
فهو من اهل النار بالاجماع الثاني ابو هريرة قال عليه الصلاة والسلام ثلاثة يدخلون الجنة الشهيد وعبد نصح سيده
واحسن عبادة ربه وعفيف متعفف وثلاثة يدخلون النار امير مسلط وذو ثروة من مال لا يؤدي حق الله وفقير فخور ٥
الثالث ابو هريرة رضي الله تعالى عنه قال عليه الصلاة والسلام ان الله خلق الرحم فلما فرغ من خلقه قامت الرحم
فقالت هذا مقام العائذ من القطيعة قال نعم الا ترضين ان اصل من وصلك واقطع من قطعك قالت نعم فهو ذاك قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقرؤا ان شئتم فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله
فاصمهم واعمى ابصارهم وهذا النص في وعيد قاطع الرحم وتفسير الاية وفي حديث عبد الرحمن بن عوف قال الله تعالى
انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي حديث ابي بكرة انه عليه الصلاة
والسلام قال ما من ذنب اجدر ان يعجل الله لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخر في الاخرة من البغي وقطيعة الرحم الرابع
معاذ بن جبل قال عليه الصلاة والسلام لبعض الحاضرين ما حق الله على العباد قالوا الله ورسوله اعلم قال ان يعبدوه
ولا يشركوا به شيئا فما حقهم على الله اذا فعلوا ذلك قالوا الله ورسوله اعلم قال ان لا يعذبهم ولا يعذبهم ومعلوم
ان المعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فيلزم ان لا يغفر لهم اذا لم يعبدوه الخامس عن ابي بكرة قال عليه الصلاة
والسلام اذا اقتتل المسلمان بسيفيهما فقتل احدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار السادس عن ام سلمة
قال عليه الصلاة والسلام الذي يشرب في انية الذهب والفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم السابع عن ابي سعيد
الخدري قال عليه الصلاة والسلام والذي نفسي بيده لا يبغضنا اهل البيت رجل الا ادخله الله النار واذا استحقوا
النار ببغضهم فلان يستحقوها بقتلهم اولى الثامن في حديث ابي هريرة انا خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
في عام خيبر الا ان قال لنا بوادي القرى بينما مدعم يحط رحل رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه سهم وقتله فقال الناس
هنيئا له الجنة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلا والذي نفسي بيده ان الشملة التي اخذها يوم خيبر من الغنائم لم تصبها
المقاسم لتشتعل عليه نارا فلما سمع الناس بذلك جاء رجل بشراك او شراكين الى رسول الله صلى الله عليه وسلم شراك من نار
او شراكين من نار التاسع عن ابي هريرة عن ابي موسى قال عليه الصلاة والسلام ثلاثة لا يدخلون الجنة مدمن الخمر وقاطع
الرحم ومصدق السحر العاشر عن ابي هريرة قال عليه الصلاة والسلام ما من عبد له مال لا يؤدي زكاته الا جمع الله
له يوم القيامة يحمى عليه صفائح من نار جهنم يكوى بها جبينه وظهره حتى يقضي الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين الف
سنة مما تعدون هذا مجموع استدلال المعتزلة بعمومات القران والاخبار واجاب اصحابنا عنها من وجوه
اولها لا نسلم ان صيغة من في معرض الشرط للعموم ولا نسلم ان صيغة الجمع اذا كانت معرفة باللام للعموم والذي
يدل عليه امور الاول انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال كل من دخل داري اكرمته
ويقال ايضا كل الناس كذا وبعض الناس كذلك ولو كانت لفظة من للشرط تفيد الاستغراق لكان ادخال لفظة الكل عليه
تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا وكذلك في لفظ الجمع المعرف فثبت ان هذه الصيغ لا تفيد العموم الثاني
ان هذه الصيغ جاءت في كتاب الله تعالى والمراد منها تارة الاستغراق واخرى البعض فان اكثر عمومات القران مخصوصة
والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فلا بد من جعل حقيقة في القدر المشترك بين العموم والخصوص وذلك هو ان يحمل على افادة
الاكثر من غير بيان انه يفيد الاستغراق او لا يفيد الثالث وهو ان هذه الصيغ لو افادت العموم افادة قطعية

لاستحالة ادخال لفظ التأكيد عليه لان تحصيل الحاصل محال فحيث حسن ادخال هذه الالفاظ عليها علمنا انها لا تفيد معنى العموم لا محالة سلمنا انها تفيد معنى العموم ولكن افادة قطعية او ظنية الاول ممنوع وباطل قطعا لان من المعلوم بالضرورة ان الناس كثيرا ما يعبرون عن الاكثر بلفظ الكل والجمع على سبيل المبالغة كقوله تعالى واوتيت من كل شيء واذا كانت هذه الالفاظ لا تفيد معنى العموم افادة ظنية وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية لم يجز التمسك فيها بهذه العمومات سلمنا انها تفيد معنى العموم افادة قطعية ولكن لا بد من اشتراط ان لا يوجد شيء من المخصصات فانه لا نزاع في جواز تطرق التخصيص الى العام فلم قلتم انه لم يوجد شيء من المخصصات اقصى ما في الباب ان يقال بحثنا فلم نجد شيئا من المخصصات لكنك تعلم ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واذا كانت افادة هذه الالفاظ لمعنى الاستغراق متوقفة على نفي المخصصات وهذا الشرط غير معلوم كانت الدلالة موقوفة على شرط غير معلوم فوجب ان لا تحصل الدلالة ومما يؤكد هذا المقام ان قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون حكم على الذين كفروا انهم لا يؤمنون ثم شاهدنا ان قوما منهم قد آمن فعلمنا انه لا بد من احد امرين اما ان هذه الصيغة ليست موضوعة للشمول او لانها كانت موضوعة لهذا المعنى الا انه قد وجدت قرينة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يعلمون لاجلها ان مراد الله تعالى من هذا العموم هو الخصوص وايا ما كان فههنا كذلك فلم لا يجوز مثله ثم هنا سلمنا انه لا بد من بيان المخصص لكن آيات العفو مخصصة لها والرجحان معنى لان آيات العفو بالنسبة الى آيات الوعيد خاصة بالنسبة الى العام والخاص مقدم على العام لا محالة سلمنا انه لا يوجد المخصص ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد ولا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه

الاول ان الوفاء بالوعد ادخل في الكرم من الوفاء بالوعيد **الثاني** انه قد اشتهر في الاخبار ان رحمة الله سابقة على غضبه وغالبة عليه فكان ترجيح عمومات الوعد اولى **الثالث** وهو ان الوعيد حق الله تعالى والوعد حق العبد وحق العبد اولى بالتحصيل من حق الله تعالى سلمنا انه لم يوجد المعارض ولكن هذه العمومات نزلت في حق الكفار فلا تكون قاطعة في العموم فان قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قلنا هب انه كذلك ولكن لما رأينا ان كثيرا من الالفاظ العامة وردت في الاسباب الخاصة والمراد تلك الاسباب الخاصة فقط علمنا ان افادتها للعموم لا تكون قوية والله تعالى اعلم اما الذين قطعوا بنفي العقاب عن اهل الكبائر فقد احتجوا بامور **الاول** قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى دلت الآية على ان ماهية الخزي والسوء والعذاب مختصة بالكافرين فوجب ان لا يحصل فرد من افراد هذه الماهية لاحد سوى الكافرين **الثاني** قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا حكم تعالى بانه يغفر كل الذنوب ولم يعتبر التوبة ولا غيرها وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنوب **الثالث** قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على تفيد الحال كقولك رأيت الملك على اكله اي رأيته حال اشتغاله بالاكل فكذا ههنا وجب ان يغفر لهم الله حال اشتغالهم بالظلم وحال الاشتغال بالظلم يستحيل حصول التوبة وعلمنا انه يحصل الغفران بدون التوبة ومقتضى هذه الآية ان يغفر للكافر لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم الا انه ترك العمل به هناك فيبقى معمولا به في الباقي والفرق ان الكفر اعظم حالا من المعصية **الرابع** قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وكل نار فانها متلظية لا محالة فكأنه تعالى قال ان النار لا يصلاها الا الاشقى هو المكذب والمتولي **الخامس** قوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير دلت الآية على ان جميع اهل النار كذبوا لا يقال هذه الآية خاصة في الكفار الا ترى انه تعالى يقول قبله والذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير اذا القوا فيها سمعوا لها شهيقا وهي تفور تكاد تميز من الغيظ ويدل على انها مخصوصة في بعض الكفار قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وليس هذا من قول جميع الكفار لانا نقول دلالة ما قبل هذه الآية على الكفار لا يمنع من عموم ما بعدها اما قوله ليس هذا من قول الكفار قلنا لا نسلم فان اليهود والنصارى كانوا يقولون ما نزل الله من شيء على محمد واذا كان كذلك فقد صدق عليهم انهم كانوا يقولون ما نزل الله من شيء **السادس** قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور وهذه المبالغة توجب ان يختص بالكافر الاصلي **السابع** انه تعالى بعدما جعل الناس صنفين بيض الوجوه وسود الوجوه قال فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب فذكر انهم كفار **الثامن** انه تعالى لما جعل الناس ثلاثة اصناف السابقون واصحاب

الميمنة واصحاب المشأمة بين ان السابقين واصحاب الميمنة في الجنة واصحاب المشأمة في النار ثم بين انهم كفار بقوله ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون **التاسع** ان صاحب الكبيرة لا يخزى لان صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخزى وانما قلنا انه مؤمن لما سبق بيانه في تفسير قوله والذين يؤمنون بالغيب من ان صاحب الكبيرة مؤمن وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى لوجوه **احدها** قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه **وثانيها** قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين **وثالثها** انه تعالى قال الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض يدخل فيه الغاصب والزاني وشارب الخمر فلما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيامة ثم بين انه تعالى استجاب لهم في ذلك ثبت انه تعالى لا يخزيهم فثبت بما ذكرنا انه تعالى لا يخزي عصاة اهل القبلة وانما قلنا انه كل من ادخل النار فقد اخزي لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته فثبت بمجموع هاتين المقدمتين ان صاحب الكبيرة لا يدخل النار **العاشر** العمومات الكثيرة الواردة في الوعد نحو قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فحكم بالفلاح على كل من آمن وقال ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقوله وعمل صالحا نكرة في الاثبات فيكفي في الاتيان بعمل واحد وقال ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة والآيات كثيرة جدا ولنا فيه رسالة مفردة من اراد فليطالع تلك الرسالة والجواب عن هذه الوجوه انها معارضة بعمومات الوعيد والكلام في تفسير كل واحد من هذه الآيات يجيء في موضعه ان شاء الله تعالى اما اصحابنا الذين قطعوا بالعفو في حق البعض وتوقفوا في البعض فقد احتجوا من القرآن بآيات **الحجة الاولى** الآيات الدالة على كون الله تعالى عفوا كقوله وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما تفعلون وقوله ومن آياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وقوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير وايضا اجمعت الامة على ان الله تعالى يعفو عن عباده واجمعوا على ان من جملة اسمائه العفو فنقول العفو اما ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه او عمن لا يحسن عقابه وهذا القسم الثاني باطل لان عقاب من لا يحسن عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا الفعل لا يقال انه عفى الا ترى ان الانسان اذا لم يظلم احدا لا يقال انه عفى عنه انما يقال انه عفى اذا كان له ان يعذبه فتركه ولهذا قال وان تعفوا اقرب للتقوى ولانه تعالى قال وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لكان ذلك تكريرا من غير فائدة فعلمنا ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وذلك هو مذهبنا **الحجة الثانية** الآيات الدالة على كونه تعالى غافرا وغفورا قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب وقال وربك الغفور ذو الرحمة وقال واني لغفار لمن تاب وقال غفرانك ربنا واليك المصير والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط العقاب عمن لا يحسن عقابه فوجب ان يكون ذلك عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وانما قلنا ان الوجه الاول باطل لانه تعالى ذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان على العباد ولو حملناه على الاول لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون منة على العبيد بل كانه احسن الى نفسه فانه لو فعله لاستحق الذم واللوم والخروج عن حد الالهية فهو تعالى بترك القبائح لا يستحق الثناء من العبيد ولما بطل ذلك تعين حمله على الوجه الثاني وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تأخير العقاب من الدنيا الى الآخرة والدليل على ان العفو مستعمل في تأخير العذاب عن الدنيا قوله تعالى في قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد ذلك والمراد ليس اسقاط العقاب بل تأخيره الى الآخرة وكذلك قوله ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير اي ما يعجل تعالى من مصائب اما على جهة المحنة او على جهة العقوبة المعجلة فبذنوبكم ولم يعجل المحنة والعقاب على كثير منها وكذا قوله تعالى ومن آياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير اي لو شاء اهلاكهن اهلكهن ولا يهلك على كثير من الذنوب والجواب العفو اصله من عفى اثره اي ازاله واذا كان كذلك وجب ان يكون المسمى من العفو الازالة ولهذا قال تعالى فمن عفي له من اخيه شيء وليس المراد منه التأخير بل الازالة وكذا قوله وان تعفوا اقرب للتقوى وليس المراد منه التأخير الى وقت معلوم بل الاسقاط المطلق ومما يدل على ان العفو لا يتناول التأخير ان الغريم اذا اخر المطالبة لا يقال انه عفى عنه ولو اسقطه يقال انه عفا عنه فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتأخير **الحجة الثالثة** الآيات الدالة على انه رحمان رحيم والاستدلال بها ان رحمته سبحانه اما ان تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين يستحقون بالثواب او الى العصاة الذين يستحقون العقاب والاول باطل لان رحمته في حقهم اما تحصل لانه تعالى اعطاهم الثواب الذي هو حقهم

أو لانه تفضل عليهم بما هو ازيد من حقهم والاول باطل لان الواجب لا يسمى رحمة الا ترى ان من كان له على انسان
مائة دينار فاخذه منه قهرا وتكليف لا يقال في المعطي انه اعطى ذلك للاخذ ذلك القدر رحمة والثاني باطل لان
المكلف صار بما اخذ من الثواب الذي هو حقه كالمستغني عن ذلك التفضل فلذلك الزيادة تسمى زيادة في الانعام ولا تسمى
البتة رحمة الا ترى ان السلطان المعظم اذا كان في خدمته امير له ثروة عظيمة ومملكة كاملة ثم كان السلطان
ضم اليه ما له من الملك مملكة اخرى فانه لا يقال ان السلطان رحمه بل يقال زاد في الانعام عليه فكذا ههنا واما القسم
الثاني وهو ان رحمته انما ظهرت بالنسبة الى من يستحق العقاب فاما ان تكون رحمته ترك العذاب الزائد على العذاب
المستحق وهذا باطل لان ترك ذلك واجب لا يسمى رحمة ولانه يلزم ان يكون كل كافر وظالم رحيما علينا لاجل انه
ما ظلمنا فبقي انه انما يكون رحيما لانه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب
الكبيرة بعد التوبة لان ترك عقابهم واجب فدل على ان رحمته انما حصلت لانه ترك عقاب صاحب الكبيرة
قبل التوبة فان قيل لا يجوز ان تكون رحمته لاجل ان الخلق والتكليف والرزق كلها تفضل او لاجل انه تعالى يخفف
عن عقاب صاحب الكبيرة قلنا اما الاول فانه يفيد كونه رحيما في الدنيا فان رحمته في الاخرة مع ان الامة مجمعة
على ان رحمته في الاخرة اعظم من رحمته في الدنيا واما الثاني فلان عندكم التخفيف عن العذاب غير جائز وهكذا
قول المعتزلة الوعيدية واذا ثبت حصول التخفيف بمقتضى هذه الاية ثبت جواز العفو لان كل من قال باحدهما
قال بالاخر **الحجة الرابعة** قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا
لا يجوز ان يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب ان يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل
التوبة وانما قلنا انه لا يجوز حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه **احدها** ان قوله ان الله
لا يغفر ان يشرك به معناه انه لا يغفر تفضلا لانه يغفره استحقاقا فدل عليه العقل والسمع واذا كان كذلك
لزم ان يكون معنى قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشا اي ويتفضل بغفر ما دون الشرك حتى يكون النفي والاثبات
متوجهين الى شي واحد الا ترى انه لو قال فلان لا يتفضل بمائة دينار ويعطي ما دونها لمن استحق لم يكن كلاما منتظما
ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة امتنع كونهما مرادين بالاية **وثانيها** انه لو
كان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشا انه يغفر للمستحقين كالتائبين واصحاب الصغيرة لم يبق لتمييز
الشرك مما دون الشرك معنى لانه تعالى كما يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق
فكذلك يغفر الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فلا يبقى للفصل والتمييز فايدة
وثالثها ان غفران التائبين واصحاب الصغاير واجب غير معلق على المشية لان المعلق على المشية
هو الذي ان شا فعله وان شا تركه والواجب هو الذي لا بد له من فعله شا او ابى والمغفرة المذكورة
في الاية مغفرة التائبين واصحاب الصغاير واعلم ان هذه الوجوه باسرها مبنية على قول المعتزلة من انه يجب
صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واما نحن فلا نقول بذلك **ورابعها** ان قوله ويغفر
ما دون ذلك لمن يشا يفيد القطع بانه يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد
التوبة وقبل التوبة الا ان غفران كل هذه الثلاثة يحتمل قسمين لانه يحتمل ان يغفر كلها لكل احد وان يغفر كلها للبعض
دون البعض فقوله ويغفر ما دون ذلك على انه تعالى يغفر كل هذه الثلاثة ثم قوله لمن يشا يدل على انه تعالى يغفر
كل تلك الاشيا لا للكل الى البعض وهذا الوجه هو اللايق باصولنا فان قيل لا نسلم بان المغفرة تدل على انه
تعالى لا يعذب العصاة في الاخرة **بيانه** ان المغفرة اسقاط العقاب واسقاط العقاب اعم من اسقاطه
دايما او لا دايما واللفظ الموضوع بازاء القدر المشترك لا اشعار له بكل واحد من ذينك القيدين فاذا لفظ
المغفرة لا دلالة فيه على الاسقاط الدايم اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله تعالى لا يوخر عقوبة
الشرك عن الدنيا ويوخر ما دون الشرك عن الدنيا لمن يشا لا يقال كيف يصح هذا ونحن لا نرى من هذا الكافر في عقاب
الدنيا لانا نقول بعد الاية ان الله لا يوخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشا ويوخر عقاب ما دون الشرك في الدنيا لمن
يشا فحصل بذلك التخويف كلا الفريقين بتعجيل العقاب للكفار والفساق وتجويز كل واحد من هولا ان يعجل عقابه وان كان
لا يفعل ذلك بكثير منهم سلمنا ان الغفران عبارة عن اسقاط على سبيل الدوام فلم قلتم انه لا يمكن حمله على مغفرة التائب
ومغفرة صاحب الصغيرة اما الوجوه الثلاثة فهي مبنية على اصول لا يقولون بها وهو وجوب مغفرة صاحب الصغيرة

وصاحب

وصاحب الكبيرة بعد التوبة واما الوجه الرابع فلا نسلم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم والدليل عليه انه يصح ادخال
لفظ كل وبعض على البدل عليه مثل ان يقال ويغفر كل ما دون ذلك ويغفر ما دون ذلك ولو كان قوله ما دون ذلك يفيد
العموم لما صح ذلك سلمنا انه للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وذلك لان الايات
الواردة في الوعيد كل واحد منها مختص بنوع واحد من الكباير مثل القتل والزنا وهذه الاية متناولة لجميع المعاصي
والخاص يقدم على العام فايات الوعيد يجب ان تكون مقدمة على هذه الاية والجواب عن الاول انا اذا حملنا المغفرة على
تاخير العقاب وجب بحكم الاية ان يكون عقاب المشركين في الدنيا اكثر من عقاب المومنين والا لم يكن في هذا التفصيل
فايدة ومعلوم انه ليس كذلك بدليل قوله ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة
ثم قلتم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم قلنا لان قوله ما يفيد الاشارة الى الماهية الموصوفة بانها دون الشرك وهذه
الماهية ماهية واحدة وقد حكم قطعا بانه يغفرها ففي كل صورة يتحقق فيها هذه الماهية وجب الغفران فثبت انه للعموم
ولانه يصح الاستثنا اي معصية كانت منها وعند الوعيدية صحة الاستثنا يدل على اما قوله ايات الوعيد اخص من هذه
الاية قلنا لكن هذه الاية اخص منها لانها تفيد العفو عن البعض دون البعض وما ذكرتموه يفيد الوعيد للكل ولان ترجيح
ايات العفو اولى لكثرة ما جا في القران والاخبار من الترغيب في العفو **الحجة الخامسة** ان يتمسك بعمومات
الوعد وهي كثيرة في القران ثم نقول لما وقع التعارض فلا بد من الترجيح او من التوقيف والترجيح معنا من وجوه **احدها**
ان عمومات الوعد اكثر والترجيح بكثرة الادلة امر معتبر في الشرع وقد دللنا على صحته في اصول الفقه **وثانيها**
ان قوله ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ان الحسنة انما كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت في اصول
الفقه على حكم هذا الايمان ان يكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في حق الحسنات الصادرة من الكفار لا تذهب
سيئاتهم فبقي معمولا به في الباقي **وثالثها** قوله من جا بالحسنة فله عشر امثالها ومن جا بالسيئة فلا يجزى الا مثلها
وهذا في غاية الدلالة فانه تعالى زاد على العشرة فقال كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ثم زاد عليه فقال
والله يضاعف لمن يشا واما في جانب السيئة فقال ومن جا بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا في غاية الدلالة على ان جانب الحسنة
راجح عند الله تعالى على جانب السيئة **ورابعها** انه تعالى قال في اية الوعد في سورة النسا والذين امنوا وعملوا
الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا فقوله تعالى وعد الله
حقا انما ذكره للتاكيد ولم يقل في شي من المواضع وعيد الله حقا واما في قوله ما يبدل القول لدي الاية يتناول الوعد والوعيد
وخامسها قوله ومن يعمل سوا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما والاستغفار طلب المغفرة وهو غير
التوبة فصرح ههنا بانه سوا تاب او لم يتب فاذا استغفر غفر الله تعالى له ولم يقل ومن يكسب اثما فانما يجد الله معذبا
معاقبا بل قال فانما يكسبه على نفسه فدل هذا على ان جانب الحسنة راجح ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم
وان اساتم فلها ولم يقل وان اساتم اساتم لها فكانه تعالى اظهر احسانه باعادة مرتين وستر على اساته لم يذكرها الا
مرة واحدة وكل ذلك يدل على ان جانب الحسنات راجح **وسادسها** انا قد دللنا على ان قوله ويغفر ما دون ذلك
لمن يشا لا يتناول الا العفو عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى اعاد هذه الاية اعادة في السورة الواحدة مرتين والاعادة
لا تحسن الا للتاكيد ولم يذكر شيا من ايات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد في سورة واحدة ولا في سورتين
فدل على ان عناية الله سبحانه بجانب الوعد على الحسنات والعفو عن السيئات اتم **وسابعها** ان عمومات الوعد
والوعيد لما تعارضت فلا بد من صرف التاويل الى احد الجانبين وصرف التاويل الى الوعيد احسن من صرفه الى الوعد
لان العفو عن الوعيد مستحسن في العرف واهمال الوعد مستقبح في العرف فكان صرف التاويل الى الوعيد اولى من صرفه
الى الوعد **وثامنها** ان القران مملو من كونه تعالى غافرا غفورا غفارا وان له الغفران والمغفرة وانه تعالى رحيم
كريم وان له العفو والاحسان والفضل والافضال والاخبار الدالة على هذه الاشيا قد بلغت مبلغ التواتر وكل ذلك
مما يوكد جانب الوعد وليس في القران ما يدل على انه تعالى بعيد عن الرحمة والكرم والعفو وكل ذلك يوجب رجحان جانب
الوعد على جانب الوعيد **وتاسعها** ان هذا الانسان اتى بما هو افضل الخيرات وهو الايمان ولم يات بما هو افحش القبايح
وهو الكفر بل اتى بالفسق الذي هو في طبقة القبايح ليس في الغاية والسيد الذي له عبد ثم اتى عبده باعظم الطاعات
واتى بمعصية متوسطة فلو رجح المولى تلك المعصية المتوسطة على الطاعة العظيمة بعد ذلك السيد لئيما موذيا فكذا
ههنا ولما لم يجز ذلك على الله تعالى ثبت ان الرجحان بجانب الوعد **وعاشرها** قال يحيى بن معاذ الهي توحيدا ذا كان ساعة

يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين سنة لا يهدم معصية ساعة الجواب لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات كان
مقتضى العدل ان الايمان لا يضر معه شيء من المعاصي والا فالكفر اعظم من الايمان فاذا لم يكن كذلك فلا اقل من رجاء العفو وهو
كلام الحسن **الحادي عشر** انا قد بينا بالدليل ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يمكن حمله على الصغيرة ولا الكبيرة
بعد التوبة فلو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الاية اما لو خصصنا عمومات الوعيد لم يلزمنا منه الا
تخصيص العموم ومعلوم ان التخصيص اهون من التعطيل قالت المعتزلة ترجيح جانب الوعيد اولى من وجوه **اولها**
ان الامة اتفقت على ان الفاسق يلعن ويحد على سبيل التنكيل والعذاب وانهم اهل الخزي وذلك يدل على انه مستحق للعقاب
واذا كان مستحقا للعقاب استحال ان يبقى في تلك الحالة مستحقا للثواب واذا ثبت هذا كان جانب الوعيد راجحا على
جانب الوعد اما بيان انه يلعن فالقران والاجماع اما القران فقوله تعالى في قاتل المؤمن وغضب الله عليه
ولعنه وكذا قوله الا لعنة الله على الظالمين واما الاجماع فظاهر واما انه يحد على سبيل التنكيل فلقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله واما انه يحد على سبيل العذاب فقوله تعالى في الزاني وليشهد
عذابهما طائفة من المؤمنين واما انهم اهل الخزي فلقوله تعالى في قطاع الطريق انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
الى قوله ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم واذا ثبت ان الفاسق موصوف بهذه الصفات ثبت انه
مستحق للعقاب والذم ومن كان كذلك كان مستحقا لهما دائما ومتى استحقهما دائما امتنع ان يبقى مستحقا للثواب لان الثواب
والعقاب متنافيان فالجمع بين استحقاقهما محال واذا لم يبق مستحقا للثواب ثبت ان جانب الوعيد راجح على جانب الوعد
وثانيها ان ايات الوعد عامة وايات الوعيد خاصة والخاص مقدم على العام **وثالثها** ان الناس جبلوا
على الفساد والظلم فكانت الحاجة الى الزاجر اشد فكان جانب الوعيد اولى قلنا كما وجدت ايات دالة على انهم يلعنون
ويعذبون في الدنيا بسبب معاصيهم كذلك ايضا وجدت ايات انهم يعظمون ويكرمون في الدنيا بسبب ايمانهم قال الله
تعالى واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة فليس ترجيح ايات الوعيد في الاخرة
بالايات الدالة على انهم يلعنون ويعذبون في الدنيا باولى من ترجيح ايات الوعد بالايات الدالة على انهم يعظمون
بسبب ايمانهم في الدنيا فكما ان ايات الوعد معارضة لايات الوعيد في الاخرة فهي معارضة لايات الوعيد والنكال في
الدنيا فلم كان ترجيح ايات وعيد الدنيا على ايات وعد الاخرة اولى من العكس والثالث انا اجمعنا على ان السارق
وان تاب الا انه يقطع لا نكالا ولكن امتحانا فثبت ان قوله جزاء بما كسبا نكالا مشروط بعدم التوبة فلم لا يكون مشروطا
بعدم العفو الرابع ان الجزاء ما يجزي ويكفي واذا كان كافيا وجب ان لا يجوز العقاب في الاخرة والا قدح
ذلك في كونه جزاء وكافيا فثبت ان هذا ينافي العذاب في الاخرة اما الترجيح الثاني فهو ضعيف لان قوله ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء لا يتناول الكفر وقوله ومن يعص الله ورسوله يتناول الكل فكان قولنا هو الخاص والله تعالى
اعلم اذا ثبت فساد قولهم في ترجيح جانب الوعيد فنقول الايات الدالة على الوعد وعلى الوعيد موجودتان فلا بد من التوفيق
بينهما فاما ان يقول ان العبد يصل اليه الثواب ثم يصل الى دار العقاب وهو قول باطل باجماع الامة او يقال العبد
يصل اليه العقاب ثم ينتقل الى دار الثواب ويبقى هناك ابد الاباد وهو المطلوب **الحجة السادسة**
انا قد دللنا على تاثير شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في اسقاط العقاب وذلك يدل على مذهبنا في هذه المسالة **الحجة السابعة**
قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وهو نص في المسالة فان قيل هذه الاية
ان دلت فانما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وانتم لا تقولون بهذا المذهب فما تدل الاية عليه لا تقولونه وما
تقولونه لا تدل الاية عليه سلمنا ذلك لكن المراد انه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الاية على هذا المحمل اولى
لوجهين احدهما انا اذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب من غير تخصيص الثاني انه تعالى ذكر عقيب هذه الاية
قوله وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان ياتيكم العذاب والانابة هو التوبة فدل على ان التوبة شرط فيه والجواب عن الاول
ان قوله تعالى يغفر الذنوب جميعا يفيد وعده تعالى بانه يسقطها في المستقبل ونحن نقطع انه سيفعل في المستقبل ذلك فانه
يقطع بانه تعالى سيخرج المؤمنين من النار لا محالة ويكون هذا قطعا بالغفران لا محالة وبهذا ثبت انه لا حاجة في اجراء الاية على
ظاهرها على قيد التوبة هذا تمام الكلام في هذه المسالة وبالله التوفيق ولنرجع الى تفسير الاية فنقول ان المعتزلة فسروا كون الخطيئة
محيطة بكونها كبيرة محبطة لثواب فاعلها والاعتراض عليه من وجوه **الاول** انه كان من شرط كون السيئة محيطة
بالانسان كونها كبيرة فلذلك شرط هذه الاية عدم العفو لانه لو تحقق العفو لما تحققت احاطة السيئة بالانسان فاذا لا يثبت

كون السيئة محيطة الا اذا ثبت عدم العفو وهذا اول المسالة فيتوقف الاستدلال بهذه الاية على ثبوت المطلوب وهو باطل
والثاني انا لا نفسر احاطة الخطيئة بكونها كبيرة بل نفسرها بان يكون ظاهره وباطنه موصوفا بالمعصية وذلك
انما يتحقق في حق الكافر الذي يكون عاصيا لله تعالى بقلبه ولسانه ويكون عاصيا لله تعالى ببعض اعضائه دون البعض فهاهنا
لا يتحقق احاطة الخطيئة بالعبد ولا شك ان تفسير الاحاطة بما ذكرناه اولى لان الجسم اذا احاط ببعض اجزاء جسم اخر دون
البعض لا يقال انه محيط به وعند هذا يظهر ان لا يتحقق احاطة الخطيئة بالعبد الا اذا كان كافرا اذا ثبت هذا فقوله فاولئك
اصحاب النار يقتضي ان اصحاب النار ليسوا الا هم وذلك يقتضي ان لا يكون صاحب الكبيرة من اهل النار **والثالث**
ان قوله فاولئك اصحاب النار يقتضي كونهم في النار في الحال وذلك باطل فوجب حمله على انهم يستحقون النار ونحن نقول
بموجبه لكن لا نزاع انه تعالى هل يعفو ام لا هذا الحق وهذا اول المسالة والله تعالى اعلم ولنختم الكلام في هذه الاية
بفائدة فقهية وهي ان الشرط هاهنا امران احدهما اكتساب السيئة والثاني احاطة تلك السيئة بالعبد والجزاء
المعلق على وجود الشرطين لا يقع عند حصول احدهما وهذا يدل على ان من عقد اليمين على شرطين في طلاق او عتاق انه لا يحنث
بوجود احدهما والله تعالى اعلم **قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة**
هم فيها خالدون **اعلم** انه سبحانه ما ذكر في القران اية في الوعيد الا وذكر بجنبها اية في الوعد وذلك لفوائد
احداها ليظهر بذلك عدله سبحانه لانه لما حكم بالعذاب الدائم على المصرين على الكفر وجب ان يحكم بالنعيم الدائم
على المصرين على الايمان **وثانيها** ان المؤمن لا بد وان يعتدل خوفه ورجاؤه على ما قال عليه الصلاة والسلام المؤمن لو
وزن خوفه ورجاؤه لاعتدلا وذلك الاعتدال لا يحصل الا بهذا الطريق **وثالثها** انه يظهر بوعده كمال رحمته وبوعيده
كمال حكمته فيصير ذلك سببا للعرفان وهاهنا مسائل **المسالة الاولى** العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان لانه تعالى
قال والذين امنوا وعملوا الصالحات فلو دل الايمان على العمل الصالح لكان ذكر العمل الصالح بعد الايمان تكرارا اجاب
القاضي بان الايمان وان كان يدخل فيه جميع الاعمال الصالحة الا ان قوله امن لا يفيد الا انه فعل فعلا واحدا من افعال الايمان
فلهذا حسن ان يقول والذين امنوا وعملوا الصالحات والجواب ان فعل الماضي يدل على حصول المصدر في زمان معين والايمان
هو المصدر فلو دل ذلك على جميع الاعمال الصالحات لكان قوله امن دليلا على صدور كل تلك الاعمال منه **المسالة**
الثانية هذه الاية تدل على ان صاحب الكبيرة يدخل الجنة لانا نتكلم فيمن اتى بالايمان وبالاعمال الصالحة ثم اتى بعد
ذلك بالكبيرة ولم يتب عنها فهذا الشخص قبل اتيانه بالكبيرة كان قد صدق عليه انه امن وعمل الصالحات في ذلك الوقت
ومن صدق عليه ذلك صدق عليه انه امن وعمل الصالحات واذا صدق عليه ذلك وجب اندراجه تحت قوله اولئك اصحاب
الجنة فان قيل قوله وعملوا الصالحات لا يصدق عليه الا اذا اتى بجميع الصالحات ومن جملة الصالحات التوبة فاذا لم يات بها
لم يكن اتيا بالصالحات فلا يندرج تحت الاية قلنا قد بينا انه قبل الاتيان بالكبيرة صدق عليه انه امن وعمل الصالحات
في ذلك الوقت فاذا صدق عليه ذلك فقد صدق عليه انه امن وعمل الصالحات لانه متى صدق المركب صدق المفرد بلى انه
اذا اتى بالكبيرة لم يصدق عليه انه امن وعمل الصالحات في كل الاوقات لكن قولنا امن وعمل الصالحات اعم من قولنا انه
كذلك في كل الاوقات او في بعض الاوقات والمعتبر في الاية هو القدر المشترك فثبت انه مندرج تحت حكم الوعد بقي قولهم
ان الفاسق احبط عقاب معصيته ثواب طاعته فيكون الترجيح بجانب الوعيد الا ان الكلام عليه قد تقدم **المسالة**
الثالثة احتج الجبائي بهذه الاية على ان من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلا الا ان اولئك اصحاب الجنة للحصر يدل
على انه ليس للجنة اصحاب الا هؤلاء الذين امنوا وعملوا الصالحات قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد انهم هم الذين يستحقونها
فمن اعطي الجنة تفضلا لم يدخل تحت هذا الحكم والله سبحانه وتعالى اعلم **قوله تعالى واذ**
اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا
واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ثم توليتم الا قليلا منكم وانتم معرضون **اعلم ان هذا نوع اخر من النعم**
التي خصهم الله تعالى بها وذلك لان التكليف بهذه الاشياء يوصل الى اعظم النعم وهو الجنة والموصل الى النعمة نعمة
فهذا التكليف لا محالة من النعم ثم انه تعالى بين هاهنا انه كلفهم باشياء التكليف الاول قوله لا تعبدون الا الله وفيه
مسائل **المسالة الاولى** قرا ابن كثير وحمزة والكسائي يعبدون بالياء والباقون بالتاء وجه الياء انه غيب اخبر
عنهم ووجه التاء انهم كانوا مخاطبين والاختيار التاء قال ابو عمرو والازهري انه جل ذكره قال وقولوا للناس حسنا فدلت
المخاطبة على التاء **المسالة الثانية** اختلفوا في موضع يعبدون من الاعراب على خمسة اقوال

القول الاول قال الكسائي رفعه على ان لا تعبدوا كانه قيل اخذنا ميثاقهم بان لا تعبدوا الا انه لما اسقطت
ان رفع الفعل **كما قال طرفة** ⁂ الا ايهذا اللائمي احضر الوغى • وان اشهد اللذات هل انت مخلدي ⁂
اراد ان احضر ولذلك عطف عليه ان واجاز هذا الوجه الاخفش والفرا والزجاج وقطرب وعلي بن عيسى وابو مسلم
والقول الثاني موضعه رفع على انه جواب القسم كانه قيل واذ اقسمنا لا تعبدون واجاز المبرد والكسائي والفرا
والزجاج وهو احد قولي الاخفش **والقول الثالث** قول قطرب يكون في موضع الحال فيكون في موضعه نصبا كانه
قال اخذنا ميثاقكم غير عابدين الا الله **والقول الرابع** قول الفرا ان موضع لا تعبدوا على النهي الا انه جا على لفظ الخبر كقوله
تعالى لا تضار والدة بولدها بالرفع والمعنى على النهي والذي يؤكد كونه نهيا امور **احدها** قوله واقيموا **وثانيها** انه ينصره
قراة عبد الله وابي لا تعبدوا **وثالثها** ان الاخبار في معنى الامر والنهي اكد وابلغ من صريح الامر والنهي لانه كانه سورع
الى الامتثال والانتها فهو يخبر عنه **والقول الخامس** التقدير ان لا تعبدوا ويكون ان مع الفعل بدلا عن الميثاق
كانه قيل اخذنا ميثاق بني اسرايل بتوحيدهم **المسالة الثالثة** هذا الميثاق يدل على تمام ما لا بد منه
في الدين لانه تعالى لما امر بعبادة الله تعالى ونهى عن عبادة غيره ولا شك ان الامر بعبادته والنهي عن عبادة غيره مسبوق
بالعلم بذاته سبحانه وجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالعلم بوحدانيته وبراءته عن الاضداد والانداد ومسبوق ايضا
بالعلم بكيفية تلك العبادات التي لا سبيل الى معرفتها الا بالوحي والرسالة فقوله لا تعبدوا الا الله يتضمن كلما اشتمل عليه
علم الكلام وعلم الفقه والاحكام لان العبادة لا تتاتى الا معهما التكليف الثاني قوله وبالوالدين احسانا وفيه مسايل
المسالة الاولى يقال لم يتصل الباء في قوله وبالوالدين احسانا وعلام انتصب قلنا فيه ثلاثة اقوال
الاول قال الزجاج انتصب على معنى احسنوا بالوالدين احسانا **والثاني** قيل على معنى ووصيناهم بالوالدين
احسانا لان اتصال الباء به احسن على هذا الوجه ولو كان على الاول لكان والى الوالدين كانه قيل واحسنوا الى الوالدين ⁂
والثالث قيل بل هو على الخبر المعطوف على المعنى الاول يعني لا تعبدوا واحسنوا **المسالة الثانية**
انما اردف عبادة الله تعالى بالاحسان الى الوالدين لوجوه **احدها** ان نعمة الله تعالى على العبد اعظم النعم فلا بد من تقديم
شكره على شكر غيره ثم بعد نعمة الله فنعمة الوالدين اعظم النعم وذلك لان الوالدين هما الاصل والسبب في كون الولد ووجوده كما
انهما منعمان عليه بالتربية واما غير الوالدين فلا يصدر عنه الانعام باصل الوجود وبالتربية فقط فثبت ان انعامهما اعظم
وجوه الانعام بعد انعام الله تعالى **وثانيها** ان الله سبحانه هو المؤثر في وجود الانسان في الحقيقة والوالدان
هما المؤثران في وجوده بحسب العرف والظاهر فلما ذكر المؤثر الحقيقي اردفه بحسب العرف والظاهر **وثالثها**
ان الله تعالى لا يطلب على انعامه على العبد عوضا البتة وانما هو محض الانعام وانعام الوالدين كذلك فانهما لا يطلبان على الانعام
على الولد عوضا ماليا ولا ثنا ولا ثوابا فان من ينكر المعاد يحسن الى ولده ويربيه فمن هذا الوجه اشبه انعامهما انعام
الله تعالى **ورابعها** ان الله تعالى لا يمل من الانعام على العبد ولو اتى العبد باعظم الجرايم فانه لا يقطع عنه مواد نعمه وروادف
كرمه وكذا الوالدان لا يملان الولد ولا يقطعان عنه مواد منحهم وكرمهم وان كان الولد مسيئا الى الوالدين **وخامسها**
كما ان الوالد المشفق يتصرف في مال ولده بالاسترباح وطلب الزيادة ويصونه عن البخس والنقصان فكذا الحق سبحانه
يتصرف في طاعة العبد فيصونها عن الضياع ثم انه سبحانه يجعل اعماله التي لا تبقى كالشي الباقي ابد الاباد كما قال
مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة **وسادسها** ان نعمة الله تعالى وان
كانت اعظم من نعمة الوالدين لكن نعمة الله تعالى معلومة بالاستدلال ونعمة الوالدين معلومة بالضرورة الا انها قليلة بالنسبة
الى نعم الله تعالى فاعتدلا من هذه الجهة والرجحان لنعم الله تعالى فلا جرم جعلنا نعمة الوالدين كالتالية لنعم الله تعالى **المسالة**
الثالثة اتفق اكثر العلما على انه يجب تعظيم الوالدين وان كانا كافرين ويدل عليه وجوه **احدها** ان قوله في هذه
الاية وبالوالدين احسانا غير مقيد بكونهما مومنين ام لا وثبت في اصول الفقه ان الحكم المرتب على الوصف مشعر بعلية الوصف
فدلت هذه الاية على ان الامر بتعظيم الوالدين لمحض كونهما والدين وذلك يقتضي العموم وهكذا الاستدلال بقوله تعالى وقضى ربك
ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا **وثانيها** قوله ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما وهذا نهاية المبالغة في منع
ايذايهما لانه تعالى قال في اخر الاية وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا وصرح ببيان السبب في وجوب هذا التعظيم **وثالثها**
ان الله تعالى يحكي عن ابرهيم عليه الصلاة والسلام انه كيف تلطف في دعوة ابيه من الكفر الى الاسلام في قوله يا ابت لم تعبد
ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيا ثم ان اباه كان يؤذيه ويذكر الجواب الغليظ وهو عليه الصلاة والسلام كان يتحمل ذلك

واذا ثبت ذلك في حق ابرهيم عليه الصلاة والسلام ثبت مثله في حق هذه الامة لقوله ان اتبع ملة ابرهيم **المسالة**
الرابعة اعلم ان الاحسان اليهما هو الذي لا يوذيهما البتة ويوصل اليهما من المنافع قدر ما يحتاجون اليه فيدخل
فيه دعوتهما الى الايمان وان كانا كافرين وامرهما بالمعروف على سبيل الرفق ان كانا فاسقين التكليف الثالث
قوله وذي القربى وفيه مسايل **المسالة الاولى** قال الشافعي رضي الله تعالى عنه لو اوصى لاقارب زيد دخل فيه
الوارث والمحرم وغير المحرم ولا يدخل الاب والابن لانهما لا يعرفان بالقريب ويدخل الاحفاد والاجداد وقيل لا يدخل
الاصول والفروع وقيل يدخل الكل وههنا دقيقة وهي ان العرب يحفظون الاجداد العالية فيتبع تسليمهم وكلهم اقارب
فلو ترقينا الى الجد العالي وحسبنا اولاده كثروا فلهذا قال الشافعي رضي الله تعالى عنه يرتقي الى اقرب جد ينسب هو اليه
ويعرف به وان كان كافرا وذكر الاصحاب في مثاله انه لو اوصى لاقارب الشافعي فانا نصرفه الى بني شافع دون بني
المطلب وبني عبد مناف وان كانوا اقارب لان الشافعي رضي الله تعالى عنه ينتسب في المشهور الى شافع دون عبد
مناف قال الشيخ الغزالي رحمه الله تعالى وهذا في زمان الشافعي اما في زماننا فلا يصرف الا الى اولاد الشافعي ولا يرتقي
الى بني شافع لانه اقرب من يعرف اقاربه في زماننا اما قرابة الام فانها تدخل في وصية العجم ولا تدخل في وصية العرب
لانهم لا يعدون ذلك قرابة اما لو قال لارحام فلان دخل فيه قرابة الاب والام **المسالة الثانية**
اعلم ان حق ذي القربى كالتابع لحق الوالدين لان الانسان انما يتصل به اقرباوه بواسطة اتصالهم بالوالدين فالاتصال بالوالدين
مقدم على الاتصال بذي القربى فلهذا اخر الله تعالى ذكره عن الوالدين عن ابي هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال ان الرحم
شجنة من الرحمن فاذا كان يوم القيامة يقول اي رب اني ظلمت اني اسي الي اني قطعت قال فيجيبها الا ترضين اني اقطع من
قطعك واصل من وصلك ثم قرا فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم والسبب العقلي في تاكيد
رعاية هذا الحق ان القرابة مظنة الاتحاد والالفة والرعاية والنصرة فلو لم يحصل شي من ذلك لكان اشق على القلب واوجب
فلهذا اوجب رعاية حقوق الاقارب التكليف الرابع اليتامى **المسالة الاولى** اليتيم الذي مات ابوه حتى يبلغ الحلم وجمعه ايتام
ويتامى كقولهم نديم وندامى ولا يقال لمن ماتت امه يتيم قال الزجاج هذا في الانسان واما في غير الانسان فيتمه من قبل امه
المسالة الثانية اليتيم كالتالي لرعاية حقوق الاقارب وذلك لانه لصغره لا ينتفع به ولتيمه وخلوه عمن يقوم به
يحتاج الى من ينفعه والانسان قلما يرغب في صحبة مثل هذا واذا كان هذا التكليف شاقا على النفس لا جرم كانت درجته عظيمة في الدين
التكليف الخامس قوله والمساكين **المسالة الاولى** المساكين واحدها مسكين اخذ من السكون كان الفقر قد سكنه وهو
اشد فقرا من الفقير عند اكثر اهل اللغة وهو قول ابي حنيفة واحتجوا عليه بقوله تعالى او مسكينا ذا متربة وعند الشافعي
الفقير اسوا حالا لان الفقير اشتقاقه من فقار الظهر كان فقاره انكسر لشدة حاجته وهو قول ابن الانباري واحتجوا عليه
بقوله اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر جعلهم مساكين مع ان السفينة كانت ملكا لهم **المسالة الثانية**
انما تاخرت درجتهم عن اليتامى لان المسكين قد يكون بحيث ينتفع به في الاستخدام فكان الميل الى مخالطته اكثر من الميل الى مخالطة
اليتامى ولان المسكين ايضا يمكنه الاشتغال بتعهد نفسه ومصالح معيشته واليتيم ليس كذلك فلا جرم قدم الله تعالى ذكر
اليتيم على المسكين **المسالة الثالثة** الاحسان الى ذي القربى واليتامى لا بد وان يكون مغايرا للزكاة لان العطف
يقتضي التغاير التكليف السادس قوله وقولوا للناس حسنا **المسالة الاولى** قرا حمزة والكسائي حسنا بفتح الحاء
والسين على معنى الوصف للقول كانه قيل قولوا احسنا والباقون حسنا بضم الحا وسكون السين واستشهدوا بقوله
ووصينا الانسان بوالديه حسنا ويقولهم بل احسنا وفيه اوجه الاول قال الاخفش معناه قولا ذا حسن
الثاني ان يكون قوله وقولوا للناس حسنا اي ليحسن قولكم نصب على مصدر الفعل الذي دل عليه الكلام الاول الثالث
حسنا اي قولا هو حسن في نفسه لافراط حسنه **المسالة الثانية** يقال لم خوطبوا بقولوا بعد الاخبار
والجواب من ثلاثة اوجه احدها انه على طريقة الالتفات كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم وثانيها فيه خلاف
اي قلنا لهم قولوا وثالثها الميثاق لا يكون الا كلاما كانه قيل قلت لا تعبدوا وقولوا **المسالة الثالثة**
اختلفوا في ان المخاطب بقوله وقولوا للناس حسنا من هو فيحتمل ان يقال انه تعالى اخذ الميثاق عليهم ان لا تعبدوا الا الله
وعلى ان تقولوا للناس حسنا ويحتمل ان يقال انه تعالى اخذ الميثاق عليهم ان لا تعبدوا الا الله ثم قال لموسى وامته قولوا للناس
حسنا والكل ممكن بحسب اللفظ وان كان الاول اقرب حتى يكون القصة قصة واحدة مشتملة على محاسن العادات
ومكارم الاخلاق من كل الوجوه **المسالة الرابعة** منهم من قال انما يجب القول الحسن مع المومنين اما مع الكفار

والفساق فلا والدليل عليه وجهان الاول انه يجب لعنهم وذمهم والمحاربة معهم فكيف يمكن ان يكون القول معهم حسنا الثاني قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم ثم ان القائلين بهذا القول منهم من زعم ان هذا الامر صار منسوخا باية القتال ومنهم من قال انه دخله التخصيص وعلى هذا التقدير يحصل ههنا احتمالان احدهما ان يكون التخصيص واقعا بحسب المخاطب وهو ان يقول المراد وقولوا للمؤمنين حسنا والثاني ان يقع بحسب الخطاب وهو ان يقول المراد وقولوا للناس حسنا في الدعا الى الله تعالى وفي الامر بالمعروف فعلى الوجه الاول يتطرق التخصيص الى المخاطب دون الخطاب وعلى الثاني يتطرق الى الخطاب دون المخاطب وزعم ابو جعفر محمد بن علي الباقر ان هذا العموم باق على ظاهره وانه لا حاجة الى التخصيص وهذا هو الاقوى والدليل عليه ان موسى وهارون مع جلال منصبهما امرا بالرفق واللين مع فرعون وكذلك رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم مامور بالرفق وترك الغلظة وكذا قوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة قال تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم وقوله واذا مروا باللغو مروا كراما وقوله واعرض عن الجاهلين اما الذي تمسكوا به اولا من انه يجب لعنهم وذمهم فلا يمكن القول الحسن معهم قلنا اولا لا نسلم انه يجب لعنهم وذمهم وسبهم والدليل عليه قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله سلمنا انه يجب لعنهم لكن لا نسلم ان اللعن ليس قولا حسنا بيانه ان القول الحسن ليس عبارة عن القول الذي يشتهونه ويحبونه بل القول الحسن هو الذي يحصل انتفاعهم به ونحن اذا لعناهم وذممناهم ليرتدعوا عن الفعل القبيح كان ذلك المعنى نافعا في حقهم فكان ذلك اللعن قولا حسنا كما ان تغليظ الوالد في القول يكون حسنا ونافعا من حيث انه يرتدع به عن الفعل القبيح سلمنا ان لعنهم ليس قولا حسنا ولكن لا نسلم ان وجوبه ينافي وجوب القول الحسن بيانه انه لا منافاة بين كون الشخص مستحقا للتعظيم بسبب احسانه الثابت ومستحقا للتحقير بسبب كفره واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون وجوب القول الحسن معهم واما الذي تمسكوا به ثانيا وهو قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم والجواب لم لا يجوز ان يكون المراد منه كشف حال الظالم ليحترز الناس عنه وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس ۞

المسالة الخامسة قال اهل التحقيق كلام الناس مع الناس اما ان يكون في الامور الدينية او في الامور الدنيوية فان كان في الامور الدينية فاما ان يكون في الدعوة الى الايمان وهو مع الكفار او في الدعوة الى الطاعة وهي مع الفساق اما الدعوة الى الايمان فلا بد وان يكون بالقول الحسن كما قال لموسى وهارون فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى امرهما تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالة موسى ونهاية كفر فرعون وتمرده وعتوه على الله تعالى وقال لمحمد صلى الله عليه وسلم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك واما دعوة الفساق فالقول الحسن فيه معتبر قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وقال ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم واما في الامور الدنيوية فمن المعلوم بالضرورة انه اذا امكن التوصل الى الغرض بالتلطف من القول لم يحسن سواه فثبت ان جميع اداب الدين والدنيا داخل تحت قوله وقولوا للناس حسنا

المسالة السادسة ظاهر الاية يدل على ان الاحسان الى ذي القربى واليتامى والمساكين كان واجبا عليهم في دينهم وكذا القول الحسن للناس كان واجبا عليهم لان اخذ الميثاق يدل على الوجوب وذلك لان ظاهر الامر للوجوب ولانه تعالى ذمهم على التولي عنها وذلك يفيد الوجوب والامر في شرعنا ايضا كذلك من بعض الوجوه وروي عن ابن عباس انه قال ان الزكوة نسخت كل حق وهذا ضعيف لانه لا خلاف ان من اشتدت به الحاجة وشاهدناه بهذه الصفة فانه يلزمنا التصدق عليه وان لم يجب علينا الزكوة حتى انه ان لم تندفع حاجتهم بالزكوة كان التصدق واجبا ولا شك في وجوب مكالمة الناس بطريق لا يتضررون به التكليف السابع والثامن قوله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقد تقدم تفسيرهما **واعلم انه تعالى** لما شرح انه اخذ الميثاق عليهم في هذه التكاليف الثمانية بين انه مع انعامه عليهم باخذ الميثاق عليهم بكل ذلك ليقبلوا فيحصل لهم المنزلة العظمى عند ربهم تولوا واساؤا الى انفسهم ليبقوا انهم راهبون بالعهود مع توكيد الدلايل والمواثيق عليهم وذلك مزيد في قبح ما هم عليه من الاعراض والتولي لان الاقدام على مخالفة الله تعالى بعد ان بلغ الغاية في البيان والتوثق يكون اعظم من المخالفة مع الجهالة واختلفوا في المراد بقوله ثم توليتم على ثلاثة اوجه **احدها** انه من تقدم من بني اسرائيل **وثانيها** انه خطاب لمن كان في عصر النبي صلى الله عليه وسلم من اليهود يعني اعراضهم بعد ظهور المعجزات كاعراض اسلافكم **وثالثها** المراد بقوله ثم توليتم من تقدم وبقوله وانتم معرضون من تاخر اما وجه القول الاول انه اذا كان الكلام الاول في المتقدمين منهم وظاهر الخطاب يقتضي ان اخره ايضا فيهم الا بدليل يوجب الانصراف عن هذا الظاهر يبين ذلك انه تعالى ساق الكلام الاول ساقه اظهار النعم باقامة الحجج عليهم ثم بين من بعد انهم تولوا الا قليلا منهم فانهم بقوا على ما دخلوا فيه اما وجه القول الثاني ان قوله ثم توليتم خطاب مشافهة وهو بالحاضرين اليق وما تقدم حكاية وهو بسلفهم الغايبين اليق فكانه تعالى بين ان تلك العهود والمواثيق كما لزمهم التمسك بها فكذلك هو لازم لكم لانكم تعلمون ما في التوراة من حال محمد صلى الله

عليه وسلم وصحة نبوته فيلزمكم من الحجة مثل الذي لزمهم وانتم مع ذلك قد توليتم واعرضتم عن ذلك الا قليلا منكم وهم الذين امنوا واسلموا فهذا يحتمل اما وجه القول الثالث فهو انه تعالى لما بين انه انعم عليهم بتلك النعم ثم اذا كان الكل بمنزلة النفس الواحدة وبينا ان المراد بالاخراج من الديار ما هو اما قوله تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان ففيه مسايل

المسالة الاولى قرا عاصم والكساي وحمزة تظاهرون بتخفيف الظا والباقون بالتشديد فوجه التخفيف الحذف لاحدى التاءين كقوله ولا تعاونوا ووجه التشديد ادغام التا في الظا فالحذف اخف والادغام ادل على الاصل

المسالة الثانية اعلم ان التظاهر هو التعاون لما كان الاخراج من الديار وقتل البعض بعضا مما تعظم به الفتنة واحتيج فيه الى اقتدار وغلبة بين تعالى انهم فعلوه على وجه الاستعانة بمن يظاهرهم على الظلم والعدوان

المسالة الثالثة الاية تدل على ان الظلم كما هو محرم فكذا اعانة الظالم على ظلمه محرمة فان قيل اليس ان الله تعالى لما اقدر الظالم على الظلم وازال العوايق والموانع وسلط عليه الشهوة الداعية الى الظلم فلو كانت اعانة الظالم على ظلمه قبيحة لوجب ان لا يوجد ذلك من الله تعالى الجواب انه تعالى وان امكن الظالم من ذلك فقد زجره عن الظلم بالتهديد والزجر بخلاف المعين للظالم على ظلمه فانه يرغبه فيه ويحسنه في عينه ويدعوه اليه فظهر الفرق

المسالة الرابعة الاية لا تدل على ان قدر ذنب المعين مثل قدر ذنب المباشر بل الدليل دل على انه دونه لان الاعانة لو حصلت بدون المباشرة لما اثرت في حصول الظلم ولو حصلت المباشرة بدون الاعانة لحصل الضرر والظلم فعلمنا ان المباشرة ادخل في الحرمة من الاعانة اما قوله وان ياتوكم اسارى تفادوهم ففيه مسايل

المسالة الاولى قرا نافع وعاصم والكساي اسارى تفادوهم بالالف فيهما وقرا حمزة وحده بغير الف فيهما والباقون اسارى بالالف تفدوهم بغير الف فالاسرى جمع اسير كجريح وجرحى وفي اسارى قولان احدهما انه جمع اسرى كسكرى وسكارى والثاني جمع اسير وفرق ابو عمرو بين الاسرى والاسارى وقال الاسارى الذين في وثاق والاسرى الذين في اليد كانه يذهب الى ان اسارى اشد مبالغة وانكر ثعلب ذلك وقال علي بن عيسى الاختيار اسارى بالالف لان عليه اكثر الايمة وانه ادل على معنى الجمع اذا كان فعلى اكثر فيه وهو قليل في الواحد نحو شكاعى ولانها لغة اهل الحجاز

المسالة الثانية في تفادوهم لغتان مشهورتان تفدوهم من الفدا وهو العوض من الشي صيانة له يقال فداه فدية وتفادوهم من المفاداة

المسالة الثالثة جمهور المفسرين قالوا المراد من قوله تفادوهم وصفهم بما هو طاعة وهو التخليص من الاسر ببذل مال او غيره ليعودوا الى كفرهم ذكر ابو مسلم انه ضد ذلك والمراد انكم مع القتل والاخراج اذا وقع اسير في ايديكم لم ترضوا منه الا باخذ مال منه وان كان ذلك محرما عليكم ثم عنده تخرجونه من الاسر قال ابو مسلم والمفسرون انما اتوا من جهة قوله تعالى افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وهذا ضعيف لان هذا القول راجع الى ما تقدم من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وما انزل عليهم والمراد انه اذا كان في الكتاب الذي معكم نبا محمد صلى الله عليه وسلم فجحدتموه فقد امنتم ببعض الكتاب وكفرتم ببعض وكلا القولين يحتمل لفظ المفاداة لان الباذل عن الاسير يوصف بانه فاداه والاخذ منه للتخليص يوصف ايضا بذلك الا ان الذي اجمع المفسرون عليه اقرب لان عود قوله افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض على ما تقدم ذكره في هذه الاية اولى من عوده على امور بعيدة تقدم ذكرها بعدة ايات

المسالة الرابعة قال بعضهم الذين اخرجوا والذين فودوا فريق واحد وذلك ان قريظة والنضير كانا اخوين كالاوس والخزرج فافترقوا فكانت النضير مع الخزرج وقريظة مع الاوس فكان كل فريق يقاتل مع حلفائه واذا غلبوا خربوا ديارهم واخرجوهم واذا اسر رجل من الفريقين جمعوا له حتى يفدوه فعيرتهم العرب وقالت كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم فيقولون امرنا ان نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكن نستحي ان نذل حلفاءنا وقال اخرون ليس الذين اخرجوهم الذين فودوا ولكنهم قوم اخرون انهم تولوا عنها كان ذلك دالا على نهاية قبح افعالهم ويكون قوله وانتم معرضون مختصا بمن في زمان محمد صلى الله عليه وسلم اي انكم بمنزلة المتقدمين الذين تولوا بعد اخذ هذه المواثيق فانكم بعد اطلاعكم على صدق دلايل محمد صلى الله عليه وسلم اعرضتم عنه وكفرتم به فكنتم في هذا الاعراض بمثابة اولئك المتقدمين في ذلك التولي والله تعالى اعلم

قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون انفسكم من دياركم ثم اقررتم وانتم تشهدون اعلم ان هذه الاية تدل على نوع اخر من نعم الله تعالى عليهم وهو انه تعالى كلفهم هذا التكليف واقروا بصحته ثم خالفوا العهد فيه اما قوله واذ اخذنا ميثاقكم ففيه وجوه **احدها** انه خطاب لعلماء اليهود في عصر النبي صلى الله عليه وسلم **وثانيها** انه خطاب مع اسلافهم وتقديره واذ اخذنا ميثاق ابائكم **وثالثها** انه خطاب للاسلاف وتقريع للاخلاف ومعنى اخذنا ميثاقكم امرناكم واكدنا الامر وقبلتم

انفسكم واقررتم بلزومه وجوه اما قوله لا تسفكون دماءكم ففيه اشكال وهو ان الانسان ملجأ الى ان لا يقتل نفسه
واذا كان كذلك فلا فائدة في النهي عنه والجواب عنه من وجوه احدها ان هذا الالجاء قد يتغير كما ثبت في
اهل الهند انهم يعتقدون في قتل النفس التخلص من عالم الفساد واللحوق بعالم النور والصلاح او كثير ممن صعب عليه الزمان
وثقل عليه امر من الامور فيقتل نفسه فاذا انتفى كون الانسان ملجأ الى ترك قتل نفسه صح كونه مكلفا به وثانيها
المراد لا يقتل بعضكم بعضا وجعل غير الرجل نفسه اذا اتصل به نسبا ودينا وهو كقوله تعالى فاقتلوا انفسكم وثالثها
انه اذا قتل غيره فكانما قتل نفسه لانه يقتص منه ورابعها لا تتعرضوا لمقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم انفسكم
وخامسها لا تسفكوا دماءكم من قوامكم في مصالح الدنيا بهم فتكونوا مهلكين لانفسكم اما قوله ولا تخرجون انفسكم ففيه
وجهان الاول لا تفعلوا ما تستحقون بسببه ان تخرجوا من دياركم الثاني النهي عن اخراج بعضهم بعضا من ديارهم
لان ذلك مما يعظم فيه المحنة والشدة حتى يقرب من الهلاك اما قوله ثم اقررتم وانتم تشهدون ففيه وجوه احدها
وهو الاقوى ثم اقررتم بالميثاق واعترفتم على انفسكم بلزومه وانتم تشهدون عليها كقولك فلان مقر على نفسه بكذا
شاهد عليها وثانيها اعترفتم بقبوله وشهد بعضكم بذلك لانه كان شايعا فيما بينهم مشهورا وثالثها
وانتم تشهدون اليوم يا معشر اليهود على اقرار اسلافكم بهذا الميثاق ورابعها المراد الاقرار الذي هو الرضا
بالامر والصبر عليه كما يقال فلان لا يقر على الضيم فيكون المعنى انه تعالى امركم بذلك ورضيتم به واقمتم عليه وشهدتم
بوجوبه وصحته فان قيل لم قال اقررتم وانتم تشهدون والمعنى واحد قلنا فيه ثلاثة اقوال الاول اقررتم
يعني اسلافكم وانتم تشهدون الان على اقرارهم الثاني اقررتم في وقت الميثاق الذي مضى وانتم بعد ذلك تشهدون
الثالث انه للتاكيد والله تعالى اعلم **قوله تعالى** ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم وتخرجون
فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان وان ياتوكم اسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم افتؤمنون
ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي في الحيوة الدنيا ويوم القيمة يردون الى اشد العذاب
وما الله بغافل عما تعملون **اعلم ان قوله تعالى** ثم انتم هؤلاء فيه اشكال لان قوله انتم للحاضرين وقوله هؤلاء للغائب
فكيف يكون الحاضر نفس الغائب وجوابه من وجوه احدها تقديره ثم انتم يا هؤلاء وثانيها تقديره ثم انتم اعني هؤلاء
الحاضرين وثالثها بمعنى الذين وصلته تقتلون وموضع تقتلون رفع اذا كان خبرا ولا موضع له اذا كان صلة قال
الزجاج ومثله في الصلة قوله وما تلك بيمينك يا موسى يعني ما التي بيمينك ورابعها هؤلاء معناه التاكيد
لانتم والخبر تقتلون اما قوله وتقتلون انفسكم فقد ذكرنا فيه الوجوه واصحها ان المراد يقتل بعضكم بعضا وقتل البعض
للبعض قد يقال فيه انه قتل النفس لما بينهم ... الله تعالى عليه اما قوله وهو محرم عليكم اخراجهم الثاني انه كناية عن الاخراج
عند ذكره توكيدا لانه فصل بينهما بكلام فموضعه على هذا رفع كانه قيل واخراجهم محرم عليكم ثم اعيد ذكر اخراجهم تثبيتا
للاول اما قوله افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض اختلف العلماء على وجوه احدها اخراجهم كفر وفداؤهم ايمان
وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جريج ولم يذمهم على الفداء وانما ذمهم على المناقضة اذ اتوا ببعض الواجب وتركوا
البعض وقد يكون المناقضة ادخل في الذم لا يقال هب ان ذلك الاخراج معصية فلم سماها كفرا مع انه ثبت ان العاصي لا يكفر
لانا نقول لعلهم صرحوا بان ذلك الاخراج غير واجب مع ان صريح التوراة كان دالا على وجوبه وثانيها المراد منه
التنبيه على انهم في تمسكهم بنبوة موسى عليه السلام مع التكذيب بمحمد صلى الله عليه وسلم مع ان الحجة في امرهما على سوى
يجري مجرى طريقة السلف منهم في ان يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض والكل في الميثاق سوى اما قوله الا خزي في الحيوة الدنيا
فاصل الخزي الذل والمقت يقال اخزاه الله اذا مقته وابعده وقيل اصله الاستحياء فاذا قيل اخزاه الله كانه قيل اوقعه
موقعا يستحيا منه وبالجملة فالمراد منه الذم العظيم واختلفوا في هذا الخزي على وجوه احدها قال الحسن المراد
الجزية والصغار وهو ضعيف لانه لا دلالة على ان الجزية كانت ثابتة في شريعتهم بل ان حملنا الاية على الذين كانوا في زمان
محمد صلى الله عليه وسلم صح هذا الوجه لان من جملة الخزي الواقع باهل الذمة اخذ الجزية منهم وثانيها اخراج بني النضير
عن ديارهم وقيل قتل بني قريظة وسبي ذراريهم وهذا انما يصح اذا حملنا الاية على الحاضرين في زمان محمد عليه الصلاة
والسلام وثالثها وهو الاولى ان المراد منه الذم العظيم والتحقير البالغ من غير تخصيص ذلك ببعض الوجوه
دون البعض والتنكير في قوله خزي يدل على ان الذم واقع في النهاية العظمى اما قوله ويوم القيمة يردون الى اشد
العذاب ففيه سؤال وهو ان عذاب الدهرية الذين ينكرون الصانع يجب ان يكون اشد من عذاب اليهود فكيف قال

في حق اليهود يردون الى اشد العذاب والجواب المراد منه انه اشد من الخزي الحاصل في الدنيا فلفظ الاشد
مطلقا الا ان المراد الاشد من هذه الجهة اما قوله وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلتان المسالة الاولى
ابن كثير ونافع وعاصم بالتاء على الخطاب والباقون بالياء على الغيبة وجه الاول البناء على اول الكلام افتؤمنون ببعض الكتاب
وتكفرون ببعض وجه الثاني البناء على اخر الكلام والاختيار الخطاب لان عليه الاكثر ولانه ادل على المعنى للتغليب
الخطاب على الغائب اذا اجتمعا المسالة الثانية قوله وما الله بغافل تهديد وتشديد وزجر عظيم
عن المعصية وبشارة عظيمة على الطاعة لان الغفلة اذا كانت ممتنعة عليه سبحانه مع انه سبحانه اقدر القادرين
وصلت الحقوق لا محالة الى مستحقيها والله تعالى اعلم **قوله تعالى** اولئك الذين اشتروا الحيوة
الدنيا بالاخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون اعلم ان الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الاخرة ممتنع
غير ممكن والله سبحانه مكن المكلف من تحصيل ايهما شاء واراد فاذا اشتغل بتحصيل احدهما فقد فوت الاخرى على نفسه
فجعل الله تعالى ما اعرض اليهود عنه من الايمان بما في كتابهم وما حصل في ايديهم من الكفر ولذات الدنيا كالبيع والشرا
وذلك من الله تعالى نهاية الذم لهم لان المغبون في البيع والشرا في الدنيا مذموم حتى يوصف بانه نقص عقله
فبان يذم المشتري متاع الدنيا بالاخرة اولى اما قوله فلا يخفف عنهم العذاب ففيه مسئلتان المسالة
الاولى في دخول الفا في فلا يخفف قولان احدهما للعطف على اشتروا والقول الاخر بمعنى جواب الامر كقولك
اولئك الضلال انتبه فلا خير فيهم والاول اوجه لانه لا حاجة فيه الى اضمار المسالة الثانية
بعضهم حمل التخفيف على ذلك انه لا ينقطع بل يدوم لانه لو انقطع لكان قد خف وحمله اخرون على شدته لا على دوامه
والاولى ان يقال ان العذاب قد يخف بالانقطاع وقد يخف بالقلة في كل وقت او في بعض الاوقات فاذا وصف تعالى
عذابهم بانه لا يخف اقتضى ذلك نفي جميع ما ذكرناه اما قوله ولا هم ينصرون ففيه وجهان الاول الاكثرون حملوه على نفي
النصرة يعني ان احدا لا يدفع هذا العذاب عنهم ولا ينصرهم على من يريد عذابهم ومن حمله على نفي النصرة في الدنيا والاول
اولى لانه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيعهم ولذلك قال فلا يخفف عنهم العذاب وهذه الصفة لا تليق الا بالاخرة
لان عذاب الدنيا وان حصل فيسير كالحدود التي تقام على المصر ولان الكفار قد يصيرون غالبين للمؤمنين في
بعض الاوقات والله تعالى اعلم **قوله تعالى** ولقد اتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل واتينا
عيسى ابن مريم البينات وايدناه بروح القدس افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا
تقتلون **اعلم ان هذا النوع** من النعم التي افاضها الله تعالى عليهم ثم انهم قابلوه بالكفران والافعال
القبيحة وذلك لانه تعالى لما وصف حال اليهود من قبل بانهم بلغوا امر الله تعالى من قتل انفسهم واخراج بعضهم بعضا
من ديارهم وبين انهم بهذا الصنع اشتروا الدنيا بالاخرة زاد في تبكيتهم بما ذكره في هذه الاية اما الكتاب فهو التوراة
اتاه الله موسى اياها جملة واحدة روي عن ابن عباس ان التوراة لما نزلت امر الله تعالى موسى بحملها فلم يطق ذلك فبعث لكل
اية منها ملكا فلم يطيقوا حملها فبعث الله تعالى لكل حرف منها ملكا فلم يطيقوا حملها فخففها الله تعالى على موسى عليه السلام فحملها
اما قوله وقفينا من بعده بالرسل ففيه مسائل المسالة الاولى قفينا اتبعنا ماخوذ من الشي ياتي في قفا
الشي اي بعده نحو ذنبته من الذنب ونظيره ثم ارسلنا رسلنا تترا المسالة الثانية روي ان بعد موسى
الى ايام عيسى عليهما السلام كانت الرسل تتواتر ويظهر بعضهم في اثر بعض والشريعة واحدة الى ايام عيسى عليه
السلام فانه عليه السلام جاء بشريعة مجددة واستدلوا على صحة ذلك بقوله وقفينا من بعده بالرسل لانه يقتضي انه
يقتفي اثرهم واحدا في الشريعة يتبع بعضهم بعضا فيها قال القاضي ان الرسول الثاني لا يجوز ان يكون على شريعة الاول
حتى لا يؤدي الا تلك بعينها من غير زيادة ولا نقصان مع ان تلك الشريعة محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الاول
لان الرسول اذا كان هذا حاله لم يمكن ان يعلم من جهته الا ما قد علم قبل او يمكن ان يعلم من قبل فكما لا يجوز ان يبعث الله تعالى
رسولا لا شريعة معه اصلا لا بين العقليات لهذه العلة فكذا القول في مسالتنا فثبت انه لابد في الرسل الذين جاؤا
من بعد موسى عليه السلام ان يكونوا قد اتوا بشريعة جديدة ان كانت الاولى محفوظة او محيية لبعض ما اندرس من الشريعة
الاولى والجواب لم لا يجوز ان يكون المقصود من بعثة هؤلاء الرسل تنفيذ تلك الشريعة السابقة على الامة او نوع
اخر من الالطاف لا يعلمها الا الله تعالى وبالجملة فالقاضي ما اتى في هذه الدلالة الا باعادة الدعوى فلم قال انه لا يجوز بعثة
الرسل الا بشريعة جديدة او لاحياء شريعة اندرست وهل النزاع ما وقع الا في هذا المسالة الثالثة

هولاء الرسل هم يوشع واشمويل وشمعون وداود وسليمان وشعيا وارميا وعزير وحزقيل
والياس ويونس وزكريا ويحيى وغيرهم اما قوله وآتينا عيسى بن مريم البينات ففيه مسايل المسالة
الاولى السبب في ان الله تعالى اجمل ذكر الرسل ثم فصل ذكر عيسى لان من قبله من الرسل جاوا بالشريعة موسى فكانوا
متبعين له وليس كذلك عيسى لان شرعه نسخ اكثر من شرع موسى عليهما السلام المسالة الثانية قيل عيسى
بالسريانية ايشوع ومريم بمعنى الخادم وقيل مريم بالعربية من النسا كالزير من الرجال وبه فسر قول روبة قلت
لزير لم تصله مريمه المسالة الثالثة في البينات وجوه احدها المعجزات من احيا الموتى ونحوها عن ابن عباس
وثانيها الانجيل وثالثها وهو الاقوى ان الكل يدخل فيه لان المعجز يبين صحة نبوته كما ان الانجيل يبين كيفية شريعته
فلا يكون للتخصيص معنى اما قوله وايدناه بروح القدس ففيه مسئلتان المسالة الاولى قرى وايدناه قرا
ابن كثير القدس بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهما لغتان مثل رعب ورعب المسالة الثانية
اختلفوا في الروح على وجوه احدها انه جبريل عليه السلام وانما سمي بذلك لوجوه الاول
ان المراد روح القدس الروح المقدسة كما يقال حاتم الجود ورجل صدق فوصف جبريل عليه السلام بذلك تشريفا له وبيانا
لعلو رتبته عند الله تعالى الثاني سمي جبريل بذلك لانه يحيي به الدين كما يحيي البدن بالروح فانه هو المتولي
لانزال الوحي الى الانبيا المكلفون بذلك يحيون في دينهم الثالث ان الغالب عليه الروحانية
وكذلك ساير الملايكة غير ان روحانيته اتم واكمل الرابع سمي جبريل عليه السلام روحا لانه ما تضمنه اصلاب
الفحول وارحام الامهات وثانيها المراد بروح القدس الانجيل كما قال في القران وروحا من امرنا وسمي به
لانه يحيى به مصالح الدنيا بينهم لاجله وثالثها انه الاسم الذي كان به يحيي عيسى عليه السلام الموتى عن ابن عباس
وسعيد بن جبير ورابعها انه الروح الذي نفخ فيه والقدس والقدوس هو الله تعالى فنسب روح عيسى عليه السلام
الى نفسه تعظيما له وتشريفا كما يقال بيت الله وناقة الله عن الربيع وعلى هذا المراد به الروح الذي يحيي به الانسان
واعلم ان اطلاق اسم الروح على جبريل وعلى الانجيل وعلى الاسم الاعظم مجاز لان الروح هو الريح المتردد في مخارق الانسان
ومنافذه ومعلوم ان هذه الثلاثة ما كانت كذلك الا انه سمي كل واحد من هذه الثلاثة بالروح على سبيل التشبيه
من حيث ان الروح كما انه سبب لحيوة الرجل فكذلك جبريل عليه السلام سبب لحيوة القلوب بالعلوم والانجيل سبب لظهور
الشرايع وحياتها والاسم الاعظم سبب لان التوسل به الى تحصيل الاغراض الا ان المشابهة بين مسمى الروح وبين
جبريل اتم من وجوه احدها ان جبريل عليه السلام مخلوق من هوا نوراني لطيف فكانت المشابهة اتم فكان
اطلاق اسم الروح على جبريل وثانيها ان هذه التسمية فيه اظهر منها فيما عداه وثالثها قوله وايدناه
يعني قويناه والمراد من هذه التقوية الاعانة واسناد الاعانة الى جبريل عليه السلام حقيقة واسنادها الى الانجيل
والاسم الاعظم مجاز فكان ذلك اولى ورابعها وهو ان اختصاص عيسى بجبريل عليه السلام من اكد وجوه
الاختصاص بحيث لم يكن لاحد من الانبيا عليهم السلام مثل ذلك لانه هو الذي بشر مريم بولادتها وانما ولد عليه السلام
من نفخة جبريل عليه السلام وهو الذي رباه في جميع الاحوال وكان يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد الى السما اما قوله
افكلما جاكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم فهو نهاية الذم لهم لان اليهود من بني اسرايل كانوا اذا اتاهم رسول بخلاف
ما يهوون كذبوه كان لهم الهم قتلوه وانما كانوا كذلك لارادتهم الرفعة في الدنيا وطلب لذاتها والترؤس على عامتهم
واخذ اموالهم بغير حق وكانت الرسل تبطل عليهم ذلك فيكذبونهم لاجل ذلك يوهمون عوامهم كونهم كاذبين ويحتجون
في ذلك بالتحريف وسوء التاويل ومنهم من كان يستكبر على الانبيا استكبار ابليس على ادم عليه السلام اما قوله ففريقا
كذبتم وفريقا تقتلون فلقايل ان يقول هلا قيل وفريقا قتلتم وجوابه على وجهين احدهما ان يراد الحال الماضية لان
الامر فضيع فاريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب الثاني ان يراد وفريقا تقتلونهم بعد لانكم حولتم قتل
محمد لولا اني اعصمه منكم ولذلك سحرتموه وسممتم له الشاة وقال عليه الصلاة والسلام عند موته ما زالت اكلة خيبر
تعاودني فهذا اوان انقطاع ابهري قوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم
فقليلا ما يومنون اما الغلف ففيه ثلاثة اقوال احدها انه جمع اغلف وهو ما في غلاف اي قلوبنا مغشاة
اغطية مانعة من وصول اثر دعوتك اليها وثانيها روى الاصم عن بعضهم ان قلوبهم غلف للعلم ومملوة من الحكم فلا
حاجة معها بهم الى شرع محمد عليه الصلاة والسلام وثالثها غلف اي كالغلاف الخالي لا شي فيه مما يدل على صحة قولك

اما المعتزلة فانهم اختاروا الوجه الاول ثم قالوا هذه الاية تدل على انه ليس في قلوب الكفار ما لا يمكنهم معه الايمان
لا غلاف ولا كن ولا سد على ما تقوله المجبرة لانه لو كان كذلك لكان هولا اليهود صادقين في هذا القول فكان لا يكذبهم
الله تعالى بقوله بل لعنهم الله بكفرهم لانه تعالى انما يذم الكاذب المبطل لا الصادق المحق المعذور قالوا وهذا يدل
على ان معنى قوله انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا انا جعلنا في اعناقهم اغلالا وجعلنا من بين
ايديهم سدا ليس المراد كونهم ممنوعين عن الايمان بل المراد اما منع الالطاف او تشبيه ما لهم في اصرارهم على الكفر
بمنزلة المجبور على الكفر قالوا ونظير ذم الله تعالى اليهود على هذه المقالة ذمه تعالى الكافرين على مثل هذه المقالة
وهو قوله وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ولو كان الامر على ما تقوله المجبرة
لكان هولا القوم صادقين في ذلك ولو كانوا صادقين لما ذمهم الله تعالى بل كان الذي حكاه عنهم اظهارا لعذرهم ومسقطا
للومهم واعلم انا بينا في تفسير الغلف وجوها ثلاثة فلا يجب الجزم بواحد منها من غير دليل سلمنا ان المراد منه ذلك
الوجه لكن لم قلت ان الاية تدل على ان ذلك القوم مذمومون اما قوله بل لعنهم الله بكفرهم ففيه اجوبة احدها
هذا يدل على انه تعالى لعنهم بسبب كفرهم اما لم قلتم بانه انما لعنهم بسبب هذه المقالة فلعله تعالى حكى عنهم قولا ثم بين ان
من حالهم انهم ملعونون بسبب كفرهم وثانيها لعل المراد من قوله وقالوا قلوبنا غلف انهم ذكروا ذلك على سبيل الاستهزا
بمعنى الانكار يعني ليست قلوبنا في غلاف ولا في غطا بل افهامنا قوية وخاطرنا منيرة ثم انا بهذه الخواطر والافهام تاملنا
في دلايل محمد فلم نجد فيها شيا قويا فلما ذكروا هذا التخلف الكاذب لا جرم لعنهم الله على كفرهم الحاصل بسبب هذا القول
وثالثها لعل قلوبهم ما كانت في الاغطية بل كانوا عالمين بصحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام كما قال تعالى يعرفونه كما
يعرفون ابناهم الا انهم انكروا تلك المعرفة وادعوا ان قلوبهم غلف وغير واقفة على ذلك فكان كفرهم كفر العناد فلا جرم
لعنهم الله على ذلك الكفر اما قوله فقليلا ما يومنون ففيه مسئلتان المسالة الاولى في تفسيره ثلاثة اوجه
اولها ان القليل صفة المومن اي لا يومن منهم الا القليل عن قتادة والاصم وابي مسلم وثانيها انه صفة الايمان
اي لا يومنون الا بقليل مما كانوا كلفوا به لانهم كانوا يومنون بالله تعالى الا انهم كانوا يكفرون بالرسل وثالثها معناه
لا يومنون اصلا لا قليلا ولا كثيرا كما يقال قليلا ما يفعل بمعنى لا يفعل البتة قال الكسائي تقول العرب من زنا بارض
قليلا ما تنبت يريدون لا تنبت شيا والوجه الاول اولى لانه نظير قوله بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يومنون الا قليلا ولان
الجملة اولى ان يكون المصرح فيها ذكر القوم فيجب ان يتناول الاستثنا بعض هولا القوم المسالة الثانية في انتصاب
قليلا وجوه احدها فايمانا قليلا ما يومنون وما مزيد وهو ايمانهم ببعض الكتاب وثانيها انتصب بنزع الخافض
اي بقليل يومنون وثالثها اي فصاروا قليلا ما يومنون قوله تعالى ولما جاهم كتاب من عند الله
مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين اعلم
ان هذا النوع هو من قبايح افعال اليهود اما قوله كتاب فقد اتفقوا على ان هذا الكتاب هو القران لان قوله مصدق لما
معهم يدل على ان هذا الكتاب غير لما هو معهم وما ذاك الا القران اما قوله مصدق لما معهم ففيه مسايل المسالة
الاولى لا شبهة في ان القران مصدق لما معهم في امر معلق بتكليفهم تصديق محمد عليه الصلاة والسلام في النبوة واللايق
بذلك هو كونه موافقا لما معهم في دلالة نبوته اذ عرفوا انه ليس بموافق لما معهم في ساير الشرايع وعرفنا انه لم يرد
الموافقة في باب ادلة القران لان جميع كتب الله كذلك ولما بطل الكل ثبت ان المراد موافقته لكتبهم فيما يختص بالنبوة وما
يدل عليها من العلامات والنعوت والصفات المسالة الثانية قرى مصدقا على الحال فان قيل كيف جاز
نصبها عن النكرة قلنا اذا وصف النكرة تخصص فصح انتصاب الحال عنه وقد وصف كتاب بقوله من عند الله المسالة
الثالثة في جواب لما ثلاثة اوجه احدها انه محذوف كقوله ولو ان قرانا سيرت به الجبال او قطعت به الارض
فان جوابه محذوف وهو لكان هذا القران عن الاخفش والزجاج وثانيها انه على التكرير لطول الكلام والجواب
كفروا به لقوله تعالى ايعدكم انكم الى قوله تعالى انكم مخرجون عن المبرد وثالثها ان يكون الفا جوابا للما الاولى
وكفروا جوابا للما الثانية وهو كقوله فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون عن الفرا
اما قوله وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا ففي سبب النزول وجوه احدها ان اليهود قبل مبعث محمد
صلى الله عليه وسلم ونزول القران يستفتحون اي يسالون الفتح والنصرة فكانوا يقولون اللهم افتح علينا وانصرنا بالنبي
الامي وثانيها كانوا يقولون لمخالفيهم عند القتال هذا نبي قد اظل زمانه ينصرنا عليكم عن ابن عباس وثالثها

كانوا يسألون العرب عن مولده ويصفونه بأنه نبي من صفته كذا وكذا ويفحصون عنه على الذين كفروا اي على مشركي العرب عن ابي مسلم **ورابعها** نزلت في بني قريظة والنضير كانوا يستفتحون على الاوس والخزرج برسول الله قبل المبعث عن ابن عباس وقتادة والسدي **وخامسها** اليهود كانوا اذا قرأوا وذكروا محمدا في التوراة وانه مبعوث وانه من العرب سألوا مشركي العرب عن تلك الصفات ليعلموا انه هل ولد فيهم من يوافق حاله حال هذا المبعوث اما قوله فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ففيه مسائل **المسألة الاولى** تدل الاية على انهم كانوا عارفين بنبوته وفيه سؤال وهو ان التوراة نقلت نقلا متواترا فاما ان يقال انه حصل فيها نعت محمد على سبيل التفصيل اعني بيان ان الشخص الموصوف بالصورة الفلانية والسيرة الفلانية سيظهر في السنة الفلانية في المكان الفلاني او لم يوجد هذا الوصف على هذا الوجه فان كان الاول كان القوم مضطرين الى شهادة التوراة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يجوز على اهل التواتر اطباقهم على الكذب وان لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم من الاوصاف المذكورة في التوراة كون محمد صلى الله عليه وسلم رسولا فكيف قال الله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به والجواب ان الوصف المذكور في التوراة كان وصفا اجماليا محمد عليه الصلاة والسلام لم يعرفوا نبوته بمجرد تلك الاوصاف بل لظهور المعجزات صارت تلك الاوصاف كالمؤكدة فلهذا ذمهم الله تعالى على الانكار **المسألة الثانية** يحتمل ان يقال كفروا به لوجوه احدها انهم كانوا يظنون ان المبعوث يكون من بني اسرائيل لكثرة من جاء من الانبياء من بني اسرائيل وكانوا يرغبون الناس في دينه ويدعونهم اليه فلما بعث الله تعالى محمدا من العرب من نسل اسماعيل عظم ذلك عليهم فاظهروا التكذيب وخالفوا طريقتهم الاولى وثانيها اعترافهم بنبوته كان يوجب عليهم زوال رياساتهم واموالهم فابوا واصروا على الانكار وثالثها لعلهم ظنوا انه مبعوث الى العرب خاصة فلا جرم كفروا به **المسألة الثالثة** انه تعالى كفرهم بعد ما بين كونهم عالمين بنبوته وهذا يدل على ان الكفر ليس هو الجهل بالله تعالى فقط اما قوله فلعنة الله على الكافرين فالمراد الابعاد من خيرات الآخرة لان المبعد من خيرات الدنيا لا يكون ملعونا فان قيل البراءة تعالى ذكر في الآية المتقدمة وقولوا للناس حسنا قال ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم قلنا قد يتطرق اليه التخصيص انا بينا فيما قبل ان من لعن من يستحق اللعن من القول الحسن والله تعالى اعلم

قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما انزل الله بغيا ان ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فباءوا بغضب على غضب وللكافرين عذاب مهين **اعلم** ان البحث عن حقيقة بئسما لا يحصل الا في المسائل **المسألة الاولى** اصل نعم وبئس نعم وبئس بفتح الاول وكسر الثاني لقولنا علم الا ان ما كان ثانيه حرف حلق وهو مكسور يجوز فيه اربع لغات **الاول** على الاصل اعني بفتح الاول وكسر الثاني **والثاني** اتباع الاول للثاني وهو ان يكون بكسر النون والعين وكذا يقال فخذ بكسر الفاء والخاء وهم وان كانوا يفرون من الجمع بين الكسرتين الا انهم جوزوه هاهنا لكون الحرف الحلقي مستتبعا لما يجاوره **والثالث** اسكان الحرف الحلقي المكسور وترك ما قبله على ما كان فيقال نعم بفتح الاول واسكان الثاني ويقال فخذ بفتح الفاء واسكان الخاء **والرابع** ان يسكن الحرف الحلقي وينقل كسرته الى ما قبله فيقال نعم بكسر النون واسكان العين كما يقال فخذ بكسر الفاء واسكان الخاء واعلم ان هذا التغيير الاخير وان كان في حد الجواز عند اطلاق هاتين الكلمتين الا انهم جعلوه لازما لهما لخروجهما عما وضعت له الافعال الماضية من الاخبار عن وجود المصدر في الزمان الماضي فصيرتا كلمتي مدح وذم يراد بهما المبالغة في المدح والذم ليدل هذا التغيير اللازم في اللفظ على التغيير عن الاصل في المعنى فيقولون نعم الرجل زيد ولا يذكرونه على الاصل الا في ضرورة الشعر **كما انشد المبرد**

فقد البني على ما اصاب الناس من شر وضر
ما اقلت قدماي انهم نعم الساعون في الامر المبر

المسألة الثانية انهما فعلان من نعم ينعم وبئس يبأس والدليل عليه دخول التاء التي هي علامة التأنيث فيهما فيقال نعمت وبئست والفراء يجعلهما بمنزلة الاسماء ويحتج بقول حسان بن ثابت

الست بنعم الجار يؤلف بيته من الناس ذا مال كثير ومعدما

وبما روي ان اعرابيا بشر بمولود فقيل له نعم المولود مولودك فقال والله ما هي بنعم المولودة والبصريون يجيبون عنه بان ذلك بطريق الحكاية **المسألة الثالثة** اعلم ان نعم وبئس اصلان للصلاح والرداءة ويكون فاعلهما اسما يستغرق الجنس اما مظهرا او مضمرا اما المظهر على وجهين الاول نحو قولك نعم الرجل زيد لا تريد رجلا دون رجل وانما تقصد على الاطلاق

والثاني نحو قولك نعم غلام الرجل زيد اما قوله **شعر**

فنعم صاحب قوم لا سلاح لهم وصاحب الركب عثمان بن عفانا

فنادر واقيل كان ذلك لاجل ان قوله وصاحب الركب قد دل على المقصود لان المراد واحد فاذا اتي في المركب بالالف واللام فكانه قد اتي به في القوم واما المضمر فكقولك نعم رجلا زيد الاصل نعم الرجل رجلا زيد ثم ترك ذكر الاول لان النكرة المنصوبة تدل عليه ورجلا نصب على التمييز مثله في قولك عشرون رجلا والتمييز لا يكون الا نكرة الا ترى ان احدا لا يقول عشرون الدرهم ولو ادخلوا الالف واللام على هذا فقالوا نعم الرجل بالنصب لكان نقضا للغرض اذ لو كانوا يريدون الاتيان بالالف واللام لرفعوا فقالوا نعم الرجل وكفوا انفسهم مؤنة الاضمار فانما اضمروا الفاعل قصدا للاختصار اذ كان نعم رجلا يدل على الجنس الذي فضل عليه **المسألة الرابعة** اذا قلت نعم الرجل زيد فهو على وجهين احدهما ان يكون مبتدأ مؤخرا كانه قيل زيد نعم الرجل اخرت زيدا والنية به التقديم كما تقول مررت به المسكين تريد المسكين مررت به فاما الراجع الى المبتدأ فان الرجل لما كان شائعا ينتظم الجنس كان زيد داخلا تحته فصار بمنزلة الذكر يعود اليه والوجه الآخر ان يكون زيد خبر مبتدأ محذوف كانه لما قيل نعم الرجل قيل من هذا الذي اثني عليه فقيل زيد اي هو زيد **المسألة الخامسة** ان المخصوص بالمدح والذم لا يكون الا من جنس المذكور بعد نعم وبئس كزيد من الرجال واذا كان المضاف الى القوم في قوله ساء مثلا القوم الذين كذبوا باياتنا محذوفا وتقديره ساء مثلا مثل القوم الذين كذبوا باياتنا واذ قد لخصنا هذه المسائل فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا ففيه مسألتان **المسألة الاولى** ما نكرة منصوبة مفسرة لفاعل بئس بمعنى بئس الشيء شيئا اشتروا به انفسهم والمخصوص بالذم ان يكفروا **المسألة الثانية** في الشراء هاهنا قولان احدهما انه بمعنى البيع وبيانه انه تعالى لما مكن المكلف من الايمان الذي يفضي به الى الجنة والكفر الذي يفضي به الى النار صار اختيار لاحدهما على الآخر بمنزلة اختيار تملك سلعة على سلعة فاذا اختار الايمان فيه الذي فيه فوزه ونجاته قيل نعم ما اشترى ولما كان العرض بالبيع والشراء هو ابدال ملك بملك صح ان يوصف كل واحد منهما بانه بائع ومشتري لوقوع هذا المعنى من كل واحد منهما فيحتمل قوله بئسما اشتروا به انفسهم فان المراد باعوا انفسهم لان الذي حصلوه على مبايع انفسهم لما كان هو الكفر صاروا بايعين انفسهم بذلك الوجه الثاني وهو الاصح عندي ان المكلف اذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله تعالى فاتى باعمال يظن انها تخلصه من العقاب كانه قد اشترى نفسه بتلك الاعمال فهؤلاء اليهود لما اعتقدوا فيما اتوا انها تخلصهم من العقاب وتوصلهم الى الثواب فقد ظنوا انهم قد اشتروا انفسهم بها فذمهم الله تعالى عليه وقال بئسما اشتروا به انفسهم وهذا اقرب الى المعنى واللفظ من الاول ثم انه تعالى بين تفسير ما اشتروا به انفسهم بقوله ان يكفروا بما انزل الله ولا شبهة ان المراد بذلك كفرهم بالقرآن لان الخطاب في اليهود وكانوا مؤمنين بغيره ثم بين الوجه الذي لاجله اختاروا هذا الكفر بما انزل الله فقال بغيا واشار بذلك على غرضه ولولا هذا القول لجوزنا ان يكفروا جهلا لا بغيا واعلم ان هذه الآية تدل على ان الحسد حرام ولما كان البغي قد يكون لوجوه شتى بين تعالى غرضهم من هذا البغي بقوله ان ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده والقصة لا تليق الا بما حكينا من انهم ظنوا ان هذا الفضل العظيم بالنبوة المنتظرة يحصل في قومهم فلما وجدوه في العرب حملهم ذلك على البغي والحسد اما قوله تعالى فباءوا بغضب على غضب ففيه مسائل **المسألة الاولى** في تفسير الغضبين وجوه احدها انه لا بد من اثبات سببين للغضبين احدهما ما تقدم وهو تكذيبهم عيسى عليه السلام وما انزل عليه والآخر تكذيبهم محمدا عليه الصلاة والسلام وما انزل عليه فصار ذلك دخولا في غضب بعد غضب وسخط بعد سخط من قبله تعالى لاجل انهم دخلوا في سبب بعد سبب وهو قول الحسن والشعبي وعكرمة وابي العالية وقتادة الثاني ليس المراد اثبات الغضبين فقط بل المراد اثبات انواع الغضب مترادفة لاجل امور مترادفة صدرت عنهم نحو قولهم عزير ابن الله ويد الله مغلولة ان الله فقير ونحن اغنياء وغير ذلك من انواع كفرهم وهو قول عطاء وعبيد بن عمير الثالث ان المراد به تأكيد الغضب وتكثيره لاجل ان هذا الكفر وان كان واحدا الا انه عظيم وهو قول ابي مسلم الاول لعبادتهم العجل والثاني لكتمانهم صفة محمد صلى الله عليه وسلم وجحدهم نبوته عن السدي **المسألة الثانية** الغضب عبارة عن التغير الذي يعرض للانسان في مزاجه عند غليان دم قلبه بسبب مشاهدة امر مكروه وذلك محال في حق الله تعالى فهو محمول على ارادته بمن عصاه الاضرار به من جهة اللعن والامر بذلك **المسألة الثالثة** انه يصح وصفه تعالى بالغضب وان غضبه يتزايد ويكثر ويصح فيه ذلك بصحة في العذاب فلا يكون غضبه على من كفر بخصلة واحدة كغضبه على من كفر بخصال كثيرة اما قوله تعالى

وللكافرين عذاب مهين فيه مسائل **المسألة الاولى** قوله تعالى للكافرين عذاب مهين له مزية على قوله ولهم عذاب عظيم لان العبادة الاولى يدخل فيها اولئك الكفار وغيرهم والعبادة الثانية لا يدخل فيها الا هم **المسألة الثانية** العذاب في الاخرة لا يكون مهينا لان معنى ذلك انه اهان غيره وذلك مما لا ينافي الا فيما يعقل وانه تعالى هو المهين للمعذبين بالعذاب الكبير الا ان الاهانة لما حصلت مع العذاب جاز ان يجعل ذلك من وصفه فان قيل العذاب لا يكون الا مع الاهانة فالفائدة في هذا الوصف قلنا كون العذاب مقرونا بالاهانة امر لا بد فيه من الدليل فالله تعالى ذكر ذلك ليكون دليلا عليه **المسألة الثالثة** قال قوم وللكافرين عذاب مهين فدل على انه لا عذاب الا للكافر ثم بعد تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الاية فريقان احدهما الخوارج قالوا ثبت بسائر الايات ان الفاسق يعذب وثبت بهذه الاية انه لا يعذب الا الكافر فيلزم ان يقال الفاسق كافر وثانيها المرجئة قالوا ثبت بهذه الاية انه لا يعذب الا الكافر وثبت ان الفاسق ليس بكافر فوجب القطع بانه لا يعذب وفساد هذين لا يخفى والله سبحانه وتعالى اعلم

قوله تعالى وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا نؤمن بما أنزل علينا ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقا لما معهم قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين **اعلم ان هذا هو النوع من قبائح افعالهم** وإذا قيل لهم يعني به اليهود امنوا بما انزل الله اي بكل ما انزل الله والقائلون بالعموم احتجوا بهذه الاية على ان لفظة ما بمعنى الذي تفيد العموم قالوا لان الله تعالى امرهم بان يؤمنوا بما انزل الله فلما امنوا بالبعض دون البعض ذمهم على ذلك ولولا ان لفظة ما تفيد العموم والا لما حسن هذا الذم ثم انه تعالى حكى عنهم انهم لما امروا بذلك قالوا نؤمن بما انزل علينا يعني التوراة وسائر كتب الانبياء الذين اتوا بتقرير شرع موسى عليه السلام ثم اخبر الله تعالى عنهم انهم يكفرون بما وراءه وهو الانجيل والقران واورد هذه الحكاية عنهم على سبيل الذم لهم وذلك انهم لا يجوز ان يقال لهم امنوا بما انزل الله الا ولهم طريق الى ان يعرفوا كونه منزلا من عند الله تعالى والا كان ذلك تكليف ما لا يطاق واذا دل الدليل على كونه منزلا من عند الله وجب الايمان به فثبت ان الايمان ببعض ما انزل الله دون البعض متناقض اما قوله وهو الحق مصدقا لما معهم فهو كالاشارة الى ما يدل على وجوب الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبيانه من وجهين الاول ما دل عليه قوله وهو الحق انه لما ثبتت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات التي ظهرت عليه ثم انه عليه الصلاة والسلام اخبر ان هذا القران منزل من عند الله وانه امر المكلفين بالايمان به وجب الايمان به لا محالة وعند هذا يظهر ان الايمان ببعض الانبياء وببعض الكتب مع الكفر ببعض الانبياء وببعض الكتب محال الثاني ما دل عليه قوله مصدقا لما معهم وتقريره من وجهين الاول ان محمدا عليه الصلاة والسلام لم يتعلم علما ولا استفاد من استاذ فلما اتى بالحكايات والقصص موافقة لما في التوراة من غير تفاوت اصلا علمنا انه عليه الصلاة والسلام انما استفادها من الوحي والتنزيل الثاني ان القران يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلما اخبر الله تعالى عنه انه مصدق للتوراة وجب اشتمال التوراة على الاخبار عن نبوته والا لم يكن القران مصدقا للتوراة بل مكذبا لها واذا كانت التوراة مشتملة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وقد اعترفوا بوجوب الايمان بالتوراة لزمهم من هذه الجهة وجوب الايمان بالقران وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم اما قوله قل فلم تقتلون انبياء الله من قبل ففيه مسائل **المسألة الاولى** انه سبحانه بين من جهة اخرى ان دعواهم كونهم مؤمنين بالتوراة متناقضة من وجه اخر وذلك لان التوراة دلت على ان المعجزة تدل على الصدق ودلت على ان من كان صادقا في ادعاء النبوة فان قتله كفر واذا كان الامر كذلك كان السعي في قتل يحيى وزكريا وعيسى عليهم السلام كفرا فلم سعيتم في ذلك ان صدقتم في ادعائكم لكونكم مؤمنين بالتوراة **المسألة الثانية** هذه الاية دالة على ان المجادلة في الدين من حرف الانبياء عليهم السلام وان ايراد المناقضة على الخصم جائز **المسألة الثالثة** قوله تعالى فلم تقتلون وان كان خطاب مشافهة لكن المراد من تقدم من سلفهم ويدل عليه وجوه احدها ان الانبياء في ذلك الزمان ما كانوا موجودين وثانيها انهم ما اقدموا على ذلك وثالثها انه لا يتاتى فيه من قبل فاما ان المراد به الماضي فظاهر لان القرينة دالة عليه فان قيل قوله امنوا خطاب لهؤلاء الموجودين ولم يقتلوا احدا بل كان ذلك من فعل اسلافهم فكيف وجه الجمع بينهما قلنا معناه انكم بهذا التكذيب خرجتم من الايمان بما امنتم كما خرج اسلافكم بقتل بعض الانبياء عن الايمان بالباقين **المسألة الرابعة** يقال كيف جاز قوله لم تقتلون من قبل ولا يجوز ان يقال انا اضربك امس والجواب فيه قولان احدهما ان ذلك جائز فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن تعرفه بما سلف من قبح فعله ويحك لم تكذب كانه قال لم هذا من شانك قال تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين ولم يقل تلت لانه اراد من شانها التلاوة والثاني كانه قال

لم ترضون بقتل الانبياء من قبل ان كنتم مؤمنين بالتوراة

قوله تعالى ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون **اعلم** ان تنزيل هذه الاية يغني عن تفسيرها والسبب في تكريرها انه تعالى لما حكى طريقة اليهود في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ووصفهم بالعناد والتكذيب ومثلهم بسلفهم في قتلهم الانبياء الذي يناسب التكذيب لهم بل يزيد عليه اعاد ذكر موسى عليه السلام وما جاء به من البينات وانهم مع وضوح ذلك اذا جاز ان يتخذوا العجل الها وهو مع ذلك صابر ثابت على الدعاء الى ربه والتمسك بدينه وشرعه فكذلك القول في حالي معكم وان بالغتم في التكذيب

قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما اتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما يامركم به ايمانكم ان كنتم مؤمنين **اعلم** ان في الاعادة وجوها احدها ان التكرار في هذا وامثاله للتاكيد وايجاب الحجة على الخصم على عادة العرب وثانيها انه انما ذكر ذلك مع زيادة وهي قولهم سمعنا وعصينا وذلك يدل على نهاية لجاجهم اما قوله تعالى قالوا سمعنا وعصينا ففيه مسائل **المسألة الاولى** ان اظلال الجبل لا شك انه من اعظم المخوفات ومع ذلك فقد اصروا على كفرهم وصرحوا بقولهم سمعنا وعصينا وهذا يدل على ان التخويف وان عظم لا يوجب الانقياد **المسألة الثانية** الاكثرون من المفسرين اعترفوا بانهم قالوا هذا القول قال ابو مسلم وجائز ان يكون المعنى سمعوه فتلقوه بالعصيان فعبر عن ذلك بالقول وان لم يقولوه كقوله تعالى ان يقول له كن فيكون وكقوله قالتا اتينا طائعين والاول اولى لان صرف الكلام عن ظاهره بغير الدليل لا يجوز اما قوله واشربوا في قلوبهم العجل ففيه مسائل **المسألة الاولى** واشربوا في قلوبهم العجل في وجه هذه الاستعارة وجهان الاول معناه تداخلهم فيه الحرص على عبادته كما يتداخل الصبغ الثوب وقوله في قلوبهم بيان لمكان الاشراب كقوله انما ياكلون في بطونهم نارا الثاني كما ان الشرب مادة لحياة ما تخرج الارض فكذا تلك المحبة كانت مادة لجميع ما صدر عنهم من الافعال **المسألة الثانية** قوله واشربوا يدل على ان فاعلا غيرهم فعل بهم ذلك ومعلوم انه لا يقدر عليه سوى الله تعالى اجابت المعتزلة عنه من وجهين الاول ما اراد الله تعالى ان غيرهم فعل بهم ذلك لكنهم لفرط ولوعهم لعبادته اشربوا قلوبهم حبه فذكر ذلك على ما لم يسم فاعله كما يقال فلان معجب الثاني ان المراد من اشرب اي زينه عندهم ودعاهم اليه السامري وابليس وشياطين الانس والجن اجاب الاصحاب عن الوجهين بان كلا الوجهين صرف اللفظ عن ظاهره وذلك لا يجوز المصير اليه الا لدليل منفصل ولما اقمنا الدلائل العقلية القاطعة على ان محدث كل الاشياء هو الله تعالى لم يكن بنا حاجة الى ترك هذا الظاهر اما قوله بكفرهم فالمراد باعتقادهم التشبيه على الله سبحانه وتجويزهم العبادة لغيره سبحانه اما قوله قل بئسما يامركم به ايمانكم ففيه مسئلتان **المسألة الاولى** المراد بئسما يامركم بالتوراة لانه ليس في التوراة عبادة العجل واضافة الامر الى ايمانهم تهكم كما قالوا لشعيب اصلواتك تامرك وكذلك اضافة الايمان اليهم **المسألة الثانية** الايمان عرض ولا يصح منه الامر والنهي ولكن الداعي الى الفعل قد يشبه بالامر كقوله ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر اما قوله ان كنتم مؤمنين فالمراد التشكيك في ايمانهم والقدح في صحة دعواهم والله تعالى اعلم

قوله تعالى قل ان كانت لكم الدار الاخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم والله عليم بالظالمين **اعلم ان هذا هو النوع من قبائحهم** وهو ادعاؤهم ان الدار الاخرة خالصة لهم من دون الناس ويدل عليه وجوه **احدها** انه لا يجوز ان يقال على طريق الاستدلال على الخصم ان كذا وكذا فافعل كذا الا والاول مذهبه ليصح الزام الثاني عليه **وثانيها** ما حكى الله تعالى عنهم في قوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى ومن قوله نحن ابناء الله واحباؤه ومن قوله لن تمسنا النار الا اياما معدودة **وثالثها** اعتقادهم في انفسهم انهم المحقون لان النسخ غير جائز على شرعهم وان سائر الفرق مبطلون **ورابعها** اعتقادهم ان انتسابهم الى اكابر الانبياء عليهم السلام اعني يعقوب وابرهيم واسحق يخلصهم عن عقاب الله تعالى ويوصلهم الى ثوابه ثم انهم لهذه الاسباب عظموا شان انفسهم فكانوا يفتخرون على العرب وربما جعلوه كالحجة ان النبي المنتظر المبشر به في التوراة منهم لا من العرب وكانوا يصرفون هذا الناس بسبب هذه الشبهة عن اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ثم ان الله تعالى احتج على فساد قولهم بقوله قل ان كانت لكم الدار الاخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت وبيان هذه الملازمة ان نعم الدنيا قليلة حقيرة بالقياس الى نعم الاخرة وان نعم الدنيا على قلتها كانت منغصة عليهم بسبب ظهور محمد صلى الله عليه وسلم ومنازعته معهم بالجدال والقتال ومن كان في النعم القليلة المنغصة ثم تيقن انه بعد الموت لا بد وان ينتقل الى تلك النعم العظيمة فانه لا بد وان يكون راغبا في الموت لان تلك النعم العظيمة مطلوبة ولا سبيل

إليها إلا بالموت وما يتوقف عليه المطلوب وجب أن يكون مطلوباً فوجب كون هذا الإنسان راضياً بالموت متمنياً فثبت أن
الدار الآخرة لو كانت لهم خالصة لوجب أن يتمنوا الموت ثم إن الله تعالى أخبر أنهم ما تمنوا بل لن يتمنوه أبداً وحينئذ يلزم قطعاً
بطلان ادعائهم في قولهم إن الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس فإن قيل لا نسلم أنه لو كانت لهم الدار الآخرة
خالصة لوجب أن يتمنوا الموت قوله لأن النعم الآخرة مطلوبة ولا سبيل إليها إلا بالموت والذي يتوقف عليه المطلوب
لا بد وأن يكون مطلوباً قلنا الذي يتوقف عليه المطلوب يجوز أن يكون مطلوباً نظراً إلى كونه وسيلة إلى ذلك المطلوب
إلا أنه يكون مكروهاً نظراً إلى ذاته والموت مما لا يحصل إلا بالآلام العظيمة وما كانوا يطيقونها فلا جرم ما
تمنوا الموت **السؤال الثاني** أنه كان لهم أن يقلبوا هذا السؤال على محمد صلى الله عليه وسلم فيقولوا إنك تدعي
أن الدار الآخرة خالصة لك ولأمتك دون من ينازعك في الأمر فإن كان الأمر كذلك فارض بأن نقتلك ونقتل
أمتك فإنا نراك ونرى أمتك في الضر الشديد في الدنيا والبلاء العظيم بسبب الجدال والقتال بعد الموت فإنكم تخلصون
إلى نعيم الجنة فوجب أن ترضوا بأن نقتلكم **السؤال الثالث** لعلهم كانوا يقولون الدار الآخرة خالصة لمن كان على
دينهم لكن بشرط الاحتراز عن الكبائر فأما صاحب الكبيرة فإنه يبقى مخلداً في النار لأنهم كانوا وعيدية أو لأنهم جوزوا
في صاحب الكبيرة أن يصير معذباً فلأجل هذا ما تمنوا الموت وليس لأحد أن يدفع هذا السؤال بأن مذهبهم أنه لا تمسهم
النار إلا أياماً معدودة لأن كل يوم من أيام الآخرة كألف سنة مما تعدون فكانت هذه الأيام وإن كانت قليلة بحسب
العدد لكنها طويلة بحسب المدة فلا جرم ما تمنوا الموت بسبب هذا الخوف **السؤال الرابع** أنه عليه الصلاة
والسلام نهى عن تمني الموت فقال عليه الصلاة والسلام لا يتمنين أحدكم الموت لضر نزل به ولكن ليقل اللهم أحيني إن
كانت الحياة خيراً لي وأمتني إن كانت الوفاة خيراً لي وأيضاً قال تعالى في كتابه يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين
آمنوا مشفقون منها فكيف يجوز أن ينهى عن الاستعجال ثم إنه يتحدى القوم بذلك **السؤال الخامس**
أن لفظ التمني مشترك بين التمني الذي هو المعنى القائم بالقلب وبين اللفظ الدال على ذلك المعنى وهو قول القائل ليتني
مت فلليهود أن يقولوا إنك طلبت منا التمني والتمني لفظ مشترك فإن ذكرناه باللسان فله أن يقول ما أردت به
هذا اللفظ وإنما أردت به هذا المعنى الذي في القلب وإن فعلنا ذلك المعنى القائم بالقلب فله أن يقول كذبتم ما أتيتم
بذلك في قلوبكم ولما علم اليهود أنه أتى بلفظة مشتركة لا يمكن الاعتراض عليها لا جرم لم يلتفتوا إليه **السؤال
السادس** هب أن الدار الآخرة لو كانت لهم لوجب أن يتمنوا الموت فلم قلتم إنهم ما تمنوا الموت والاستدلال
بقوله تعالى ولن يتمنوه أبداً ضعيف لأن الاستدلال بهذا إنما يصح لو ثبت كون القرآن حقاً والنزاع ليس إلا فيه والجواب
كون الموت متضمناً للألم كالصارف عن تمنيه فلما كان الألم الحاصل عند الحجامة لا يصرف عن الحجامة للعلم الحاصل
بأن المنفعة الحاصلة بسبب الحجامة عظيمة وجب أن يكون الأمر كذلك ههنا قوله إنهم لو قلبوا هذا الكلام على محمد صلى
الله عليه وسلم لزمه أن يرضى بالقتل قلنا الفرق بين محمد عليه الصلاة والسلام وبينهم أن محمداً كان يقول إني مبعوث
لتبليغ الشرائع إلى أهل التواتر وهذا المقصود لا يحصل إلا بالبقاء فلأجل هذا لا أرضى بالقتل وأما أنتم فلستم كذلك فظهر
الفرق قوله ثالثاً لعلهم كانوا خائفين عن عقاب الكبائر قلنا القوم ادعوا كون الآخرة خالصة لهم وذلك يؤمنهم من استحقاق
ثوابها بالعقاب قوله رابعاً عن تمني الموت قلنا هذا النهي طريقة الشرع فيجوز أن يختلف الحال فيه بحسب اختلاف
الأوقات **روي** أن علياً رضي الله تعالى عنه كان يطوف بين الصفين في غلالة فقال له ابنه الحسن ما هذا بزي
المحاربين فقال يا بني لا يبالي أبوك على الموت سقط أم عليه سقط الموت وقال عمار بصفين الآن ألاقي الأحبة محمداً
وحزبه وقد ظهر عن الأنبياء في كثير من الحالات تمني الموت على أن هذا النهي مخصوص بسبب مخصوص فإنه عليه الصلاة والسلام
حرم أن يتمنى الإنسان الموت عند الشدائد لأن في ذلك كالجزع والخروج عن الرضا بما قسم الله تعالى فأين هذا من التمني الذي
يدل على صحة النبوة قوله خامساً إنهم ما عرفوا أن المراد هو التمني باللسان أو بالقلب قلنا التمني في لغة العرب
لا يظهر إلا بما يظهر بالقول كما أن الخبر لا يعرف إلا بما يظهر بالقول والذي في القلب من ذلك لا يسمى بهذا الاسم وأيضاً فمن
المحال أن يقول عليه الصلاة والسلام تمنوا الموت ويريد بذلك ما لا يمكن الوقوف عليه مع أن الغرض بذلك لا يتم إلا بظهوره
قوله سادساً ما الدليل على أنه ما وجد التمني قلنا وجوه **أحدها** أنه لو حصل ذلك لنقل نقلاً متواتراً لأنه
أمر عظيم فإن بتقدير عدمه يثبت القول بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبتقدير حصوله هذا التمني يبطل القول في
نبوته وما كان كذلك كان من الوقائع العظيمة فوجب أن ينقل نقلاً متواتراً ولما لم ينقل علمنا أنه لم يوجد **وثانيها**

أنه عليه الصلاة والسلام مع تقدمه في الرأي والحزم وحسن النظر في العاقبة والوصول إلى المنصب الذي وصل
إليه في الدنيا والدين والوصول إلى الرياسة العظيمة التي انقاد لها المخالف قهراً والموافق طوعاً لا يجوز وهو غير
واثق من جهة ربه بالوحي النازل عليه أن يتحداهم بأمر لا يأمن عاقبة الحال فيه ولا يأمن من خصمه أن يقهره بالدليل
والحجة لأن العاقل الذي لم يجرب الأمور لا يكاد يرضى بذلك فكيف الحال في أعقل العقلاء فثبت أنه عليه الصلاة
والسلام ما أقدم على تحرير هذه الأدلة إلا وقد أوحى الله تعالى إليه بأنهم لا يتمنونه **وثالثها** ما روي
أنه عليه الصلاة والسلام قال لو أن اليهود تمنوا الموت لماتوا ولرأوا مقاعدهم من النار ولو خرج الذين يباهلون
لرجعوا لا يجدون أهلاً ولا مالاً وقال ابن عباس لو تمنوا الموت لشرقوا به ولماتوا وبالجملة فالأخبار الواردة في أنهم
ما تمنوا بلغت مبلغ التواتر فحصلت الحجة هذا آخر الكلام في تقرير هذا الاستدلال ولنرجع إلى التفسير أما قوله
إن كانت لكم الدار الآخرة فالمراد الجنة لأنها هي المطلوبة من دار الآخرة دون النار ولأنهم كانوا يزعمون أن لهم الجنة
وأما قوله عند الله فليس المراد المكان بل المنزلة ولا يبعد أيضاً في حمله على المكان فلعل اليهود كانوا مشبهة
فاعتقدوا العندية المكانية فأبطل الله تعالى كل ذلك بالدلالة التي ذكرها وأما خالصة فنصب على الحال
من الدار الآخرة أي سالمة لكم خاصة بكم ليس لأحد سواكم فيها حق يعني إن صح قولكم لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً
أو نصارى والناس للجنس وقيل للعهد وهم المسلمون والجنس أولى لقوله إلا من كان هوداً أو نصارى ولأنه
لم يوجد ههنا معهود وأما من دون فالمراد به سوى لا معنى المكان كما يقول القائل لمن وهب منه ملكاً هذا
لك من دون الناس وأما قوله فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ففيه مسألتان **المسألة الأولى** هذا أمر
معلق على شرط مفقود وهو كونهم صادقين فلا يكون الأمر موجوداً والغرض منه التحدي وإظهار كونهم كاذبين
في دعواهم **المسألة الثانية** في هذا التمني قولان أحدهما قول ابن عباس إنهم تحدوا أن يدعوا الفريقين
الموت على أي الفريقين أكذب والثاني أن يقولوا ليتنا نموت وهذا الثاني أولى لأنه أقرب إلى موافقة اللفظ
أما قوله ولن يتمنوه فخبر قاطع على أن ذلك لا يقع إلا في المستقبل وهذا إخبار بالغيب لأن مع توفر الدواعي
على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وسهولة الإتيان بهذه الكلمة أخبر أنهم لا يأتون بذلك فهذا إخبار جازم
عن أمر قامت الأمارات على ضده فلا يمكن الوصول إليه إلا بالوحي وأما قوله أبداً فهو غيب آخر لأنه أخبر أن ذلك
لا يوجد ولا في زمن من الأزمنة الآتية في المستقبل ولا شك أن الإخبار عن عدمه بالنسبة إلى عموم الأشخاص غير
الإخبار عن عدمه بالنسبة إلى عموم الأوقات فهما غيبان وأما قوله بما قدمت أيديهم فبيان للعلة التي لا يتمنون لأنهم إذا
علموا سوء طريقتهم وكثرة ذنوبهم دعاهم ذلك إلى أن لا يتمنوا الموت أما قوله والله عليم بالظالمين فهذا كالزجر والتهديد
لأنه إذا كان عالماً بالسر والنجوى ولم يمكن إخفاء شيء عنه صار تصور المكلف لذلك من أعظم الصوارف عن المعصية وإنما ذكر
الظالمين لأن كل كافر ظالم وليس كل ظالم كافراً فلما كان ذلك أعم كان أولى بالذكر فإن قيل إنه تعالى قال ههنا ولن يتمنوه
أبداً فقال في سورة الجمعة ولا يتمنونه أبداً فلم ذكر ههنا لن وفي سورة الجمعة لا قلنا إنهم في هذه السورة ادعوا أن
الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس وادعوا في سورة الجمعة أنهم أولياء الله من دون الناس والله تعالى أبطل هذين
الأمرين بأنه لو كان كذلك لوجب أن يتمنوا الموت والدعوى الأولى أعظم من الثانية إذ السعادة القصوى هي الحصول
في دار الثواب فأما مرتبة الولاية فهي وإن كانت شريفة إلا أنها إنما تراد ليتوسل بها إلى الجنة فلما كانت الدعوى أعظم
لا جرم بين تعالى فساد قولهم بلفظ لن لأنه أقوى الألفاظ النافية ولما كانت الدعوى الثانية ليست في غاية العظمة لا جرم
اكتفى في إبطالها بلفظ لا لأنه ليس في نهاية القوة في إفادة معنى النفي والله تعالى أعلم **قوله تعالى**
ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر والله
بصير بما يعملون **اعلم أنه سبحانه وتعالى** لما أخبر عنهم في الآية المتقدمة أنهم لا يتمنون الموت أخبر في هذه
الآية أنهم في غاية الحرص على الحياة لأن ههنا قسماً ثالثاً وهو أن يكون الإنسان بحيث لا يتمنى الموت ولا يتمنى الحياة فقال
ولتجدنهم أحرص الناس على حياة أما قوله ولتجدنهم فهو من وجد بمعنى علم المتعدي إلى مفعولين في قوله
وجدت زيداً ذا الحفاظ ومفعولاه هم أحرص وإنما قال على حياة بالتنكير لأنه أراد حياة مخصوصة وهي الحياة المتطاولة
ولذلك كانت القراءة بها أوقع من قراءة أبي على الحياة أما الواو في قوله ومن الذين أشركوا ففيه وجوه أحدها أنها واو
عطف والمعنى أن اليهود أحرص الناس على حياة وأحرص من الذين أشركوا كقولك هو أسخى الناس ومن حاتم وهذا قول الفراء والأصم

فان قيل الم يدخل الذين اشركوا تحت الناس قلنا بلى ولكنهم افردوا بالذكر لان حرصهم شديد وفيه توبيخ عظيم لان الذين اشركوا لا يؤمنون بالمعاد وما يعرفون الا الحياة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد لانها جنتهم فاذا زاد عليهم في الحرص من له كتاب وهو مقر بالجزاء كان حقيقا باعظم التوبيخ فان قيل لم زاد حرصهم على حرص المشركين قلنا لانهم علموا انهم صائرون الى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك القول الثاني ان هذه الواو واو استيناف وقد تم الكلام عند قوله على حياة تقديره ومن الذين اشركوا اناس يود احدهم على حذف الموصوف كقوله وما منا الا له مقام معلوم القول الثالث ان فيه تقديما وتاخيرا وتقديره ولتجدنهم وطائفة من الذين اشركوا احرص الناس على حياة ثم فسر هذه المحبة بقوله يود احدهم لو يعمر الف سنة وهو قول ابي مسلم والقول الاول اولى لانه اذا كانت القصة في شان اليهود خاصة فالاليق بالظاهر ان يكون المراد ولتجدن اليهود احرص على الحياة من سائر الناس ومن الذين اشركوا ليكون ذلك ابلغ في ابطال دعواهم وفي اظهار كذبهم في قولهم ان الدار الاخرة لنا لا لغيرنا **المسألة الثانية** اختلفوا في المراد بقوله تعالى ومن الذين اشركوا على ثلاثة اقوال قيل المجوس لانهم كانوا يقولون لملكهم عش الف سنة والف مهرجان وعن ابن عباس وهو قول الاعاجم زه هزار سال وقيل المراد مشركو العرب وقيل كل مشرك لا يؤمن بالمعاد لانا بينا ان حرص هؤلاء على الدنيا ينبغي ان يكون اكثر وليس المراد من ذكر الف سنة قول الاعاجم عش الف سنة بل المراد وهو معروف في كلام العرب اما قوله يود احدهم لو يعمر الف سنة فالمراد به تعالى بين بعدهم عن تمني الموت من حيث انهم يتمنون هذا البقاء ويحرصون عليه هذا الحرص الشديد ومن هذا حاله كيف يتصور منه تمني الموت اما قوله وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر ففيه مسئلتان **المسألة الاولى** في قوله وما هو كناية عماذا ثلاثة اقوال احدها انه كناية عن احدهم الذي جرى ذكره اي وما احدهم بمزحزحه من النار بتعميره وثانيها انه ضمير لما دل عليه يعمر من مصدره وان يعمر بدل منه وثالثها ان يكون هو مبهما وان يعمر موضحه **المسألة الثانية** الزحزحة التبعيد والانحاء قال القاضي والمراد انه لا يؤثر في ازالة العذاب اقل تاثير ولو قال تعالى وما هو بمبعده وبمنجيه لم يدل على قلة التاثير كدلالة هذا القول واما قوله والله بصير بما يعملون فاعلم ان البصير قد يراد به العالم يقال فلان بصير بهذا الامر اي عارف به وقد يراد به انه على صفة لو وجدت المبصرات لابصرها فكلا الوصفين يصحان عليه سبحانه الا ان من قال ان في الاعمال ما لا يصح ان يرى حمل هذا البصير على العلم لا محالة والله سبحانه وتعالى اعلم

قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين

اعلم ان هذا هو النوع من قبائح اليهود ومنكرات اقوالهم وافعالهم وفيه مسائل **المسألة الاولى** ان قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل وميكائيل لا بد له من سبب وقد ظهر من اليهود فامره تعالى بان يخاطبهم بذلك لانه يجري مجرى المحاجة فلم يثبت منهم في ذلك امر لا يجوز ان يامره الله تعالى بذلك والمفسرون ذكروا امورا **احدها** انه عليه الصلاة والسلام لما قدم المدينة اتى عبد الله بن صوريا فقال يا محمد كيف نومك فقد اخبرنا عن نوم الذي يجيء في اخر الزمان فقال عليه الصلاة والسلام تنام عيناي ولا ينام قلبي قال صدقت يا محمد فاخبرني عن الولد امن الرجل يكون او من المراة فقال اما العظام والعصب والعروق فمن الرجل واما اللحم والدم والظفر والشعر فمن المراة فقال صدقت فما بال الولد يشبه اعمامه دون اخواله او يشبه اخواله دون اعمامه قال ايهما غلب ماؤه ماء صاحبه كان الشبه له قال صدقت فقال اخبرنا اي الطعام حرم اسرائيل على نفسه وفي التوراة ان النبي الامي يخبر عنه فقال عليه الصلاة والسلام انشدكم بالله الذي انزل التوراة على موسى بن عمران هل تعلمون ان اسرائيل مرض مرضا شديدا فطال سقمه فنذر لله نذرا لئن عافاه الله من سقمه ليحرمن احب الطعام والشراب وهو لحمان الابل والبانها فقالوا اللهم نعم فقال له بقيت خصلة ان قلتها امنت بك اي ملك ياتيك بما تقول عن الله قال جبريل قال ذاك عدونا ينزل بالقتال والشدة ورسولنا ميكائيل ياتي بالبشر والرخاء فلو كان هو الذي ياتيك امنا بك فقال عمر رضي الله تعالى عنه وما مبتدا هذه العداوة فقال ابن صوريا اول هذه العداوة ان الله تعالى انزل على نبينا ان بيت المقدس سيخرب في زمان رجل يقال له بخت نصر ووصفه لنا فطلبناه فلما وجدناه بعثنا لقتله رجالا فدفع عنه جبريل وقال ان سلطكم الله على قتله فهذا ليس هو ذاك الذي اخبر الله تعالى عنه انه سيخرب بيت المقدس فلا فائدة في قتله ثم انه كبر وقوي وغزانا وخرب بيت المقدس وقتلنا فلذلك نتخذه عدوا واما ميكائيل فانه عدو جبرائيل فقال عمر اني اشهد ان من كان عدوا لجبرائيل

فهو عدو لميكائيل وهما عدوان لمن عاداهما فانكر ذلك على عمر فانزل الله تعالى هاتين الايتين **وثانيها** روي انه كان لعمر ارض باعلى المدينة وكان ممره على مدارس اليهود فكان يجلس اليهم ويسمع كلامهم فقالوا يا عمر قد احببناك وانا لنطمع فيك فقال والله ما اتيتكم لحبكم ولا اسالكم لاني شاك في ديني وانما ادخل عليكم لازداد بصيرة في امر محمد وارى اثاره في كتابكم ثم سالهم عن جبريل عليه السلام فقالوا ذاك عدونا يطلع محمدا على اسرارنا وهو صاحب كل خسف وعذاب وان ميكائيل يجيء بالخصب والسلامة فقال لهما وما منزلتهما من الله تعالى فقالوا اقرب منزلة جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وميكائيل عدو لجبرائيل فقال لئن كانا كما تقولون فما هما بعدوين ولانتم اكفر من الحمير ومن كان عدوا لاحدهما كان عدوا للاخر ومن كان عدوا لهما كان عدوا لله تعالى ثم رجع عمر فوجد جبريل عليه السلام قد سبقه بالوحي فقال النبي عليه الصلاة والسلام لقد وافقك ربك يا عمر فقال عمر لقد رايتني في دين الله بعد ذلك اصلب من الحجر **وثالثها** قال مقاتل زعمت اليهود ان جبريل عليه السلام عدونا امر ان يجعل النبوة فينا فجعلها في غيرنا فانزل الله هذه الايات واعلم ان الاقرب ان يكون سبب عداوتهم له انه كان ينزل بالقران على محمد صلى الله عليه وسلم لان قوله من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مشعر بان هذا التنزيل لا ينبغي ان يكون سببا للعداوة وتقريره من وجوه **اولها** ان الذي نزله جبريل عليه السلام من القران بشارة المطيعين بالثواب وانذار العصاة بالعقاب والامر بالمحاربة والمقاتلة لما لم يكن ذلك باختياره بل بامر الله تعالى الذي يعترفون انه لا محيص عن امره ولا سبيل الى مخالفته فعداوة من هذا سبيله توجب عداوة الله وعداوة الله كفر **وثانيها** ان الله تعالى امر ميكائيل بانزال مثل هذا الكتاب فاما ان يقال انه كان يتمرد او يابى عن قبول امر الله وذلك لا يليق بالملائكة المعصومين او كان يقبله وياتي به على وفق امر الله فحينئذ يتوجه على ميكائيل ما ذكروه على جبريل عليهما السلام فما الوجه في تخصيص جبريل عليه السلام بالعداوة **وثالثها** ان انزال القران على محمد صلى الله عليه وسلم كما شق على اليهود فانزال التوراة على موسى شق على قوم اخرين فان اقتضت نفرة بعض الناس لانزال القران قبحه فلتقتض نفرة اولئك المتقدمين انزال الله التوراة على موسى عليه السلام قبحه ومعلوم ان كل ذلك باطل فثبت بهذه الوجوه فساد ما قالوه **المسألة الثانية** من الناس من استبعد ان يقول قوم من اليهود ان جبريل عليه السلام عدوهم قالوا لانا نرى اليهود في زماننا هذا مطبقين على انكار ذلك مصرين على ان احدا من سلفهم لم يقل بذلك واعلم ان هذا باطل لان حكاية الله سبحانه وتعالى اصدق ولان جهلهم كان شديدا وهم الذين قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة **المسألة الثالثة** قرا ابن كثير جبريل بفتح الجيم وكسر الراء من غير همز وقرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم بفتح الجيم والراء مهموزا بوزن قنديل وفيه سبع لغات ثلاث منها ذكرناها وجبريل على وزن جبرعل وجبرائيل بوزن جبراعيل وجبرين بالنون ومنع الصرف للتعريف والعجمة **المسألة الرابعة** قال بعضهم جبر معناه عبد وايل الله وميكائيل عبيد الله وهو قول ابن عباس وجماعة من اهل العلم قال ابو علي الفسوي هذا لا يصح لوجهين احدهما انه لا يعرف من اسماء الله تعالى ايل والثاني انه لو كان كذلك لكان اخر الاسم مجرورا اما قوله تعالى فانه نزله على قلبك ففيه سؤالات **السؤال الاول** الهاء في قوله فانه نزله الى ماذا يعود الجواب فيه قولان اولهما ان الهاء الاولى تعود على جبريل والثانية على القران وان لم يجر له ذكر الاية لانه كالمعلوم ولقوله تعالى ما ترك على ظهرها من دابة يعني على الارض وهذا قول ابن عباس واكثر اهل العلم اي ان كان عداوتهم لان جبريل عليه السلام ينزل القران فانما ينزل باذن الله وقال صاحب الكشاف اضمار ما لم يسبق ذكره فيه فخامة لشان صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كانه يدل على نفسه ويكتفي عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته وثانيها المعنى فان الله تعالى نزل جبريل عليه السلام لا انه نزل نفسه **السؤال الثاني** القران انما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم فما السبب في قوله نزله على قلبك الجواب هذه المسألة ذكرناها في سورة الشعراء في قوله نزل به الروح الامين على قلبك واكثر الامة على انه انزل القران عليه لا على قلبه الا انه خص القلب بالذكر لاجل ان الذي نزل به ثبت في قلبه حفظا حتى اداه الى امته فلما كان سبب تمكنه من الاداء ثباته في قلبه حفظا جاز ان يقال نزله على قلبك وان كان في الحقيقة نزله عليه لا على قلبه **السؤال الثالث** كان حق الكلام ان يقال على قلبي والجواب جاز على حكاية كلام الله تعالى كما تكلم به كانه قيل قل ما تكلمت به من قولي من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك **السؤال الرابع** كيف استقام قوله فانه نزله جزاء للشرط الجواب فيه وجهان الاول انه سبحانه بين ان هذه العداوة فاسدة لانه ما اتى الا بما امر بانزال الكتاب فيه الهداية والبشارة فانزله فهو من حيث انه مامور وجب ان يكون معذورا ومن حيث انه اتى

بالهداية والبشارة يجب ان يكون مشكورا فكيف يليق به العداوة والثاني انه تعالى بين ان اليهود ان كانوا يعادونه فيحق لهم
ذلك لانه نزل عليك الكتاب مبرهنا على نبوتك ومصداقا لصدقك وهم يكرهون ذلك فكيف لا يبغضون من اكد عليهم
هذا الامر الذي يكرهونه اما قوله تعالى باذن الله فالاظهر فيه بامر الله وهو اولى من تفسيره بالعلم لوجوه **اولها**
ان الاذن حقيقة في الامر مجاز في العلم واللفظ واجب الحمل على حقيقته ما امكن **وثانيها** ان انزاله كان من الواجبات
والوجوب مستفاد من الامر لا من العلم **وثالثها** ان ذلك الانزال اذا كان عن امر لازم كان اوكد في الحجة اما
قوله مصدقا لما بين يديه فمحمول على ما اجمع عليه اكثر المفسرين من ان المراد ما قبله من كتب الانبياء ولا معنى لتخصيص
كتاب دون كتاب ومنهم من خصه بالتوراة وزعم انه اشارة الى ان القران يوافق التوراة في الدلالة على نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم فان قيل اليس شرائع القران مخالفة لشرائع سائر الكتب فلم صار بان يكون مصدقا لها لكونها موافقة
في الدلالة على التوحيد ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم اولى بان يكون غير مصدق لها قلت الشرائع التي تشتمل عليها سائر
الكتب كانت مقدرة بتلك الاوقات ومنهية في هذا الوقت بناء على ان النسخ بيان انتهاء مدة العبادة وحينئذ لا يكون
بين القران وبين سائر الكتب اختلاف في الشرائع اما قوله وهدى فالمراد به ان القران مشتمل على امرين احدهما بيان ما وقع
التكليف به من اعمال القلوب واعمال الجوارح وهو من هذا الوجه هدى وثانيهما بيان ان الاتي بتلك الاعمال كيف يكون
ثوابه وهو من هذا الوجه بشرى ولما كان الاول مقدما على الثاني في الوجود لا جرم قدم الله تعالى لفظ الهدى على لفظ
البشرى فان قيل ولم خص كونه هدى وبشرى للمؤمنين مع انه كذلك بالنسبة الى الكل الجواب من وجهين
الاول انه تعالى انما خصهم بذلك لانهم هم الذين اهتدوا بالكتاب فهو كقوله هدى للمتقين والثاني انه لا يكون
بشرى الا للمؤمنين وذلك لان البشرى عبارة عن الخبر الدال على حصول الخير العظيم وهذا لا يحصل الا في حق المؤمنين
فلهذا خصهم الله تعالى به اما الاية الثانية وهي قوله من كان عدوا لله وملائكته فاعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى
ان من كان عدوا لجبريل لاجل انه نزل القران على قلب محمد صلى الله عليه وسلم وجب ان يكون عدوا لله تعالى بين في هذه ان من كان
عدوا لله فبين ان في مقابلة عداوتهم ما يعظم ضرر الله عليهم وهو عداوة الله تعالى لهم لان عداوتهم لا تؤثر
ولا تنفع ولا تضر وعداوته تعالى تؤدي الى العذاب الدائم الاليم لا ضرر اعظم منه وههنا سؤالان **السؤال**
الاول كيف يجوز ان يكونوا اعداء الله تعالى ومن حق العداوة والاضرار بالعداوة وذلك محال
على الله عز وجل والجواب ان معنى العداوة على الحقيقة لا يصح الا فينا لان العداوة للغير هو الذي يريد
انزال المضرة به وذلك محال بل المراد منه احد وجهين اما ان تعادوا اولياء الله تعالى فيكون ذلك عداوة لله سبحانه
واما ان يراد بذلك كراهيتهم القيام بطاعته وعبادته وبعدهم عن التمسك بذلك فلما كان العدو لا يكاد يوافق عدوه
او ينقاد له شبه طريقتهم في هذا الوجه بالعداوة فاما عداوتهم لجبريل والرسل فصحيحة لان الاضرار جائز عليهم لكن
عداوتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الامور المؤثرة فيهم وعداوتهم مؤثرة في اليهود لانها في العاجل تقتضي الذلة والمسكنة
وفي الاجل تقتضي العقاب الدائم **السؤال الثاني** لما ذكر الملائكة فلم اعاد ذكر جبريل وميكائيل مع اندراجهما
في الملائكة الجواب لوجهين الاول افردهما بالذكر لفضلهما كانهما لكمال فضلهما صارا جنسا اخر سوى جنس الملائكة
الثاني ان الذي جرى بين اليهود والرسول هو ذكرهما والاية انما نزلت بسببهما فلا جرم نص على اسميهما واعلم ان هذا يقتضي
كونهما اشرف من جميع الملائكة والا لم يصح هذا التاويل ثم يجب ان يكون جبريل عليه السلام افضل من ميكائيل عليه السلام
لوجوه **احدها** انه تعالى قدم جبريل عليه السلام في الذكر وتقديم المفضول على الفاضل في الذكر مستقبح عرفا فوجب
ان يكون مستقبحا شرعا لقوله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن **وثانيها** ان جبريل عليه السلام ينزل بالقران
والوحي والعلم وهو مادة بقاء الارواح وميكائيل ينزل بالخصب والامطار وهي مادة بقاء الابدان ولما كان العلم اشرف
من الاغذية وجب ان يكون جبريل افضل من ميكائيل **وثالثها** قوله تعالى في صفة جبريل عليه السلام مطاع ثم امين
وصفه بالمطاع على الاطلاق وظاهره يقتضي كونه مطاعا بالنسبة الى ميكائيل عليه السلام فوجب ان يكون افضل منه ٥
المسالة الثانية قرا ابو عمرو وحفص عن عاصم ميكال بوزن قنطار ونافع ميكائل مختلسة ليس بعد الهمزة
ياء على وزن مكاعل والباقون ميكائيل على وزن ميكاعيل وفيه لغة اخرى ميكئيل على وزن ميكعيل وميكئل كميكعل
قال ابن جني العرب اذا نطقت بالاعجمي خلطت فيه **المسالة الثالثة** الواو في جبريل وميكائيل قيل واو العطف
وقيل بمعنى او يعني من كان عدوا لاحد من هؤلاء فان الله تعالى عدو للجميع **المسالة الرابعة** عدو للكافرين

اراد عدو لهم الا انه عدو لهم الا انه جاء بالظاهر ليدل على ان الله تعالى انما عاداهم لكفرهم وان عداوة الملائكة كفر
قوله تعالى ولقد انزلنا اليك ايات بينات وما يكفر بها الا الفاسقون **اعلم ان هذا**
هو النوع من قبايحهم وفضايحهم قال ابن عباس ان اليهود كانوا يستفتحون على الاوس والخزرج برسول الله قبل فلما بعث
من العرب كفروا وجحدوا ما كانوا يقولون فيه فقال لهم معاذ بن جبل يا معشر اليهود اتقوا الله تعالى واسلموا فقد كنتم
تستفتحون علينا بمحمد ونحن اهل الشرك وتخبروننا انه مبعوث وتصفونه لنا بصفته فقال بعضهم ما جاءنا بشيء من
البينات وما هو هذا الذي كان نذكركم فانزل الله تعالى هذه الايات وههنا مسايل **المسالة الاولى**
ان المراد من الايات البينات ايات القران لا ياتي بمثله الجن والانس ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقال بعضهم لا يمتنع ان
يكون المراد من الايات البينات القران مع ساير الدلايل نحو امتناعهم من المباهلة ومن تمني الموت وساير المعجزات
نحو اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه وانشقاق القمر قال القاضي الاولى تخصيص
ذلك بالقران لان الايات اذا قرنت الى التنزيل كانت اخص بالقران **المسالة الثانية** الوجه في تسمية
القران بالايات وجوه **احدها** ان الاية هي الدلالة فاذا كانت ابعاض القران دالة بفصاحتها على صدق المدعي كانت ايات
وثانيها ان فيها ما دل على الاخبار عن الغيوب فهي دالة على تلك الغيوب **وثالثها** انها دالة على دلايل التوحيد
والنبوة والشرائع فهي ايات من هذه الجهة فان قيل الدليل لا يكون الا بينا فما معنى وصف الايات بكونها بينة وليس لاحد
ان يقول المراد كون بعضها ابين من بعض لان هذا لا يصح لو امكن في العلوم ان يكون بعضها اقوى من بعض وذلك محال
وذلك لان العالم بالشيء اما ان يحصل معه تجويز نقيض ما اعتقده او لا يحصل فان حصل معه ذلك التجويز لم يكن
ذلك الاعتقاد علما وان لم يحصل استحال ان يكون شيء اخر اكد منه قلنا التفاوت لا يقع في العلم بل في طريقه
فان العلوم تنقسم الى ما يكمل طريق تحصيله والدليل الدال عليه اكثر مقدمات فيكون الوصول اليه اصعب واما
ان يكون اقل مقدمات فيكون الوصول اليه اقرب وهذا هو الاية البينة **المسالة الثالثة** الانزال
عبارة عن تحريك الشيء من الاعلى الى الاسفل وذلك لا يتحقق الا في الجسم فهو على الكلام محال لكن جبريل عليه السلام لما نزل
من الاعلى الى الاسفل سمي ذلك انزالا اما قوله وما يكفر بها الا الفاسقون ففيه مسايل **المسالة الاولى**
الكفر بها وجهين احدهما جحودها مع العلم بصحتها والثاني جحودها مع الجهل وترك النظر فيها والاعراض عن دلايلها وليس في
الظاهر تخصيص فيدخل الكل فيه **المسالة الثانية** الفسق خروج الانسان عما حد له قال تعالى ففسق عن امر
ربه وتقول العرب للنواة اذا خرجت من الرطبة عند سقوطها فسقت النواة وقد يقرب من معناه الفجور لانه ماخوذ من فجور
السد الذي يمنع الماء من ان يصير الى الموضع الذي يفسد فشبه تعدي الانسان ما حد له الى الفساد بالذي فجر السد حتى صار
الى حيث يفسد فان قيل اليس صاحب الصغيرة يجاوز امر الله تعالى ولا يوصف بالفسق والفجور قلنا انما سمي بهما كل امر
يعظم من الباب الذي ذكرنا لان من فتح من النهر نقبا يسيرا لا يوصف بانه فجر ذلك النهر وكذلك الفسق انما يقال
اذا عظم التعدي اذا ثبت هذا فنقول في قوله الا الفاسقون وجهان احدهما ان كل كافر فاسق ولا ينعكس فكان ذكر الفاسق
ياتي على الكافر وغيره فكان اولى الثاني ان يكون المراد وما يكفر بها الا الكافر المتجاوز عن كل حد في كفره والمعنى ان هذه
الايات لما كانت ظاهرة لم يكفر بها الا الكافر الذي يبلغ في الكفر الى النهاية القصوى وتجاوز عن حد مستحسن في العقل والشرع
والله تعالى اعلم **قوله تعالى** اوكلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم بل اكثرهم لا يؤمنون وفيه
مسايل **المسالة الاولى** قوله تعالى اوكلما عاهدوا عهدا واو عطف دخلت عليه همزة الاستفهام وقيل الواو زايد
وليس بصحيح لانه مع صحة معناه لا يجوز ان يحكم بالزيادة **المسالة الثانية** قال صاحب الكشاف الواو
للعطف على محذوف معناه اكفروا بالايات البينات وكلما عاهدوا وقرا ابو السمال بسكون الواو على ان الفاسقون
بمعنى الذين فسقوا فكانه قيل وما يكفر بها الا الذين فسقوا او نقضوا عهد الله مرارا كثيرة وقرئ عوهدوا وعهدوا
المسالة الثالثة المقصود من هذا الاستفهام الانكار واعظام ما يقدمون عليه لان مثل
ذلك اذا قيل بهذا اللفظ كان ابلغ في التنكير والتبكيت ودل بقوله اوكلما على عهد بعد عهد نقضوه ونبذوه
بل يدل على ان ذلك كالعادة فيهم فكانه تعالى اراد تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم عند كفرهم بما انزل عليه من الايات
بان ذلك ليس ببدع منهم بل هو سجيتهم وعادتهم وعادة سلفهم على ما بينه في الايات المتقدمة من نقضهم العهود
والمواثيق حالا بعد حال لان من يعتاد منه هذه الطريقة لا يصعب على النفس مخالفته كصعوبة من لم تجر عادته بذلك

المسألة الرابعة في العهد وجوه أحدها أن الله تعالى لما أظهر الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلى صحة شريعته كان ذلك كالعهد منه سبحانه وقبولهم لتلك الدلالة كالمعاهدة منهم لله تعالى وثانيها أن العهد هو الذي كانوا يقولون قبل مبعثه لئن خرج النبي لنؤمنن به ولنخرجن المشركين من ديارهم وثالثها أنهم كانوا يعاهدون الله كثيرا وينقضونه ورابعها أن اليهود كانوا قد عاهدوه على أن لا يعينوا عليه أحدا من الكافرين فنقضوا ذلك وأعانوا عليه قريشا يوم الخندق قال القاضي إن صحت هذه الرواية يمتنع دخوله تحت الآية لكن لا يجوز قصر الآية عليه بل الأقرب أن يكون المراد ما له تعلق بما تقدم ذكره من كفرهم بآيات الله تعالى وإذا كان كذلك فحمله على نقض العهد فيما تضمنته الكتب المتقدمة والدلائل العقلية من صحة القرآن ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم أولى

المسألة الخامسة إنما قال نبذه فريق منهم لأن في جملة من عاهد من آمن أو يجوز أن يؤمن فلما لم يكن ذلك صفة جميعهم خص الفريق بالذكر ثم لما كان يجوز أن يظن أن ذلك الفريق هم الأقلون بين أنهم الأكثرون فقال بل أكثرهم لا يؤمنون وفيه قولان الأول أن أكثر أولئك الفساق لا يصدقون بل أبدا يجحدون ويكفرون والثاني لا يؤمنون أي لا يصدقون بكتابهم لأنهم كانوا في قومهم كالمنافقين مع الرسول يظهرون لهم الإيمان بكتابهم ورسولهم ثم لا يعملون بموجبه ومقتضاه والله تعالى أعلم

قوله تعالى ﴿ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون﴾

اعلم أن معنى كون الرسول مصدقا لما معهم هو أنه كان معترفا بنبوة موسى عليه السلام وبصحة التوراة أو مصدقا لما معهم من حيث إن التوراة بشرت بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فإذا أتى محمد كان مجرد مجيئه مصدقا للتوراة أما قوله نبذ فهو مثل لتركهم وإعراضهم عنه مثل ما يرمى به وراء الظهر استغناء عنه وقلة التفات إليه أما قوله تعالى من الذين أوتوا الكتاب ففيه قولان أحدهما أن المراد من أوتي علم الكتاب ممن يدرسه ويحفظه قال هذا القائل الدليل عليه أنه تعالى وصفهم بالعلم عند قوله كأنهم لا يعلمون الثاني المراد من يدعي التمسك بالكتاب سواء علمه أو لم يعلمه وهذا كوصف المسلمين بأنهم من أهل القرآن لا يراد بذلك من يختص بمعرفة علومه بل المراد من يؤمن به ويتمسك بموجبه أما قوله تعالى كتاب الله وراء ظهورهم فقيل إنه القرآن وقيل إنه التوراة وهذا هو الأقرب لوجهين الأول أن النبذ لا يعقل إلا فيما تمسكوا به أولا وأما إذا لم يلتفتوا إليه لا يقال إنهم نبذوه الثاني أنه قال نبذ فريق من أهل الكتاب ولو كان المراد به القرآن لم يكن لتخصيص الفريق معنى لأن جميعهم لا يصدقون بالقرآن فإن قيل كيف يصح نبذهم للتوراة وهم متمسكون به قلنا إذا كان يدل على نبوة محمد بما فيه من النعت والصفة وفيه وجوب الإيمان ثم عدلوا عنه كانوا نابذين للتوراة أما قوله كأنهم لا يعلمون فدلالة على أنهم نبذوه عن علم ومعرفة لأنه لا يقال ذلك إلا فيمن يعلم فدلت الآية من هذه الجهة على أن الفريق كانوا عالمين بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم إلا أنهم جحدوا ما يعلمون وقد ثبت أن الجمع العظيم لا يصح الجحد عليهم فوجب القطع بأن أولئك الجاحدين كانوا في القلة بحيث تجوز المكابرة عليهم والله تعالى أعلم

قوله تعالى ﴿واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمن وما كفر سليمن ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هروت ومروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون﴾

اعلم أن هذا هو النوع من قبائح أفعالهم وهو اشتغالهم بالسحر وإقبالهم عليه ودعاؤهم الناس إليه أما قوله واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمن ففيه مسائل **المسألة الأولى** قوله واتبعوا حكاية عمن تقدم ذكرهم وهم اليهود وفيه أقوال **أحدها** أنهم اليهود الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم **وثانيها** أنهم اليهود الذين تقدموا من اليهود **وثالثها** أنهم الذين كانوا في زمان سليمان عليه السلام من السحرة لأن أكثر اليهود ينكرون نبوة سليمان عليه السلام ويعدونه من جملة الملوك في الدنيا فالذين منهم كانوا في زمانه لا يمتنع أن يعتقدوا فيه أنه إنما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر **ورابعها** أنه يتناول الكل وهذا أولى لأنه ليس صرف اللفظ إلى البعض أولى من صرفه إلى الغير إذ لا دليل على التخصيص قال السدي لما جاءهم محمد عليه الصلاة والسلام عارضوه بالتوراة فخاصموه بها فاتفقت التوراة والقرآن فنبذوا التوراة وأخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم يوافق القرآن فهذا هو قوله

ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ثم أخبر عنهم بأنهم اتبعوا كتب السحر **المسألة الثانية** ذكروا في تفسير تتلوا وجوها أحدها أن المراد منه التلاوة والإخبار وثانيها قال أبو مسلم تتلوا أي تكذب على ملك سليمان يقال تلا عليه إذا كذب وتلا عنه إذا صدق وإذا أبهم جاز الأمران والأقرب هو الأول لأن التلاوة حقيقة في الخبر إلا أن المخبر يقال في خبره إذا كان كذبا إنه تقول على فلان وإنه قد تلا على فلان ليميز بينه وبين الصدق الذي لا يقال فيه روى على فلان بل يقال روى عن فلان وأخبر عن فلان وتلا عن فلان وذلك لا يليق إلا بالأخبار في التلاوة ولا يمتنع أن يكون الذين كانوا أخبروا به عن سليمان وما يتلى ويقرأ فيجتمع فيه كل الأوصاف **المسألة الثالثة** اختلفوا في الشياطين فقيل المراد شياطين الجن وهو قول الأكثرين وقيل شياطين الإنس وهو قول المتكلمين من المعتزلة وقيل شياطين الإنس والجن معا أما الذين حملوه على شياطين الجن قالوا إن الشياطين كانوا يسترقون السمع ثم يضمون إلى ما سمعوا أكاذيب يلفقونها ويلقونها إلى الكهنة وقد دونوها في كتب يقرؤونها ويعلمونها الناس وفشا ذلك في زمان سليمان عليه السلام حتى قالوا إن الجن تعلم الغيب فكانوا يقولون هذا علم سليمان وما تم له ملكه إلا بهذا العلم وبه سخر الجن والإنس والريح التي تجري بأمره وأما الذين حملوه على شياطين الإنس قالوا روي في الخبر أن سليمان عليه السلام كان قد دفن كثيرا من العلوم التي خصه الله تعالى بها تحت سرير ملكه خوفا على أنه إن هلك الظاهر منها يبقى ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم من المنافقين إلى أن كتبوا في خلال ذلك أشياء من السحر تناسب تلك الأشياء من بعض الوجوه ثم بعد موته واطلاع الناس على تلك الكتب أوهموا الناس أنه من عمل سليمان وأنه ما وصل إلى ما وصل إليه إلا بسبب هذه الأشياء فهذا معنى ما تتلوا الشياطين واحتج القائلون بهذا الوجه على فساد القول الأول بأن شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الأنبياء وشرائعهم بحيث يبقى ذلك التحريف مخفيا فيما بين الناس لارتفع الوثوق عن جميع الشرائع وذلك يفضي إلى الطعن في جميع الأديان فإن قيل إذا جوزتم ذلك على شياطين الإنس فلم لا يجوز مثله من شياطين الجن قلنا الفرق أن الذي يفعله الإنسان لا بد وأن يظهر من بعض الوجوه أما لو جوزنا هذا الافتعال من الجن وهو أن يزيد في كتب سليمان بخط مثل خط سليمان فإنه لا يظهر ذلك ويبقى مخفيا فيفضي إلى الطعن في جميع الأديان **المسألة الرابعة** أما قوله على ملك سليمان فقيل في ملك سليمان عن ابن جريج وقيل في عهد ملك سليمان والأقرب أن يكون المراد واتبعوا ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان لأنهم كانوا يقرءون من كتب السحر ويقولون إن سليمان إنما وجد ذلك الملك بسبب هذا العلم فكانت تلاوتهم لتلك الكتب كالافتراء على ملك سليمان **المسألة الخامسة** اختلفوا في أن المراد بملك سليمان فقال القاضي إن ملك سليمان هو النبوة أو يدخل فيه النبوة وتحت النبوة الكتاب المنزل عليه والشريعة وإذا صح ذلك ثم أخرج القوم صحيفة فيها ضروب السحر وقد دفنوها تحت سرير ملكه ثم أخرجوها بعد موته وأوهموا أنها من جهته صار ذلك منهم افتراء على ملكه في الحقيقة والأصح عندي أن يقال إن القوم لما ادعوا أن سليمان إنما وجد تلك المملكة بسبب ذلك العلم كان ذلك الادعاء كالافتراء على ملك سليمان **المسألة السادسة** السبب في أنهم أضافوا السحر إلى سليمان عليه السلام وجوه أحدها أنهم أضافوا السحر إلى سليمان تفخيما لشأنه وتعظيما لأمره وترغيبا للقوم في قبول ذلك منه وثانيها أن اليهود ما كانوا يقرون بنبوة سليمان بل كانوا يقولون إنما وجد ذلك الملك بسبب السحر وثالثها أن الله تعالى لما سخر الجن لسليمان عليه السلام فكان يخالطهم ويستفيد منهم أسرارا عجيبة فغلب على الظنون أنه عليه السلام استفاد السحر منهم أما قوله تعالى وما كفر سليمان فهذا تنزيه له عليه السلام عن الكفر وذلك يدل على أن القوم نسبوه إلى الكفر والسحر وفيه أشياء أحدها ما روي عن بعض أحبار اليهود أنهم قالوا ألا تعجبون من محمد يزعم أن سليمان كان نبيا وما كان إلا ساحرا فأنزل الله تعالى هذه الآية وثانيها أن السحرة من اليهود زعموا أنهم أخذوا السحر عن سليمان فنزهه الله تعالى منه وثالثها أن قوما زعموا أن قوام ملكه كان بالسحر فبرأه الله تعالى منه لأن كونه نبيا ينافي كونه ساحرا كافرا ثم بين تعالى أن الذي برأه منه لاصق بغيره فقال ولكن الشياطين كفروا والمشار إليه بما تقدم ذكره فمن اتخذ السحر كالحرفة ونسبه إلى سليمان ثم بين تعالى ما به كفروا فقد كان يجوز أن يتوهم أنهم كفروا لا بالسحر فقال تعالى يعلمون الناس السحر واعلموا أن الكلام في السحر يقع من وجوه **المسألة الأولى** في البحث عنه بحسب اللغة فنقول ذكر أهل اللغة أنه في الأصل عبارة عما لطف وخفي سببه والسحر بالنصب

هو الغذا الخفاية ولطف مجاريه قال لبيد . ونسحر بالطعام وبالشراب . قيل فيه وجهان احدهما انه نعلل ونخدع كالمسحور المخدوع والاخر نغذى واى الوجهين كان فمعناه الخفي وقال قال لنا لبنا فيم نحن فاننا عصافير من هذا الانام المسحر وهذا الوجه يحتمل من المعنى ما احتمله الاول ويحتمل ايضا ان يريد بالمسحر انه ذو سحر والسحر هو الرية وما تعلق بالحلقوم فهذا ايضا يرجع الى معنى الخفا ومنه قول عائشة رضي الله تعالى عنها توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بين سحري ونحري وقوله تعالى انما انت من المسحرين يعني من المخلوقين الذي يطعم ويشرب يدل عليه قوله ما انت الا بشر مثلنا ويحتمل انه ذو سحر مثلنا قال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انه قال السحرة ما جئتم به السحر ان الله سيبطله وقال فلما القوا سحروا اعين الناس واسترهبوهم هذا هو معنى السحر في اصل اللغة

المسالة الثانية اعلم ان لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل امر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع ومتى اطلق ولم يقيد افاد ذم فاعله قال تعالى سحروا اعين الناس يعني موهوا عليهم حتى ظنوا ان حبالهم وعصيهم تسعى وقال تعالى يخيل اليه من سحرهم انها تسعى وقد يستعمل مقيدا فيما يمدح ويحمد روي انه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبرقان بن بدر وعمرو بن الاهتم فقال لعمرو خبرني عن الزبرقان فقال مطاع في ناديه شديد العارضة مانع لما وراء ظهره فقال الزبرقان هو والله يعلم اني افضل منه فقال عمرو انه زمن المروة ضيق العطن احمق الاب لئيم الخال يا رسول الله صدقت فيهما ارضاني فقلت احسن ما علمت واسخطني فقلت اسوا ما علمت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا فسمى النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيان سحرا لان صاحبه يوضح الشي المشكل ويكشف عن حقيقته بحسن بيانه وبليغ عبارته فان قيل كيف يسمى ما يوضح الحق وينبي عنه سحرا وهذا القايل انما قصد اظهار الخفا لا اخفا الظاهر ولفظ السحر انما يكون عند اخفا الظاهر قلنا انما سماه سحرا لوجهين الاول ان ذلك القدر للطفه وحسنه استمال القلوب فاشبه السحر الذي يستميل القلوب فمن هذا الوجه سمي سحرا لا من الوجه الذي ظننت الثاني ان المقتدر على البيان يكون قادرا على تحسين ما يكون قبيحا وتقبيح ما يكون حسنا فلذلك يشبه السحر من هذا الوجه

المسالة الثالثة في اقسام السحر اعلم ان السحر على اقسام **القسم الاول** سحر الكذابين والكشدانيين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون انها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى ابرهيم عليه الصلاة والسلام مبطلا لمقالتهم ورادا عليهم في مذاهبهم اما المعتزلة فقد اتفقت كلمتهم على ان غير الله تعالى لا يقدر على خلق الجسم والحياة واللون والطعم واحتجوا بوجوه ذكرها القاضي ولخصها في تفسيره وفي ساير كتبه ونحن ننقل تلك الوجوه وننظر فيها اولها وهو النكتة العقلية التي عليها يعولون ان كل ما سوى الله اما متحيز واما قايم بالمتحيز فلو كان غير الله تعالى فاعلا للجسم والحياة لكان ذلك الغير متحيزا وذلك المتحيز لا بد وان يكون قادرا بالقدرة اذ لو كان قادرا لذاته لكان كل جسم كذلك بنا على ان الاجسام متماثلة لكن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم والحيوة ويدل عليه وجهان الاول ان العلم الضروري حاصل بان الواحد منا لا يقدر على خلق الجسم والحياة ابتدا بقدرنا مشتركة في امتناع ذلك عليها لان الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك ههنا الا كوننا قادرين بالقدرة واذا ثبت هذا وجب فيمن كان قادرا بالقدرة ان يتعذر عليه فعل الجسم والحياة الثاني ان هذه القدرة التي لنا لا شك ان بعضها يخالف بعضا فلو قدرنا قدرة صالحة لخلق الجسم والحيوة ان بعضها لم يكن مخالفتها لهذه القدرة اشد من مخالفة هذا القدر للبعض فلو لم يكن ذلك القدر من المخالفة في صلاحيتها لخلق الجسم لوجب في هذه القدرة ان يخالف بعضها بعضا ان تكون صالحة لخلق الجسم والحيوة ولما لم يكن كذلك علمنا ان القادر بالقدرة لا يقدر على خلق الجسم والحياة وثانيها انا لو جوزنا ذلك لتعذر الاستدلال بالمعجزات على النبوات لانا لو جوزنا استحداث الخوارق بواسطة تمزيج القوى السماوية بالقوى الارضية لم يمكنا القطع بان هذه الخوارق التي ظهرت على ايدي الانبياء صدرت عن الله تعالى بل يجوز فيها انهم اتوا بها من طريق السحر وحينئذ يبطل القول بالنبوات من كل الوجوه وثالثها انا لو جوزنا ان يوجد في الناس من يقدر على خلق الجسم والحيوة والالوان لقدر ذلك الانسان على تحصيل الاموال العظيمة من غير تعب لكنا نرى من يدعي السحر متوصلا الى اكتساب الحقير من المال بجهد جهيد فعلمنا كذبه وبهذا الطريق يعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيميا فانا نقول لو امكنهم بعض الادوية ان يقلبوا غير الذهب ذهبا لكان اما ان يمكنهم ذلك بالقليل من الاموال فكان ينبغي ان يغنوا انفسهم بذلك عن المشقة والذلة او لا يمكن الا بالالات

العظام والاموال الخطيرة فكان يجب ان يظهر واذلك للملوك المتمكنين من ذلك بل كان يجب ان يفطن الملوك لذلك لانه انفع لهم من فتح البلاد الذي لا يتم الا باخراج الاموال وفي علمنا بانصراف النفوس والهمم عن ذلك دلالة على فساد هذا القول قال القاضي فثبت بهذه الجملة ان الساحر لا يصح ان يكون فاعلا لشي من ذلك واعلم ان هذه الدلايل ضعيفة جدا اما الوجه الاول فنقول لم لا يجوز الدليل على ان كل ما سوى الله تعالى اما ان يكون متحيزا او قايما بالمتحيز اما علمتم ان الفلاسفة مصرون على اثبات العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة وزعموا انها في انفسها ليست متحيزة ولا قايمة بالمتحيز فما الدليل على فساد القول بها فان قالوا لو وجد موجود هكذا لزم ان يكون مثلا لله تعالى قلنا لا نسلم وذلك لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون بعض الاجسام يقدر على ذلك لذاته قوله الاجسام متساوية فلو كان جسم كذلك لكان كل جسم كذلك قلنا ما الدليل على تماثل الاجسام فان قالوا انه لا معنى للجسم الا الممتد في الجهات للاحياز صفة من صفاتها ولازم من لوازمها ولا يبعد ان تكون الاشيا المختلفة في الماهية مشتركة في بعض اللوازم سلمنا من لوازمها ولا يبعد ان يكون قادرا بالقدرة فلم قلتم ان القادر بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والحيوة قوله لان القدرة التي لنا مشتركة في هذا الامتناع فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك سوى كوننا قادرين بالقدرة قلنا هذه المقدمات باسرها ممنوعة فلا نسلم ان الامتناع حكم معلل وذلك لان الامتناع عدمي والعدم لا يعلل سلمنا انه امر وجودي لكن مذهبهم ان كثيرا من الاحكام لا يعلل فلم لا يجوز ان يكون الامر ههنا كذلك سلمنا انه معلل فلم قلتم ان الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة اليس ان القبح حصل في الظلم معللا بكونه كذبا وفي الجهل بكونه جهلا انه لا بد من علة مشتركة لكن لا نسلم انه لا مشترك الا كوننا قادرين بالقدرة فلم لا يجوز ان يكون هذه القدرة التي هنا مشتركة في وصف تلك القدرة التي تحصل لخلق الجسم تكون خارجة عن ذلك الوصف فما الدليل على ان الامر ليس كذلك اما الوجه الثاني وهو انه ليست مخالفة تلك القدرة لبعض هذه القدرة اشد من مخالفة بعض هذا القدر للبعض فنقول هذا ضعيف لانا لا نعلل صلاحيتها لخلق الجسم بكونها مخالفة لهذا القدر بل بخصوصيتها المعينة التي لاجلها خالفت ساير القدر وتلك الخصوصية معلومة انها غير حاصلة في ساير القدرة ونظير ما ذكروه ان يقال ليست مخالفة الصوت للبياض باشد من مخالفة السواد للبياض فلو كانت تلك المخالفة مانعة الصوت من صحة ان يرى لوجب ان يكون السواد مخالفا للبياض ان يمتنع رويته ولما كان هذا الكلام فاسدا فكذا ما قالوه والعجب من القاضي انه لما حكى هذا الوجه من الاشعرية في مسيلة الروية زيفها بهذه الاسولة ثم انه نفسه تمسك بها في هذه المسالة التي هي الاصل في اثبات النبوة والرد على مراتب متوسطا بين الله تعالى وبيننا اما الوجه الثاني وهو ان القول بصحة النبوات لا يبقى مع تجويز هذا الاصل فنقول اما ان يكون القول بصحة النبوات متفرعا على فساد هذه القاعدة او لا يكون فان كان الاول امتنع افساد هذا الاصل بالبنا على صحة النبوات والا وقع الدور وان كان الثاني فقد سقط هذا الكلام بالكلية واما الوجه الثالث فلقايل ان يقول الكلام في الامكان غير وفي الوقوع غيره ونحن لا نقول بان هذه الحالة حاصلة لكل احد بل هذه الحالة لا تحصل للبشر الا في الاعصار المتباعدة فكيف يلزم منا ما ذكرتموه فهذا هو الكلام في النوع الاول من السحر النوع الثاني من السحر سحر اصحاب الاوهام والنفوس القوية قالوا اختلف الناس في ان الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا هو ما هو فمن الناس من يقول انه هو هذه البنية ومنهم من يقول انه جسم سار في هذه البنية ومنهم من يقول بانه موجود وليس بجسم ولا جسماني اما اذا قلنا ان الانسان هو هذه البنية فلا شك ان هذه البنية مركبة من الاخلاط والاربعة فلم لا يجوز ان يتفق في بعض الاعضا النادرة ان يكون مزاجه هو مزاج من الامزجة في ناحية من النواحي يقتضي القدرة على خلق الجسم والعلم بالامور الغايبة عنا مستعد وهذا الكلام اذا قلنا الانسان جسم سار في هذه البنية اما اذا قلنا الانسان هو النفس فلم لا يجوز ان يقال النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس ان كانت لذاتها قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغايبة فهذا الاحتمال مما لم يقم دلالة على فساده سوى الوجوه المتقدمة وقد بان بطلانها ثم ان الذي يوكد هذا الاحتمال وجوه **اولها** ان الجذع الذي يتمكن الانسان من المشي عليه لو كان موضوعا على الارض لا يمكنه المشي عليه لو كان كالجسر على هاوية تحته وما ذاك الا لان تخيل السقوط متى قوي اوجبه **وثانيها** اجمعت الاطبا على نهي المرعوف عن النظر الى الاشيا الحمر والمصروع عن النظر الى الاشيا القوية اللمعان او الدوران وما ذاك الا ان النفوس خلقت مطيعة للاوهام **وثالثها** حكى صاحب الشفاء عن ارسطو في طبايع الحيوان ان الدجاجة اذا تشبهت كثيرا بالديكة

في الصوت وفي الجراب مع الدكة نبت على ساقها مثل الشيء النابت على ساق الديك ثم قال صاحب الشفا وهذا يدل
على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية **ورابعها** اجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة واجمعوا
على ان الدعاء اللساني الخالي عن طلب النفساني قليل الاثر عديم الاثر فدل ذلك على ان الهمم والنفوس اثارا وهذا الاتفاق
غير مختص بمسئلة معينة **وخامسها** انك لو انصفت لعلمت ان المبادي القريبة للافعال الحيوانية ليست الا التصورات
النفسانية لان القوة المحركة المغروزة في العضلات صالحة للفعل وتركه او ضده وان يترجح احد الطرفين على الاخر الا لمرجح
وما ذاك الا تصور كون الفعل لذيذا او تصور كونه قبيحا او مؤلما فتلك التصورات هي المبادي لصيرورة القوى العضلية مبادي
بالفعل لوجود الافعال بعد ان كانت كذلك بالقوة واذا كانت هذه التصورات هي المبادي لمبادي هذه الافعال فاي استبعاد
في كونها مبادي للافعال بنفسها والغاء الواسطة عن درجة الاعتبار **وسادسها** التجربة والعيان شاهدان
بان هذه التصورات مبادي قريبة لحدوث الكيفيات في الابدان فان الغضبان تشتد سخونة مزاجه حتى انه يفيد سخونة
قوية **يحكى ان بعض الملوك** عرض له فالج فاعيا الاطباء من علاجه فدخل عليه بعض الحذاق
منهم على حين غفلة منه وشافهه بالشتم والقدح في العرض فاشتد غضب الملك وقفز من مرقده قفزة اضطرارية
لما ناله من شدة ذلك الكلام فزالت تلك العلة المزمنة والمرضة المهلكة واذا جاز كون التصورات مبادي لحدوث
الحوادث في البدن فاي استبعاد من كونها مبادي لحدوث الحوادث خارج البدن **وسابعها** ان الاصابة بالعين
امر قد اتفق عليه العقلاء وذلك ايضا يحقق امكان ما قلناه اذا عرفت هذا فنقول النفوس التي تفعل هذه الافاعيل
قد تكون قوية جدا فتستغني في هذه الافعال عن الاستعانة بالالات والادوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة
بهذه الالات وتحقيقه ان النفس اذا كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كانها
روح من الارواح السماوية فكانت قوية على التاثير في مواد هذا العالم اما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه
اللذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة الا في هذا البدن فاذا اراد هذا الانسان صيرورتها بحيث يتعدى
تاثيرها من بدنها الى بدن اخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضعه عند الحس اشتغل الحس به فتبعه الخيال عليه واقبلت
النفس الناطقة عليه فقويت التاثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية ولذلك اجمعت الامم على انه لا بد لزوال
هذه الاعمال من الانقطاع عن المالوفات والمشتهيات وتقليل الغذاء والانقطاع عن مخالطة الخلق فكلما كانت هذه الامور اتم
كان ذلك التاثير اقوى فاذا اتفق ان كانت النفس مناسبة لهذا الامر نظرا الى ماهيتها وخاصيتها عظم التاثير والسبب
اللمي فيه ان النفس اذا اشتغلت بالجانب الواحد اشتغلت جميع قوتها في ذلك الفعل واذا اشتغلت بالافعال الكثيرة
تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الافعال فيصل الى كل واحد من تلك الافعال شعبة من تلك القوة وجدول من ذلك النهر
ولذلك نرى ان انسانين يستويان في قوة الخاطر اذا اشتغل احدهما بصناعتين فان ذا الفن الواحد يكون اقوى من ذي
الفنين ومن حاول الوقوف على حقيقة مسالة من المسائل فانه حال تفكره فيها لا بد وان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند
تفريغ الخاطر بكليته اليه فيكون الفعل اسهل واحسن واذا كان الانسان مشغول الهم والهمة بنيل اللذات وتحصيل الشهوات
كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل الفعل الغريب الذي يحاوله انجذابا قويا
لا سيما وهاهنا ابدا اخرى وهي ان مثل هذه النفس اعتادت الاشتغال باللذات من اول امرها الى اخرها ولم تشتغل قط باستجذاب
هذه الافعال الغريبة فهي بالطبع حنون الى الاول عزوف للثاني فاذا وجدت مطلوبها من النمط الاول فاذا تميل الى الجانب
الاخر فقد ظهر من هذا ان مزاولة هذه الاعمال لا تتاتى الا مع التجرد عن الاشغال الجسمانية وترك مخالطة الخلق والاقبال
بالكلية على عالم الصفاء والارواح واما الرقى فان كانت معلومة فالامر فيها ظاهر لان الغرض منها ان حس البصر كما
شغلناه بالامور المناسبة لذلك الغرض فحس السمع نشغله ايضا بالامور المناسبة لذلك الغرض فان الحواس متى تطابقت
على التوجه الى الغرض الواحد كان توجه النفس اليه حينئذ اقوى واما ان كانت بالفاظ غير معلومة حصلت للنفس هناك
حالة شبيهة بالحيرة والدهشة ويحصل للنفس في اثناء ذلك انقطاع عن المحسوسات واقبال على ذلك الفعل وجد عظيم فيقوى
التاثير النفساني فيحصل الغرض وهكذا القول في الدخن قالوا فقد ثبت ان هذا القدر من القوة النفسانية مستقل بالتاثير
فان انضم اليه النوع الاول من السحر وهو الاستعانة بالكواكب وتاثيراتها عظم التاثير بل هاهنا نوعان اخران الاول
ان النفوس التي فارقت الابدان قد يكون فيها ما هو شديد المشابهة لهذه النفس في قوتها وفي تاثيراتها فاذا صارت هذه النفوس
صافية لم يبعد ان ينجذب اليها ما يشابهها من النفوس ويحصل لتلك النفوس نوع من التعلق بهذا البدن فتتعاضد النفوس الكثيرة

على ذلك الفعل واذا كملت القوة وتزايدت قوي التاثير الثاني ان هذه النفوس الناطقة اذا صارت صافية عن الكدورات
البدنية صارت قابلة للانوار الفائضة من الارواح السماوية والنفوس الفلكية فتقوى هذه النفوس بانوار تلك
الارواح فتقوى على امور غريبة خارقة للعادة فهذا سحر اصحاب الاوهام والرقى النوع الثالث من السحر الاستعانة
بالارواح الارضية واعلم ان القول بالجن مما انكره بعض المتاخرين من الفلاسفة والمعتزلة اما اكابر الفلاسفة فانهم
ما انكروا القول به الا انهم سموها بالارواح الارضية وهي في انفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة فالخيرة هم مؤمنو الجن
والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم ثم قال الحلق منهم هذه الارواح جواهر قائمة بانفسها لا متحيزة ولا حالة في المتحيزة وهي
قادرة عالمة مدركة للجزئيات واتصال النفوس الناطقة بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية لان القوة الحاصلة
للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب اتصالها بتلك الارواح
السماوية اما ان الاتصال اسهل فلان المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الارواح الارضية اسهل فلان المشابهة والمشاكلة
بينهما اتم واشد من المشاكلة بين نفوسنا وبين الارواح السماوية واما ان القوة الحاصلة بسبب الاتصال بالارواح السماوية
اقوى فلان الارواح السماوية بالنسبة الى الارواح الارضية كالشمس بالنسبة الى الشعلة والبحر بالنسبة الى القطرة والسلطان
بالنسبة الى الرعية قالوا وهذه الاشياء وان لم يقم على وجودها برهان قاهر فلا اقل من الاحتمال والامكان ثم ان اصحاب الصنعة
وارباب التجربة شاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى والدخن والتجريد
فهذا النوع هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن النوع الرابع من السحر التخيلات والاخذ بالعيون وهذا النوع مبني على مقدمات
احدها ان اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة اذا نظر الى الشط راى السفينة واقفة والشط متحركا وذلك يدل
على ان الساكن يرى متحركا والمتحرك يرى ساكنا والقطرة النازلة ترى خطا مستقيما والذبالة التي تدار بسرعة ترى دائرة
والعنبة ترى في الماء كالاجاصة والشخص الصغير يرى في الضباب عظيما وبخار الارض الذي يريك قرص الشمس عند طلوعها
عظيما فاذا فارقته وارتفعت صغرت واما رؤية العظيم من البعيد صغيرا فظاهر فهذه الاشياء قد هدت العقول الى ان القوة الباصرة
قد تبصر الشيء على خلاف ما هو عليه في الجملة لبعض الاسباب العارضة **وثانيها** ان القوة الباصرة انما تقف على المحسوس
وقوفا تاما اذا ادركت المحسوس في زمان له مقدار ما اذا ادركت في زمان صغير جدا ثم ادركت بعده محسوسا
اخر وهكذا فانه يختلط البعض بالبعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض وذلك فان الرحى اذا اخرجت من مركزها الى
محيطها خطوطا كثيرة بالالوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحدا كانه مركب من تلك الالوان **وثالثها**
ان النفس اذا كانت مشغولة بشيء فربما حضر عند الحس شيء اخر فلا يشعر الحس به البتة كما ان الانسان عند دخوله الى
السلطان يلقاه انسان ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشيء اخر وكذا الناظر في المراة
فانه ربما قصد ان يرى قذاة في عينه فيراها ولا يرى ما هو اكبر منها ان كان بوجهه اثر او بجبهته او بسائر اعضائه التي
تقابل المراة وربما قصد ان يرى سطح المراة هل هو مستو ام لا فلا يرى شيئا مما في المراة اذا عرفت هذه المقدمات
سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبذ الحاذق يظهر عمل شيء يشغل اذهان الناظرين به وياخذ
عيونهم اليه حتى اذا استغرقهم الشغل بذلك الشيء والتحديق نحوه عمل شيئا اخر عملا بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا
لتفاوت الشيئين احدهما اشتغالهم بالامر الاول والثاني سرعة الاتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر لهم شيء اخر غير
ما انتظروه فيتعجبون منه جدا ولو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعمله ولم تتحرك النفوس والاوهام
الى غير ما يريد اخراجه لفطن الناظرون لكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبذ ياخذ بالعيون لانه بالحقيقة
ياخذ العيون الى غير الجهة التي يحتال وكلما كان اخذ للعيون والخواطر وجذبها الى سوى مقصوده اقوى كان احذق في
عمله وكلما كانت الاحوال التي تفيد حس النظر نوعا من انواع الخلل اشد كان العمل احسن مثل ان يجلس المشعبذ في موضع مضيء
جدا فان الضوء الشديد يفيد البصر كلالا واختلالا وكذا الظلمة الشديدة وكذا الالوان المشرقة القوية تفيد البصر كلالا
واختلالا والالوان المظلمة قلما تقف القوة الباصرة على احوالها فهذا مجامع القول في هذا النوع من السحر النوع الخامس من السحر الاعمال
العجيبة التي تظهر من تركيب الالات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضرورة الخلاء اخرى مثل فارسين يقتتلان فيقتل
احدهما الاخر وكفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير ان يمسه احد ومنها الصور التي
تصورها الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الانسان حتى يصورونها ضاحكة وباكية حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وبين
ضحك الخجل وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف امور المخاييل وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب ومن هذا الباب تركيب

صندوق الساعات ويندرج في هذا الباب علم جر الأثقال وهو أن يجر ثقيلاً عظيماً بآلة خفيفة وهذا في الحقيقة لا ينبغي
أن يعد من باب السحر لأن لها أسباباً معلومة يقينية من اطلع عليها قدر عليها إلا أن الاطلاع عليها لما كان عسراً شديداً لا يصل إليه إلا
الفرد فلا جرم عند أهل الظاهر ذلك من باب السحر ومن هذا الباب عمل أرجاينوس الموسيقار في هيكل أورشليم العتيق عند
تجديده إياه وذلك أنه اتفق له أنه كان مجتازاً بفلاة من الأرض فوجد فيها فرخاً من فراخ الزراصل والزراصل هو طائر
عطوف وكان يصفر صفيراً حزيناً بخلاف سائر الزراصل وكانت الزراصل تجيئه بلطائف الزيتون فيطرحها عنده
فيأكل بعضها ويفضل بعضها عن حاجته فوقف هذا الموسيقار هناك وتأمل حال هذا الفرخ وعلم أن في صفيره المخالف
لصفير الزراصل ضرباً من التوجع والاستعطاف حتى رق له الطيور وجاءته بما يأكله فتلطف لعمل آلة تشبه الصفارة
إذا استقبل الريح بها أدت ذلك الصفير ولم يزل يجرب ذلك حتى وثق بها وجاءته الزراصل بالزيتون كما كانت
تجيء إلى ذلك الفرخ لأنها تظن أن هناك فرخاً من جنسها فلما صح له ما أراد أظهر النسك وعمد إلى هيكل أورشليم
وسأل عن الليلة التي دفن فيها اسطرجس الناسك القيم بعمارة ذلك الهيكل فأخبر أنه دفن في أول ليلة من آب فاتخذ
صورة من زجاج مجوف على هيئة الزرصلة ونصبها فوق ذلك الهيكل وجعل فوق تلك الصورة قبة وأمرهم بفتحها في أول
آب وكان يظهر صوت الزرصلة بسبب نفوذ الريح في تلك الصورة وكانت الزراصل تجيء بالزيتون حتى كانت تمتلئ تلك القبة
كل يوم من ذلك الزيتون والناس اعتقدوا أنه من كرامات ذلك المدفون ويدخل في هذا الباب أنواع كثيرة لا يليق شرحها
في هذا الموضع النوع السادس من السحر الاستعانة بخواص الأدوية مثل أن يجعل في طعامه بعض الأدوية المبلدة
المزيلة للعقل والدخن المسكرة نحو دماغ الحمار إذا تناوله الإنسان تبلد عقله وقلت فطنته واعلم أنه لا سبيل إلى إنكار الخواص فإن
أثر المغناطيس مشاهد إلا أن الناس قد أكثروا فيه وخلطوا الصدق بالكذب والباطل بالحق النوع السابع من السحر تعليق القلب
وهو أن يدعي الساحر أنه قد عرف الاسم الأعظم وأن الجن يطيعونه وينقادون له في أكثر الأمور فإذا اتفق أن كان السامع لذلك
ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد أنه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل في قلبه نوع من الرعب والمخافة وإذا حصل الخوف ضعفت
القوى الحساسة فحينئذ يتمكن الساحر من أن يفعل حينئذ ما يشاء وإن من جرب الأمور وعرف أحوال أهل العلم علم أن لتعليق القلب
أثراً عظيماً في تنفيذ الأعمال وإخفاء الأسرار النوع الثامن من السحر السعي بالنميمة والتضريب من وجوه خفية لطيفة وذلك
شائع في الناس فهذا جملة الكلام في أقسام السحر وشرح أنواعه وأصنافه **المسألة الرابعة** في أقوال المسلمين
في هذه الأنواع هل هي ممكنة أم لا أما المعتزلة فقد اتفقوا على إنكارها إلا النوع المنسوب إلى التخيل والمنسوب إلى إطعام
بعض الأدوية المبلدة والمنسوب إلى التضريب والنميمة فأما الأقسام الخمسة الأول فقد أنكروها ولعلهم كفروا من قال بها وجوز
وجودها وأما أهل السنة فقد جوزوا أن يقدر الساحر على أن يطير في الهواء ويقلب الإنسان حماراً والحمار إنساناً إلا أنهم قالوا إن
الله تعالى هو الخالق لهذه الأشياء عندما يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة فأما أن يكون المؤثر في ذلك هو الفلك والنجوم فلا
وأما الفلاسفة والمنجمون والصابئة فقولهم على ما سلف تقريره واحتج أصحابنا على فساد قول الصابئة أنه قد ثبت
أن العالم محدث فوجب أن يكون موجده قادراً والمراد الشيء الذي حكم العقل بأنه مقدور وإنما يصح أن يكون مقدوراً له لكونه ممكناً
والإمكان قدر مشترك بين كل الممكنات فإذاً كل الممكنات مقدورة لله تعالى ولو وجد شيء من تلك المقدورات بسبب آخر يلزم
أن يكون ذلك السبب مزيلاً لتعلق قدرة الله تعالى بذلك المقدور فيكون الحادث سبباً لعجز الله تعالى وهو محال فثبت
أنه يستحيل وقوع شيء من الممكنات إلا بقدرة الله تعالى وعنده يبطل كل ما قاله الصابئة قالوا إنه إذا ثبت هذا فنقول إنه
لا يمتنع وقوع هذه الخوارق بإجراء العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على وقوع هذا النوع من السحر بالقرآن والأخبار أما القرآن
فقوله تعالى في هذه الآية وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله والاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه وأما الأخبار **أحدها**
ما روي أنه عليه الصلاة والسلام سحر وأن السحر عمل فيه حتى قال إنه ليخيل إلي أني أقول الشيء وأفعله ولم أقله ولم أفعله وأن امرأة
يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر تحت راعوفة البئر فلما استخرج ذلك زال عن النبي عليه الصلاة والسلام ذلك العارض
ونزل المعوذتان بسببه **وثانيها** أن امرأة أتت عائشة رضي الله تعالى عنها فقالت إني ساحرة فهل لي من توبة فقالت
وما سحرك فقالت صرت إلى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لي يا أمة الله لا تختاري عذاب الآخرة
بأمر الدنيا فأبيت فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لأبول عليه ففكرت في نفسي فقلت لا أفعل وجئت إليهما
فقلت قد فعلت فقالا لي ما رأيت فقلت ما رأيت شيئاً فقالا لي أنت على رأس أمرك فاتقي الله ولا تفعلي فأبيت فقالا لي اذهبي
فافعلي فذهبت ففعلت فرأيت كأن فارساً مقنعاً بالحديد قد خرج من فرجي إلى السماء فجئتهما فأخبرتهما فقالا إيمانك

فقد خرج

قد خرج عنك وقد أحسنت السحر فقلت وما هو فقالا لا تريدين شيئاً فتصورينه في وهمك إلا كان فتصورت في نفسي حباً من
حنطة فإذا أنا بحب فقلت انزرع فانزرع فخرج من ساعته سنبلاً فقلت انطحن فانطحن وانخبز وأنا لا أريد شيئاً
أصوره في نفسي إلا حصل فقالت عائشة رضي الله تعالى عنها ليس لك توبة **وثالثها** ما يذكرونه من الحكايات الكثيرة
في هذا الباب وهي مشهورة وأما المعتزلة فقد احتجوا على إنكاره بوجوه أحدها قوله تعالى ولا يفلح الساحر حيث أتى
وثانيها قوله تعالى في صفة محمد عليه الصلاة والسلام وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً ولو صار مسحوراً عليه
الصلاة والسلام لما استحقوا الذم بسبب هذا القول وثالثها أنه لو جاز ذلك من الساحر فكيف تتميز المعجزة عن السحر
ثم قالوا هذه الدلائل يقينية والأخبار التي ذكرتموها من باب الآحاد فلا تصلح معارضة لهذه الدلائل **المسألة
الخامسة** في أن العلم بالسحر ليس بقبيح ولا محظور اتفق المحققون على ذلك لأن العلم لذاته شريف وأيضاً
لعموم قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولأن السحر لو لم يعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المعجز
والعلم بكون المعجز معجزاً واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضي أن يكون تحصيل العلم بالسحر واجباً
وما يكون واجباً كيف يكون حراماً وقبيحاً **المسألة السادسة** في أن الساحر قد يكفر أو لا اختلف
الفقهاء في أن الساحر قد يكفر أم لا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من أتى كاهناً أو عرافاً فصدقه فيما يقول فقد كفر بما
أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم اعلم أنه لا نزاع بين الأمة في أن من اعتقد أن الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة
لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور فإنه يكون كافراً على الإطلاق وهذا هو النوع الأول من السحر أما النوع الثاني وهو
أن يعتقد قد يبلغ روح الإنسان في التصفية والقوة إلى حيث يقدر بها على إيجاد الأجسام والحياة والقدرة وتغيير
البنية والشكل فالأظهر إجماع الأمة أيضاً على تكفيره أما النوع الثالث وهو أن يعتقد الساحر أنه قد يبلغ في التصفية
وقراءة الرقى وتدخين بعض الأدوية إلى حيث يخلق الله تعالى عقيب أفعاله على سبيل العادة الأجسام والحياة والعقل
وتغيير البنية والشكل فهاهنا المعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك قالوا لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه
أن يعرف صدق الأنبياء والرسل وهذا ركيك من القول فلقائل أن يقول إن الإنسان لو ادعى النبوة فكان كاذباً في دعواه فإنه
لا يجوز من الله تعالى إظهار هذه الأشياء على يده لئلا يحصل التلبيس أما إذا لم يدع النبوة وظهر هذه الأشياء على يده لم يفض
ذلك إلى التلبيس فإن المحق يتميز عن المبطل بما أن المحق يحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لا يحصل له هذه
الأشياء مع ادعاء النبوة وأما سائر الأنواع التي عددناها من السحر فلا شك أنه ليس بكفر فإن قيل إن اليهود لما أضافوا السحر
إلى سليمان عليه السلام قال الله تعالى تنزيهاً له عنه وما كفر سليمان وهذا يدل على أن السحر على الإطلاق كفر وأيضاً قال
ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وهذا أيضاً يقتضي أن يكون السحر على الإطلاق كفراً وحكى عن الملكين أنهما لا يعلمان
أحداً السحر حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر وهو يدل على أن السحر كفر على الإطلاق قلنا حكاية الحال يكفي في صدقها صورة
واحدة فنحملها على سحر من يعتقد إلهية النجوم **المسألة السابعة** في أنه هل يجب قتلهم أم لا أما النوع
الأول وهو أن يعتقد في الكواكب أنها آلهة مدبرة والنوع الثاني وهو أن يعتقد أن الساحر قد يصير موصوفاً بالقدرة على خلق
الأجسام وخلق الحياة والقدرة والعقل وتركيب الشكل في كفرهما فالمسلم إذا أتى بهذا الاعتقاد كان كالمرتد يستتاب
فإن أصر قتل وروي عن مالك وأبي حنيفة أنه لا تقبل توبته لنا أنه أسلم فيقبل إسلامه لقوله عليه الصلاة والسلام
نحن نحكم بالظاهر أما النوع الثالث وهو أن يعتقد أن الله تعالى أجرى عادته بخلق الأجسام والحياة وتغيير الشكل والهيئة
عند قراءة بعض الرقى وتدخين بعض الأدوية فالساحر يعتقد أنه يمكن الوصول إلى استحداث الأجسام والحياة وتغيير
الخلقة بهذا الطريق فقد ذكرنا عن المعتزلة أنه كفر قالوا لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه الاستدلال بالمعجز على صدق
الأنبياء وهذا ركيك لأنه يقال الفرق هو أن يدعي النبوة فإن كان صادقاً أمكنه الإتيان بهذه الأشياء وإن كان كاذباً
تعذر عليه ذلك فهذا يبطل الفرق إذا ثبت أنه ليس بكافر وثبت أنه ممكن الوقوع فإذا أتى الساحر بشيء من ذلك فإن اعتقد
أن إتيانه به مباح كفر لأنه حكم على المحظور بكونه مباحاً وإن اعتقد حرمته فعند الشافعي رحمه الله تعالى أن حكمه حكم الجناية
وإن قال إني سحرته وسحري يقتل غالباً يجب عليه القود وإن قال إني سحرته وسحري قد يقتل ولا يقتل فهو شبه عمد وإن قال
سحرت غيره فوافق اسمه فهو خطأ تجب الدية مخففة في ماله لأنه ثبت بإقراره إلا أن تصدقه العاقلة فحينئذ تجب عليهم
هذا تفصيل مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال يقتل الساحر
إذا علم أنه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله إني أترك السحر وأتوب منه فإذا أقر بأنه ساحر فقد حل دمه وإن شهد شاهدان

على انه ساحر او وصفوه بصفة يعلم انه ساحر اقتل ولا يستتاب ولو اقر باني كنت اسحر مرة وقد تركت ذلك منذ زمان قبل
منه ولم يقتل وحكى محمد بن شجاع عن علي الرازي قال سألت ابا يوسف عن قول ابي حنيفة في الساحر يقتل ولا يستتاب
لم يكن ذلك بمنزلة المرتد فقال الساحر جمع مع كفره السعي في الارض بالفساد ومن كان كذلك اذا قتل قتل واحتج اصحابنا
بانه لما ثبت ان هذا النوع ليس بكفر فهو فسق فان لم يكن جناية على حق الغير كان الحق هو التفصيل الذي ذكرناه الثاني انه
ساحر اليهود لا يقتل لانه عليه الصلاة والسلام سحره رجل من اليهود يقال له لبيد بن اعصم وامرأة من اهل خيبر
يقال لها زينب فلم يقتلها فوجب ان يكون المؤمن كذلك لقوله عليه الصلاة والسلام لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين
واحتج ابو حنيفة على قوله باخبار **احدها** ما روى نافع عن ابن عمر ان جارية لحفصة سحرتها فاخذوها
واعترفت بذلك فامر عبد الرحمن بن زيد بقتلها فبلغ ذلك عثمان فانكر فاتاه ابن عمر واخبره امرها فكان عثمان
انما انكر ذلك لانها قتلت بغير اذنه **وثانيها** روى عمرو بن دينار ان ورد كتاب عمر ان اقتلوا كل ساحر وساحرة
فقتلنا ثلاث سواحر **وثالثها** قال علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه ان هؤلاء العرافين كهان العجم فمن اتى كاهنا
يؤمن له بما يقول فقد برئ بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم والجواب لعل السحرة الذين قتلوا كانوا من الكفرة فان
حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة فاما سائر انواع السحر اعني الاتيان بضروب الشعوذة والالات العجيبة
المبنية على ضروب الخيلاء والمبنية على النسب الهندسية وكذلك القول فيمن يوهم ضروبا من التخويف والتقريع حتى يصير
من به السوداء محكم بالاعتقاد فيه او يتمشى بالتضرف والنميمة ويحول في ايقاع الفرقة بعد الوصلة ويوهم ان ذلك
بكتابة يكتبها من الاسم الاعظم فكل ذلك ليس بكفر وكذلك القول في دفن الاشياء الوسخة في دور الناس وكذا القول
في ايهام ان الجن يفعلون ذلك وكذا القول في من يدس الادوية المبلدة في الاطعمة فان شيئا من ذلك لا يبلغ حد الكفر
ولا يوجب القتل البتة فهذا هو الكلام الكلي في السحر ولنرجع الى التفسير اما قوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس
السحر فظاهر الاية يقتضي انهم انما كفروا لاجل انهم كانوا يعلمون السحر لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية وتعليم ما لا يكون
كفرا لا يوجب الكفر فصارت الاية دالة على ان تعليم السحر كفر وعلى ان السحر ايضا كفر ولمن نصر ذلك ان يقول لا نسلم ان
ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية بل المعنى انهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون السحر فان قيل هذا مشكل لان الله تعالى
اخبر في اخر الاية ان الملكين يعلمان السحر فلو كان تعليم السحر كفرا لزم تكفير الملكين وانه غير جائز لما ثبت ان الملائكة
باسرهم معصومون وايضا فلانكم دللتم على انه ليس كل ما يسمى سحرا هو كفر قلنا اللفظ المشترك لا يكون عاما في جميع
مسمياته فنحن نحمل هذا السحر الذي هو كفر على النوع الاول من الاشياء المسماة بالسحر وهو اعتقاد الهية الكواكب والاستعانة
بها في اظهار المعجزات وخوارق العادات فهذا السحر كفر والشياطين انما كفروا لانهم اتوا بهذا السحر لا بسائر الاقسام
واما الملكان فلا نسلم انهما علما هذا النوع من السحر بل لعلهما يعلمان سائر الانواع على ما قال يتعلمون منهما ما يفرقون
به بين المرء وزوجه وايضا فبتقدير ان يقال انهما علما هذا النوع لكن تعليم هذا النوع انما يكون كفرا اذا قصد العالم
ان يعتقد المتعلم حقيقته وكونه صوابا فاما ان تعلمه ليحترز عنه فهذا التعليم لا يكون كفرا وتعليم الملائكة كان لاجل ان
يصير المكلف محترزا عنه على ما قال تعالى حكاية عنهما وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر واما الشياطين
الذين علموا الناس السحر فكان مقصودهم اعتقاد حقية هذه الاشياء فظهر الفرق **المسألة الثامنة**
قرأ نافع وابن كثير وعاصم وابو عمرو بتشديد ولكن الشياطين كفروا بالنصب على اسم لكن والباقون لكن بتخفيف الشياطين
بالرفع والمعنى واحد وكذلك في الانفال ولكن الله رمى ولكن الله قتلهم والاختيار انه كان بالواو وكان التشديد احسن واذا
كان بغير واو فالتخفيف احسن والوجه فيه ان لكن بالتخفيف يكون عطفا فلا يحتاج الى الواو لاتصال الكلام والمشددة لا تكون عطفا
لانها تعمل عمل ان واما قوله تعالى وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت ففيه مسائل **المسألة الاولى**
ما في قوله وما انزل فيه وجهان الاول ـــ انه بمعنى الذي ثم هؤلاء اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال اولها
انه عطف على السحر اي ويعلمونهم ما انزل على الملكين ايضا وثانيها انه عطف على قوله ما تتلوا الشياطين اي واتبعوا
ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان وما انزل على الملكين لان السحر منه ما هو كفر وهو الذي تلته الشياطين
ومنه ما تأثيره في التفريق بين المرء وزوجه وهو الذي انزل على الملكين فكأنه تعالى اخبر عن اليهود بانهم اتبعوا كلا الامرين
ولم يقتصروا على احدهما وثالثها ان موضعه جر عطفا على ملك سليمان وتقديره ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك
سليمان وما انزل على الملكين وهو اختيار ابي مسلم وانكر في الملكين ان يكون السحر نازلا عليهما واحتج عليه بوجوه الاول ـــ

لو كان نازلا عليهما لكان منزله هو الله تعالى وذلك غير جائز لان السحر كفر وعبث ولا يليق بالله تعالى انزال ذلك الثاني
ان قوله ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر يدل على ان تعليم السحر كفر فلو ثبت في الملائكة انهم يعلمون السحر لزمهم الكفر وذلك باطل الثالث
كما لا يجوز في الانبياء ان يبعثوا لتعليم السحر فكذلك في الملائكة بطريق الاولى الرابع ان السحر لا يضاف الا الى الكفرة والفسقة
والشياطين المردة وكيف يضاف الى الله تعالى ما ينهى عنه ويتوعد عليه بالعقاب وهل السحر الا الباطل المموه وقد جرت
عادة الله تعالى بابطاله كما قال في قصة موسى عليه السلام ما جئتم به السحر ان الله سيبطله ثم انه سلك في تفسير الاية
نهجا اخر يخالف قول اكثر المفسرين فقال كما ان الشياطين نسبوا السحر الى ملك سليمان مع ان ملك سليمان كان مبرأ عنه
فكذلك نسبوا ما انزل الله على الملكين من السحر مع ان المنزل عليهما كان هو الشرع والدين والدعاء الى الخير وكانا يعلمان الناس
ذلك مع قولهما انما نحن فتنة توكيدا لبعثهم على القبول والتمسك وكانت طائفة تتمسك واخرى تخالف وتعدل عن ذلك
ويتعلمون منهما اي من الفتنة والكفر مقدار ما يفرقون به بين المرء وزوجه فهذا تقرير مذهب ابي مسلم الوجه الثاني
ان يكون ما بمعنى الجحد ويكون معطوفا على قوله وما كفر سليمان كانه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملكين سحر لان السحرة
كانت تضيف السحر الى سليمان وتزعم انه مما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت فرد الله تعالى
عليهم في القولين وقوله وما يعلمان من احد جحد ايضا اي لا يعلمان احدا بل ينهيان عنه اشد النهي واما قوله حتى يقولا انما نحن
فتنة اي ابتلاء وامتحان فلا تكفر وهو كقولك ما امرت فلانا بكذا حتى قلت له ان فعلت كذا اي امرته به بل حذرته عنه
واعلم ان هذه الاقوال وان كانت حسنة الا ان القول الاول احسن منها وذلك لان عطف قوله وما انزل على ما يليه اولى
من عطفه على ما بعد عنه الا لدليل منفصل اما قوله لو نزل السحر عليهما لكان منزل ذلك السحر هو الله تعالى قلنا تعريف
صفة الشيء قد يكون لاجل الترغيب في ادخاله في الوجود وقد يكون لاجل ان يقع الاحتراز عنه كما قال ـــ الشاعر
عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه • قوله ثانيا ان تعليم السحر كفر لقوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر فالجواب
انا بينا انه واقعة حال فيكفي في صدقها صورة واحدة وهي ما اذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بالهية الكواكب ويكون قصده
من ذلك التعليم اثبات ان ذلك المذهب حق قوله ثالثا انه لا يجوز بعثة الانبياء عليهم السلام لتعليمه بحيث يكون الغرض من ذلك
التعليم التنبيه على ابطاله قوله رابعا انما يضاف السحر الى الكفرة والمردة فكيف يضاف الى الله تعالى ما ينهى عنه قلنا فرق بين العمل
وبين التعليم فلم لا يجوز ان يكون العمل منهيا واما تعليمه لغرض التنبيه على فساده فانه يكون مأمورا به **المسألة**
الثانية قرأ الحسن الملكين بكسر اللام وهو مروي ايضا عن الضحاك وابن عباس ثم اختلفوا فقال ـــ الحسن
كانا علجين اقلفين ببابل يعلمان الناس السحر وقيل كانا رجلين صالحين من الملوك والقراء المشهورون بفتح اللام وهما كانا ملكين نزلا
من السماء هاروت وماروت اسمان لهما ثم قيل هما جبريل وميكائيل عليهما السلام وقيل غيرهما اما الذين كسروا اللام فقد احتجوا
بوجوه احدها انه لا يليق بالملائكة تعليم السحر وثانيها كيف يجوز انزال الملكين مع قوله ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ثم
لا ينظرون وثالثها لو انزل الملكين لكان اما ان يجعلهما في صورة الرجلين او لا يجعلهما كذلك فان جعلهما في صورة الرجلين مع انهما
ليسا رجلين كان ذلك تجهيلا وتلبيسا وهو غير جائز ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون كل واحد من الناس الذين نشاهدهم
لا يكون في الحقيقة انسانا بل ملكا من الملائكة وان لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى ولو جعلناه ملكا
لجعلناه رجلا والجواب عن الاول انا سنبين وجه الحكمة في انزال الملائكة بتعليم السحر وعن الثاني ان هذه الاية عامة وقراءة
الملكين بفتح اللام متواترة والخاص مقدم على العام وعن الثالث ان الله تعالى صورهما في صورة رجلين وكان الواجب على المكلفين
في زمان الانبياء ان لا يقطعوا على من صورته صورة الانسان بكونه انسانا كما ان في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام
كان الواجب على من يشاهد دحية الكلبي ان لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه **المسألة الثالثة**
اذا قلنا بانهما من الملائكة فقد اختلفوا في سبب نزولهما فروي عن ابن عباس ان الملائكة لما قالت اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء قال لهم الله تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون ثم ان الله تعالى وكل عليهم جمعا من الملائكة وهم الكرام الكاتبون فكانوا
يعرجون باعمالهم الخبيثة فعجبت الملائكة منهم ومن تبقية الله تعالى لهم مع ما ظهر منهم من القبائح ثم اضافوا اليها عمل السحر فازداد
تعجب الملائكة فاراد الله تعالى ان يبتلي الملائكة فقال اختاروا ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة لانزلهما الى الارض
فاختبرهم فاختاروا هاروت وماروت وركب فيهما شهوة الانس وانزلهما ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب
فنزلا فذهبت اليهما امرأة من احسن النساء وهي الزهرة فراوداها عن نفسها فابت الا ان يعبدا الصنم والا ان
يشربا فامتنعا اولا ثم غلبت الشهوة عليهما فاطاعاها في كل ذلك فعند اقدامهما على الشرب وعبادة الصنم دخل سائل عليهم

فقالتا ان اظهر هذا السابل للناس ما راى منا فقد امرنا فان اردتما الوصول الى فاقتلا هذا الرجل فامتنعا منه ثم اشتغلا بقتله فلما فرغا من القتل وطلبا المراة فلم تجداها ثم ان الملكين عند ذلك ندما وتحسرا وتضرعا الى الله تعالى فخيرهما بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة فاختارا عذاب الدنيا وهما يعذبان ببابل معلقان بين السما والارض يعلمان الناس السحر ثم لهم فى الزهرة قولان احدهما ان الله تعالى لما ابتلى الملكين بشهوة ادم امر الله تعالى الكوكب الذى يقال له الزهرة وملكها حتى هبطا الى الارض الى ان كان ما كان فحينيذ ارتفعت الزهرة وملكها الى موضعهما من السما موبخين لهما على ما شاهداه منهما والقول الثانى ان المراة كانت فاجرة من اهل الارض وواقعاها بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة الصنم ثم علماها الاسم الذى به كانا يعرجان الى السما فتكلمت به وعرجت الى السما وكان اسمها بيدخت فمسخها الله تعالى وجعلها هى الزهرة واعلم ان هذه الرواية فاسدة مردودة غير مقبولة لانه ليس فى كتاب الله تعالى ما يدل عليها بل فيه ما يبطلها من وجوه **اولها** ما تقدم من الدلايل الدالة على عصمة الملايكة عن كل المعاصى **وثانيها** ان قولهم انهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة فاسد بل كان الاولى ان يخيرا بين التوبة والعذاب لان الله تعالى خير بينهما من اشرك به طول عمره فكيف يبخل عليهما بذلك **وثالثها** ان من اعجب الامور قولهم انهما يعلمان الناس السحر فى حال كونهما معذبين ويدعوان اليه وهما يعاقبان ولما ظهر فساد هذا القول فنقول السبب فى انزالهما وجوه **احدها** ان السحرة كثرت فى ذلك الزمان واستنبطت ابوابا غريبة فى السحر وكانوا يدعون النبوة ويتحدون الناس بها فبعث الله تعالى هذين الملكين لاجل ان يعلما الناس السحر حتى يتمكنوا من معارضة اوليك الذين كانوا يدعون النبوة كذبا ولا شك ان هذا من احسن الاغراض والمقاصد **وثانيها** ان العلم بكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بماهية المعجزة وبماهية السحر والناس كانوا جاهلين بماهية السحر فلا جرم تعذرت عليهم معرفة حقيقة المعجزة فبعث الله تعالى هذين الملكين لتعريف ماهية السحر لاجل هذا الغرض **وثالثها** لا يمتنع ان يقال السحر الذى يوقع الفرقة بين اعدا الله تعالى والالفة بين اوليا الله تعالى كان مباحا عندهم او مندوبا فالله تعالى بعث الملكين لتعليم السحر لهذا الغرض ثم ان القوم تعلموا ذلك منهما واستعملوه فى الشر وايقاع الفرقة بين اوليا الله تعالى والالفة بين اعدا الله تعالى **ورابعها** ان تحصيل العلم بكل شى حسن ولما كان السحر منهيا عنه وجب ان يكون متصورا معلوما لان الذى لا يكون متصورا امتنع النهى عنه **وخامسها** لعل الجن كان عندهم انواع من السحر لم يقدر البشر على الاتيان بمثلها فبعث الله تعالى الملايكة ليعلموا البشر امورا يقدرون بها على معارضة الجن **وسادسها** يجوز ان يكون ذلك تشديدا فى التكليف من حيث انه اذا علمه ما امكنه ان يتوصل به الى اللذات العاجلة ثم منعه من استعمالها كان ذلك فى نهاية المشقة فيستوجب به الثواب الزايد كما ابتلى قوم طالوت بالنهر على ما قال فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى فثبت بهذه الوجوه انه لا يبعد من الله تعالى انزال الملكين لتعليم السحر **المسالة الرابعة** قال بعضهم هذه الواقعة انما وقعت فى زمان ادريس عليه السلام لانهما اذا كانا ملكين نزلا بصورة البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول فى وقتهما ليكون ذلك معجزة له ولا يجوز كونهما رسولين لانه ثبت انه تعالى لا يبعث الرسول الى ادريس **المسالة الخامسة** هاروت وماروت عطف بيان للملكين علمان لهما وهما اسمان اعجميان بدليل منع الصرف ولو كانا من الهرت والمرت وهو الكسر كما زعم بعضهم لانصرفا وقرا الزهرى هاروت وماروت بالرفع على هما هاروت وماروت اما قوله تعالى وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فاعلم انه تعالى شرح حالهما فقال هذان الملكان لا يعلمان السحر الا بعد التحذير الشديد من العمل به وهو قولهما انما نحن فتنة والمراد ههنا بالفتنة المحنة التى يتميز بها المطيع عن العاصى كقولهم فتنت الذهب بالنار اذا عرض على النار ليتميز الخالص عن المشوب وقد بينا الوجوه فى انه كيف يحسن بعثة الملكين لتعليم السحر فالمراد انهما لا يعلمان احدا السحر ولا يصفانه لاحد ولا يكشفان له وجوه الاحتيال حتى يبذلا له النصيحة فيقولا له انما نحن فتنة اى هذا الذى نصفه لك وان كان الغرض فيه ان يتميز السحر عن المعجز ولكنه يمكنك ان يتوصل به الى شى من الاغراض العاجلة اما قوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه ففيه مسايل

المسالة الاولى ذكروا فى تفسير هذا التفريق وجهين الاول ان هذا التفريق انما يكون بان يعتقد ان ذلك السحر موثر فى هذا التفريق فيصير كافرا واذا صار كافرا بانت منه امراته فيحصل تفرق بينهما الثانى انه يفرق بينهما بالتمويه والحيل والتضريب وساير الوجوه المذكورة **المسالة الثانية** انه تعالى لم يذكر ذلك لان الذى يتعلمون منهما ليس الا هذا القدر لكن ذكر هذه الصورة تنبيها على ساير الصور فان استباب الميل الى زوجه

وكونه الها معروف زايد على كل مودة فمتى يذكر ذلك على ان الساحر اذا امكنه هذا الامر على شدته فغيره به اولى اما قوله وما هم بضارين به من احد فانه يدل على ما ذكرناه لانه اطلق الضرر ولم يقتصر على التفريق بين المرء وزوجه فدل ذلك على انه تعالى انما ذكر ذلك لانه من اعلى مراتبه اما قوله الا باذن الله فاعلم ان الاذن حقيقة فى الامر والله سبحانه لا يامر بالسحر ولانه تعالى اراد عيبهم وذمهم ولو كان قد امرهم به لما جاز ان يذمهم عليه فلا بد من التاويل وفيه وجوه **احدها** قال الحسن المراد منه التخلية يعنى الساحر اذا سحر انسانا فان شا الله تعالى منعه منه وان شا خلى بينه وبين ضرر السحر **وثانيها** قال الاصم المراد الا بعلم الله تعالى وانما سمى الاذان اذانا لانه اعلام الناس وقت الصلوة وسمى الاذن اذنا لان الحاسة القايمة به يدرك الاذن وكذلك قوله واذان من الله ورسوله الى الناس اى اعلام وقوله فاذنوا بحرب من الله ورسوله معناه فاعلموا وقوله اذنتكم على سوا يعنى اعلمتكم **وثالثها** ان الضرر الحاصل عند فعل السحر انما يحصل بخلق الله تعالى وايجاده وابداعه وما كان كذلك فانه يصح ان يضاف الى اذن الله تعالى كما قال انما قولنا لشى اذا اردناه ان نقول له كن فيكون **ورابعها** ان يكون المراد بالاذن الامر وهذا الوجه لا يليق الا بان يفسر التفريق بين المرء وزوجه بان يصير كافرا والكفر يقتضى التفريق فان هذا حكم شرعى وذلك لا يكون الا بامر الله تعالى اما قوله ولقد علموا لمن اشتراه ما له فى الاخرة من خلاق ففيه مسالتان

المسالة الاولى انما ذكر لفظ الشرا على سبيل الاستعارة لوجوه **احدها** انهم لما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم واقبلوا على التمسك بما تتلوا الشياطين فكانهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله تعالى **وثانيها** ان الملكين انما قصدا بتعليم السحر الاحتراز عنه ليصل بذلك الاحتراز الى منافع الاخرة فلما استعمل فكانه اشترى بمنافع الاخرة منافع الدنيا **وثالثها** انه لما استعمل السحر عرفنا ليتمكن من ذلك الاستعمال فكانه اشترى بالمحن التى تحملها قدرته على ذلك الاستعمال **المسالة الثانية** قال الاكثرون الخلاق النصيب قال القفال يشبه ان يكون اصل الكلمة من الخلق ومعناه التقدير ومنه خلق الاديم ومنه يقال قدر للرجل كذا وكذا درهما رزقا على عمل كذا وقال اخرون الخلاق

قال امية بن ابى الصلت

يدعون بالويل فيها لا خلاق لهم ... الا سرابيل قطران واغلال

بقى فى الاية سوال وهو انه كيف اثبت لهم العلم اولا فى قوله ولقد علموا ثم نفاه عنهم فى قوله لو كانوا يعلمون والجواب من وجوه **احدها** ان الذين علموا غير الذين لم يعلموا فالذين علموا هم الذين علموا السحر ودعوا الناس الى تعليمه وهم الذين قال الله تعالى فى حقهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله ورا ظهورهم كانهم لا يعلمون واما الجهال الذين يرغبون فى تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون وهذا جواب الاخفش وقطرب **وثانيها** لو سلمنا ان القوم واحد ولكنهم علموا شيا وجهلوا شيا اخر علموا انه ليس لهم فى الاخرة خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الاخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها **وثالثها** لو سلمنا ان القوم واحد والمعلوم واحد ولكنهم لم ينتفعوا بعلمهم بل اعرضوا عنه فصار ذلك العلم كالعدم كما سمى الله تعالى الكفار صما وبكما وعميا اذا لم ينتفعوا بهذه الحواس ويقال للرجل فى شى يفعله لكنه لا يضعه موضعه صنعت ولم تصنع والله تعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى ولو انهم امنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون

اعلم ان الضمير عايد الى اليهود الذين تقدم ذكرهم فانه تعالى لما بين فيهم الوعيد بقوله ولبيس ما شروا اتبعه بالوعد جامعا بين الترهيب والترغيب لان الجمع بينهما ادعى الى الطاعة والعدول عن المعصية اما قوله امنوا فاعلم انه تعالى لما قال نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله ورا ظهورهم ثم وصفهم بانهم اتبعوا ما تتلوا الشياطين وانهم تمسكوا بالسحر قال من بعد ولو انهم امنوا يعنى بما نبذوه من كتاب الله فان حملت ذلك على القران جاز وان حملته على كتابهم المصدق للقران جاز وان حملته على الامرين جاز والمراد من التقوى الاحتراز عن فعل المنهيات وترك المامورات اما قوله لمثوبة من عند الله خير ففيه وجوه احدها ان الجواب محذوف وتقديره لو انهم امنوا واتقوا لاثيبوا الا انه ترك الجملة الفعلية الى الاسمية لما فى الجملة الاسمية من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها فان قيل هلا قيل لمثوبة الله خير قلنا لان المراد لشى من ثواب الله خير لهم وثانيها يجوز ان يكون قوله ولو انهم امنوا تمنيا لايمانهم على سبيل المجاز لا ارادة الله تعالى ايمانهم كانه قيل وليتهم امنوا ثم ابتدى ولمثوبة من عند الله خير والله تعالى اعلم

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب اليم

اعلم ان الله تعالى لما شرح قبايح افعالهم قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم وجدهم واجتهادهم فى القدح فيه والطعن فى دينه وهذا هو النوع الاول من هذا الباب وههنا مسايل **المسالة الاولى** ان الله تعالى خاطب المومنين بقوله يا ايها الذين امنوا فى ثمانية وثمانين موضعا من القران قال ابن عباس وكان يخاطب فى التوراه يا ايها المساكين

فكأنه سبحانه لما خاطبهم بالمساكين اثبت المسكنة لهم آخرا حيث قال وضربت عليهم الذلة والمسكنة وهذا يدل على انه تعالى لما خاطب هذه الامة بالايمان اولا فانه تعالى يعطيهم الامان عن العذاب في النيران يوم القيمة فاسم المؤمن اشرف الاسماء والصفات فاذا كان يخاطبنا في الدنيا باشرف الاسماء والصفات فنرجوا من فضله ان يعاملنا في الآخرة باحسن المعاملات **المسألة الثانية** انه لا يبعد في الكلمتين المترادفتين ان يمنع الله تعالى من احدهما ويأذن في الاخرى ولذلك فان عند الشافعي رضي الله تعالى عنه لا تصح الصلاة بترجمة الفاتحة سواء كانت بالعربية او بالفارسية فلا يبعد ان يمنع الله تعالى من قول راعنا ويأذن في قول انظرنا وان كانتا مترادفتين ولكن جمهور المفسرين على انه تعالى انما منع من قول راعنا لاشتمالها على نوع مفسدة ثم ذكروا فيه وجوها **احدها** كان المسلمون يقولون لرسول الله اذا القى عليهم شيئا من العلم راعنا يا رسول الله واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتسابون بها تشبه هذه الكلمة وهي راعينا ومعناها اسمع لا سمعت فلما سمعوا المسلمين يقولون راعنا افترصوه وخاطبوا به الرسول وهم يعنون تلك المسبة فنهي المؤمنون عنه وامروا بلفظة اخرى وهي قوله انظرنا ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى في سورة النساء ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين وروي ان سعد بن معاذ سمعها منهم فقال يا اعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله لاضربن عنقه فقالوا اولستم تقولونها فنزلت هذه الآية **وثانيها** قال قطرب هذه الكلمة وان كانت صحيحة المعنى الا ان اهل الحجاز ما كانوا يقولونها الا عند الهزء والسخرية فلا جرم نهى الله تعالى عنها **وثالثها** ان اليهود كانوا يقولون راعينا اي انت راعي غنمنا فنهاهم الله تعالى عنها **ورابعها** ان قوله راعنا مفاعلة من اثنين فكان هذا اللفظ موهما للمساواة بين المخاطبين كانهم قالوا ارعنا سمعك لنرعيك اسماعنا فنهاهم الله تعالى عنه وبين ان لا بد من تعظيم الرسول في المخاطبة على ما قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا **وخامسها** ان قوله راعنا خطاب مع الاستعلاء كانه يقول راع كلامي ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره وليس في انظرنا الا سؤال الانتظار كانهم قالوا توقف في كلامك وبين مقدار ما يصل الى فهمه **وسادسها** ان قوله راعنا على وزن قوله عاطنا من المعاطاة ورامنا من المراماة ثم انهم قلبوا هذه النون الاصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وهي الحمق فالراعن اسم فاعل من الرعونة فيحتمل انهم ارادوا به المصدر كقولهم عياذا بك اي اعوذ عياذا بك فقولهم راعنا اي فعلت رعونة ويحتمل انهم ارادوا به صرت راعنا اي صرت ذا رعونة فلما قصدوا هذه الوجوه الفاسدة لا جرم نهى الله تعالى عن هذه الكلمة **وسابعها** ان يكون المراد لا تقولوا قولا راعنا اي قولا منسوبا الى الرعن بمعنى رعنا كدارع ولابن اما قوله وقولوا انظرنا ففيه وجوه **احدها** انه من نظره اي انتظره قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم فامرهم الله تعالى ان يسألوه الامهال لينقلوا عنه فلا يحتاجون الى الاستعادة فان قيل افكان النبي عليه الصلاة والسلام يعجل عليهم حتى يقولوا هذا قلنا الجواب من وجهين احدهما ان هذه اللفظة قد تقال في خلال الكلام وان لم يكن هناك عجلة تحوج الى ذلك كقول الرجل في خلال حديثه اسمع وسمعت الثاني انهم فسروا قوله لا تحرك به لسانك لتعجل به بانه عليه الصلاة والسلام كان يعجل قول ما يلقيه اليه جبريل عليه السلام حرصا على تحصيل الوحي واخذ القرآن فقيل لا تحرك به لسانك لتعجل به فلا يبعد ان يعجل ما يحدث به اصحابه من امر الدين حرصا على تعجيل افهامهم فكانوا يسألونه في هذه الحالة ان يمهلهم فيما يخاطبهم الى ان يفهموا كل ذلك الكلام **وثانيها** انظرنا معناه انظر الينا الا انه حذف حرف الى كما في قوله واختار موسى قومه والمعنى من قومه والمقصود منه ان المعلم اذا نظر الى المتعلم كان ايراده الكلام على نعت الافهام والتعريف اظهر واقوى **وثالثها** قرأ ابي بن كعب انظرنا من النظرة اي امهلنا اما قوله واسمعوا فحصول السماع عند سلامة الحاسة امر ضروري خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الامر به فاذن المراد منه احد امور ثلاثة **احدها** فرغوا اسماعكم لما يقوله النبي عليه الصلاة والسلام حتى لا تحتاجوا الى الاستعادة **وثانيها** اسمعوا اسماع قبول وطاعة ولا يكن سماعكم سماع اليهود حيث قالوا سمعنا وعصينا **وثالثها** اسمعوا ما امرتم به حتى لا ترجعوا الى ما نهيتم عنه تأكيدا عليهم ثم انه تعالى بين ما للكافرين من العذاب الاليم اذا لم يسلكوا مع الرسول هذه الطريقة من الاعظام والتبجيل لما يقول والتفكر فيما يقول ومعنى العذاب الاليم قد تقدم والله تعالى اعلم **قوله تعالى** ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ان ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم اعلم انه تعالى بين حال اليهود والكفار في العداوة والمعاندة وحذر المؤمنين منهم فوصفهم بما يوجب الحذر منهم فقال ما يود الذين كفروا اي نفى عن قلوبهم الود والمحبة لكل ما يظهر به فضل المؤمنين وها هنا

مسألتان **المسألة الاولى** من الاولى للبيان لان الذين كفروا جنس تحته نوعان اهل الكتاب والمشركين والدليل عليه قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين والثانية مزيدة لاستغراق الخير والثالثة لابتداء الغاية **المسألة الثانية** الخير الوحي وكذلك الرحمة يدل عليه قوله اهم يقسمون رحمة ربك والمعنى انهم يرون انفسهم احق بان يوحى اليهم فيحسدونهم وما يحبون ان ينزل عليكم شيء من الوحي ثم بين سبحانه ان ذلك الحسد لا يؤثر في زوال ذلك فانه سبحانه يختص برحمته واحسانه من يشاء **قوله تعالى** ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير اعلم ان هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود في الاسلام فقالوا الا ترون الى محمد يأمر اصحابه ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولا وغدا يرجع عنه فنزلت هذه الآية والكلام في الآية مرتب على مسائل **المسألة الاولى** النسخ في اصل اللغة بمعنى ابطال الشيء قال القفال انه للنقل والتحويل لنا انه يقال نسخت الريح الآثار اذا اعدمتها ونسخت الشمس الظل اذا اعدمته لانه قد لا يحصل الظل في مكان آخر حتى يظن انه انتقل اليه وقال تعالى الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان اي يزيله ويبطله والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الابطال وجب ان لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك فان قيل وصفهم الريح بانها ناسخة للآثار والشمس بانها ناسخة للظل مجاز لان المزيل للآثار والظل هو الله تعالى واذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول بل النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب الى كتاب آخر كأنه ينقله اليه او ينقل حكايته ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث انما هو التحول من واحد الى آخر بدلا عن الاول وقال تعالى هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون فوجب ان يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم ان لا يكون حقيقة في الابطال دفعا للاشتراك والجواب عن الاول من وجهين احدهما ان يكون الله تعالى هو الناسخ من حيث فعل الشمس والريح المؤثرين في تلك الازالة ويكونان ايضا ناسخين لكونهما مختصين بذلك التأثير والثاني ان اهل اللغة انما اخطأوا في اضافة النسخ الى الشمس والريح فهب انه كذلك لكن تمسكنا باطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لا باسنادهم هذا الفعل الى الشمس والريح وعن الثاني ان النقل اخص من الابطال لانه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة وحصل عقيبها صفة اخرى فان مطلق العدم اعم من تحصيل عقيبه شيء آخر واذا دار اللفظ بين الخاص والعام كان جعله حقيقة في العام اولى **المسألة الثانية** قرأ ابن عامر ما ننسخ بضم النون وكسر السين والباقون بفتحهما اما قراءة ابن عامر ففيها وجهان احدهما ان يكون نسخ وانسخ بمعنى واحد والثاني انسخته جعلته ذا نسخ كما قال قوم للحجاج وقد صلب رجلا اقبروا فلانا اي اجعلوه ذا قبر قال تعالى ثم اماته فاقبره وقرأ ابن كثير وابو عمرو بالهمزة في مثل هذا الا انه سكنها علامة للجزم وهو من النسء وهو التأخير ومنه انما النسيء زيادة في الكفر ومنه سمي بيع الاجل نسيئة وقال اهل اللغة انسأ الله اجله ونسأ في اجله اي اخر وزاد وقال عليه الصلاة والسلام من سره النسء في الاجل والزيادة في الرزق فليصل رحمه والباقون بضم النون وكسر السين وهو من النسيان ثم الاكثرون حملوه على النسيان الذي هو ضد الذكر ومنهم من حمل النسيان على الترك قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي ترك وقال فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا اي نتركهم كما تركوا والاظهر ان حمل النسيان على الترك مجاز لان المنسي يصير متروكا فلما كان الترك من لوازم النسيان اطلقوا اسم الملزوم على اللازم وقرئ ننسها وننسها بالتشديد وننسكها على خطاب الرسول وقرأ عبد الله ما ننسك من آية او ننسخها وقرأ حذيفة ما ننسخ من آية او ننسكها **المسألة الثالثة** ما في هذه الآية جزائية مثل ما تصنع اصنع وعملها الجزم في الشرط والجزاء اذا كانا مضارعين فقوله ننسخ شرط وقوله نأت جزاء وكلاهما مجزومان **المسألة الرابعة** اعلم ان الناسخ في اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعي يدل على ان الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لم يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فقولنا طريق شرعي نعني به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله والفعل المنقول عنهما ويخرج عنه اجماع الامة على احد القولين لان ذلك ليس بطريق شرعي على هذا التفسير ولا يلزم ان يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لان العقل ليس طريقا شرعيا ولا يجوز ان يكون العجز ناسخا للحكم الشرعي لان العجز ليس طريقا شرعيا ولا يلزم تقييد الحكم بغاية او شرط او استثناء لان ذلك غير متراخ ولا يلزم ما اذا امرنا الله تعالى بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا **المسألة الخامسة** عندنا جائز عقلا واقع سمعا خلافا لليهود فان منهم من انكره عقلا ومنهم من جوزه عقلا لكنه منع منه سمعا ويروى عن بعض المسلمين انكار النسخ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ

ووقوعه بان الدلايل دلت على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع
بالنسخ وايضا قلنا على اليهود الزمان الاول الحي في التوراة ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك اني
جعلت كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم انه تعالى حرم على موسى
وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوان الثاني كان ادم عليه السلام يزوج الاخت من الاخ وقد حرمه بعد ذلك على موسى عليه السلام
قال منكروا النسخ لا نسلم ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا تصح الا مع القول بالنسخ لان من الجائز ان يقال موسى وعيسى عليهما السلم
امرا الناس بشرعهما الى زمان ظهور شرع محمد صلى الله عليه وسلم زال التكليف بشرعهما وحصل التكليف بشرع محمد صلى الله عليه
وسلم لكنه ذلك لا يكون نسخا بل جاريا مجرى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل والمسلمون الذين انكروا وقوع النسخ اصلا بنوا
مذهبهم على هذا الشرع وقالوا قد ثبت في القران ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا في التوراة والانجيل بمبعث محمد صلى الله
عليه وسلم وانه عند ظهوره يجب الرجوع الى شرعه واذا كان الامر كذلك فمع قيام هذا الاحتمالات امتنع الجزم بوقوع النسخ
وهذا هو الاعتراض على الاكرامين المذكورين واحتج منكروا النسخ بان قالوا ان الله تعالى لما بين شرع عيسى عليه السلام
فاللفظ الدال على تلك الشريعة اما ان يقال انه دال على دوامها او على لا دوامها وما كان فيها دلالة لا على الدوام ولا
على اللادوام فان بين فيها ثبوتها على الدوام ثم بين انها ما دامت كان الخبر الاول كذبا وانه غير جائز على الشرع وايضا
ولو جوزنا ذلك لم يكن لنا طريق الى العلم بان شرعنا لا يصير منسوخا لان اقصى ما في الباب ان يقول الشرع هذه
الشريعة دائمة ولا تصير منسوخة قط البتة ولكنا اذا راينا مثل هذا الكلام حاصلا في شرع موسى وعيسى عليهما
السلام مع انهما لم يدوما زال الوثوق عنه في كل الصور وان قيل لم لا يجوز ان يقال ذكر اللفظ الدال على الدوام وقرن به
ما يدل على انه سبحانه سينسخ ذلك وما به الا انه نصه على ذلك الا انه لم ينقل الينا في الجملة قلنا هذا ضعيف لوجوه
احدها ان التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص انه لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين وانه سفه وعبث
وثانيها ان على هذا التقدير قد بين الله تعالى ان شرعهما سيصير منسوخا فاذا نقل شرعه وجب ان ينقل هذه الكيفية ايضا لانه
لو جاز ان ينقل اصل الشرع بدون هذه الكيفية لجاز مثله في شرعنا ايضا وحينئذ لا يكون لنا طريق الى القطع بان شرعنا
غير منسوخ وايضا فان ذلك من الوقائع العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقله وما كان كذلك وجب اشتهاره وبلوغه الى
حد التواتر والا فلعل القران قد عورض ولم ينقل معارضته ولعل محمدا صلى الله عليه وسلم غير هذا الشرع عن هذا الموضع
ولم ينقل واذا ثبت وجوب ان ينقل هذه الكيفية على سبيل التواتر فنقول لو ان الله تعالى نص في زمان موسى وعيسى عليهما
السلام على ان شرعهما سيصيران منسوخين لكان ذلك مشهورا لاهل التواتر ومعلوما لهم بالضرورة ولو كان كذلك
لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه فحيث راينا اليهود والنصارى مطبقين على انكار ذلك علمنا انه لم يوجد التنصيص على
ان شرعهما سيصيران منسوخين واما القسم الثاني وهو ان الله تعالى نص على شرع موسى عليه السلام وقرن به ما يدل
على انه منقطع غير دائم فهذا باطل لما بينا انه لو كان كذلك لوجب ان يكون ذلك معلوما بالضرورة لاهل التواتر وايضا
فبتقدير صحته لكن لا يكون ذلك نسخا بل يكون انتهاء الغاية اما القسم الثالث وهو انه تعالى نص على شرع موسى عليه السلم
ولم يبين كونه دائما وكونه غير دائم فنقول قد ثبت في اصول الفقه ان مجرد الامر لا يفيد التكرار وانما يفيد المرة
الواحدة فاذا اتى المكلف بالمرة الواحدة فقد خرج عن عهدة الامر فورود امر اخر بعد ذلك لا يكون للامر الاول
فثبت بهذا التقسيم ان القول بالنسخ محال واعلم انا بعد ان قررنا هذه الجملة في كتاب المحصول من الاصول تمسكا في وقوع
النسخ بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والاستدلال به ايضا ضعيف لان ما هاهنا تفيد
الشرط والجزاء وكما ان قولك من جاءك فاكرمه لا يدل على حصول المجي بل على انه متى جاء وجب الاكرام فكذا هذه الاية
لا تدل على حصول النسخ بل على انه متى حصل النسخ وجب ان ياتي بما هو خير منه فالاقوى ان نعول في الاثبات بقوله تعالى
واذا بدلنا اية مكان اية وبقوله يمحوا الله ما يشا ويثبت وعنده ام الكتاب **المسالة السادسة**
اتفقوا على وقوع النسخ في القران بوجوه **احدها** هذه الاية وهي قوله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها
او مثلها اجاب ابو مسلم رضي الله تعالى عنه من وجوه **الاول** ان المراد بالايات المنسوخة
الشرايع التي في الكتب القديمة من التوراة والانجيل كالسبت والصلاة الى المشرق والمغرب مما وضعه الله تعالى
عنا وتعبدنا بغيره فان اليهود والنصارى كانوا يقولون لا تومنوا الا لمن تبع دينكم فابطل الله تعالى عليهم ذلك
بهذه الاية **الوجه الثاني** المراد من النسخ نقله من اللوح المحفوظ وتحويله عنه الى ساير الكتب وهو كما

يقال

يقال نسخت الكتاب **الوجه الثالث** انا بينا ان هذه الاية لا تدل على وقوع النسخ لو قع الخبر ومن الناس من
اجاب عن الاعتراض الاول بان الاية اذا اطلقت فالمراد بها ايات القران لانه هو المعهود عندنا وعن الثاني بان نقل القران من اللوح
المحفوظ لا يختص ببعض القران وهذا النسخ مختص ببعضه ولقائل ان يقول على الاول لا نسلم ان لفظ الاية مخصصة بالقران
بل هو عام في جميع الدلايل وعلى الثاني لا نسلم ان النسخ المذكور في الاية مختص ببعض القران بل التقدير والله تعالى اعلم
ما ننسخ من اللوح فانا ناتي بعده بما هو خير منه **الحجة الثانية** للقائلين بوقوع النسخ في القران
ان الله تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا وذلك في قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية
لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك باربعة اشهر وعشرا كما قال والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا قال ابو مسلم الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لانها لو كانت حاملا ومدة حملها حول
كامل لكانت عدتها حولا كاملا واذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصا لا ناسخا والجواب ان عدة الحامل تنقضي
بوضع الحمل سوا حصل وضع الحمل بسنة او اقل او اكثر فجعل السنة مدة للعدة يكون زايلا بالكلية **الحجة الثالثة**
امر الله تعالى بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي
نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك قال ابو مسلم انما زال ذلك لزوال سببه لان سبب التعبد بها ان يمتاز المنافقون
من حيث لا يتصدقون على المومنين فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد والجواب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا
وهو باطل لانه روي انه لم يتصدق غير علي رضي الله تعالى عنه ويدل عليه ايضا قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم
الحجة الرابعة انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا
مايتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم ماية صابرة يغلبوا مايتين
الحجة الخامسة قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم انه تعالى ازالهم
عنها بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام قال ابو مسلم حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه اليها
عند الاشكال او مع العلم اذا كان هناك عذر والجواب ان على ما ذكرته لا فرق بين بيت المقدس وساير الجهات
فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن ساير الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخا **الحجة السادسة**
قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل يشتمل على رفع واثبات والمرفوع
اما التلاوة واما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ وانما اطنبنا في هذه الدلايل لان كل واحد منها يدل على وقوع النسخ في الجملة
واحتج ابو مسلم بان الله تعالى وصف كتابه بانه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل
والجواب ان المراد ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا ياتيه من بعده ايضا ما يبطله **المسالة
السابعة** المنسوخ اما ان يكون هو الحكم فقط او التلاوة فقط او هما معا اما الذي يكون المنسوخ هو الحكم
دون التلاوة فكهذه الايات التي عددناها واما الذي يكون المنسوخ هو التلاوة فقط فكما يروى عن عمر انه قال
كنا نقرا اية الرجم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وروي لو كان لابن ادم
واديان من مال لابتغى اليهما ثالثا ولا يملا جوف ابن ادم الا التراب ويتوب الله على من تاب واما الذي يكون منسوخ
الحكم والتلاوة فهو ما روت عايشة رضي الله تعالى عنها ان القران قد نزل في الرضاع بعشر معلومات ثم نسخ بخمس
معلومات فالعشر مرفوع التلاوة والحكم جميعا والخمس مرفوع التلاوة باقي الحكم ويروى ايضا ان سورة الاحزاب
كانت بمنزلة السبع الطوال او ازيد ثم وقع النقصان فيه **المسالة الثامنة** اختلف المفسرون
في قوله ما ننسخ من اية او ننسها فمنهم من فسر النسخ بالازالة ومنهم من فسره بالنسخ بمعنى نسخت الكتاب وهو قول عطا
وسعيد بن المسيب ومن قال بالقول الاول ذكروا وجوها احدها ما ننسخ من اية او ننسها اي من القران ما قرئ بينكم ثم
ننسيه وهو قول الحسن والاصم واكثر المتكلمين حملوا ننسخ على نسخ الحكم دون التلاوة وننسها على نسخ الحكم والتلاوة معا
فان قيل وقوع هذا النسيان ممنوع عقلا وشرعا اما العقل فلان القران لا بد من ايصاله الى اهل التواتر والنسيان
على اهل التواتر باجمعهم ممتنع واما النقل فلقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والجواب عن الاول
من وجهين الاول ان النسيان يصح بان يامر الله تعالى بطرحه من القران واخراجه من جملة ما يتلى ويوتى به في الصلاة
او يحتج به فاذا زال حكم التعبد به ومر الزمان نسي او ان ذكر فعلى طريق ما يذكر خبر الواحد فيصير بهذا الوجه منسيا عن الصدور
والجواب الثاني ان ذلك يكون معجزة للرسول عليه الصلاة والسلام ويروى فيه خبر انهم كانوا يقرؤون السورة فيصبحون

وقد نسيتموها والجواب عن الثالث أنه معارض بقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله وبقوله واذكر ربك إذا نسيت القول الثاني ما ننسخ من آية أي نبدلها إما أن نبدل حكمها فقط أو تلاوتها فقط أو نبدلهما معاً وأما قوله أو ننسها فالمراد نتركها كما كانت ولا نبدلها وقد بينا أن النسيان بمعنى الترك قد جاء فيصير حاصل الآية أن الذي نبدله والذي لا نبدله فإنا نأتي بخير منه أو مثله القول الثالث ما ننسخ من آية أي نرفعها بعد إنزالها أو ننسأها على قراءة الهمز أي نؤخر إنزالها من اللوح المحفوظ أو يكون المراد نؤخر نسخها فلا ننسخها في الحال فإنا ننزل بدلها يقوم مقامها في المصلحة القول الرابع ما ننسخ من آية وهي التي صارت منسوخة في الحكم ولكنها غير منسوخة في التلاوة فأما من قال بالقول الثاني ما ننسخ من آية أو ننسخها من اللوح المحفوظ أو ننسأها نؤخرها وأما على قراءة ننسها فالمعنى نتركها يعني نترك نسخها فلا ننسخها وأما قوله من آية فكل المفسرين حملوه على الآية من القرآن غير أبي مسلم فإنه حمل ذلك على التوراة والإنجيل وقد تقدم القول فيه أما قوله نأت بخير منها أو مثلها ففيه قولان أحدهما أنه الأخف والثاني أنه الأصلح والثاني أولى لأنه تعالى يصرف المكلف على مصالحه لا على ما هو أخف على طباعه فإن قيل لو كان الثاني أصلح من الأول فلقد كان الأول ناقص الصلاح فكيف أمر الله تعالى به قلنا الأول كان أصلح من الثاني بالنسبة إلى الوقت الأول والثاني بالعكس منه فزال السؤال واعلم أن الناس استنبطوا من هذه الآية أكثر مسائل النسخ

المسألة الأولى قال قوم لا يجوز نسخ الحكم إلا إلى بدل واحتجوا بأن هذه الآية تدل على أنه تعالى إذا نسخ لا بد وأن يأتي بعده بما هو خير منه أو بما يكون مثله وذلك صريح في وجوب البدل والجواب لم لا يجوز أن يقال المراد أن نفي ذلك الحكم وإسقاط التعبد به خير من ثبوته في ذلك الوقت ثم الذي يدل على وقوع النسخ لا إلى بدل أنه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول عليه الصلاة والسلام لا إلى بدل

المسألة الثانية قال قوم لا يجوز نسخ الشيء إلى ما هو أثقل منه واحتجوا بأن قوله نأت بخير منها أو مثلها ينافي كونه أثقل لأن الأثقل لا يكون خيراً منه ولا مثله والجواب لم لا يجوز أن يكون المراد بالخير ما يكون أكثر ثواباً في الآخرة ثم إن الذي يدل على وقوعه أن الله سبحانه نسخ في حق الزناة الحبس في البيوت إلى الجلد والرجم ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكانت الصلاة ركعتين فنسخت بأربع في الحضر إذا عرفت هذا فنقول أما نسخ الشيء إلى الأثقل فقد وقع في الصور المذكورة وأما نسخه إلى الأخف فكنسخ العدة من حول إلى أربعة أشهر وعشر وكنسخ صلاة الليل إلى التخيير فيها وأما نسخ الشيء إلى المثل فكالتحويل من بيت المقدس إلى الكعبة

المسألة الثالثة قال الشافعي رضي الله تعالى عنه الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة واستدل عليه بهذه الآية من وجوه **أحدها** أنه تعالى أخبر أن ما ينسخ من الآي يأت بخير منها وذلك يفيد أنه يأتي بما هو من جنسه كما إذا قال الإنسان ما آخذ منك من ثوب آتيك بخير منه يفيد أنه يأتيك بثوب من جنسه خير منه وإذا ثبت أنه لا بد وأن يكون من جنسه فجنس القرآن قرآن **وثانيها** أن قوله نأت بخير منها يفيد أنه هو المنفرد بالإتيان بذلك الخير وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله تعالى دون السنة التي يأتي بها الرسول صلى الله عليه وسلم **وثالثها** أن قوله نأت بخير منها يفيد أن المأتي به خير من الآية والسنة لا تكون خيراً من القرآن **ورابعها** أنه قال ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير دل على أن الآتي بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى والجواب عن الوجوه الأربعة بأسرها أن قوله نأت بخير منها ليس فيه أن ذلك الخير يجب أن يكون ناسخاً بل لا يمتنع أن يكون ذلك الخير شيئاً مغايراً للناسخ يحصل بعد حصول النسخ والذي يدل على تحقق هذا الاحتمال أن هذه الآية صريحة في أن الإتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الأولى فلو كان نسخ تلك الآية مرتباً على الإتيان بهذا الخير لزم الدور وهو باطل ثم احتج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنة بأن آية الوصية للأقربين منسوخة بقوله لا وصية لوارث وبأن آية الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم قال الشافعي رضي الله تعالى عنه أما الأول فضعيف لأن كون الميراث حقاً للوارث يمنع من صرفه إلى الوصية فثبت أن آية الميراث مانعة من الوصية وأما الثاني فضعيف أيضاً لأن عمر رضي الله تعالى عنه روى أن قوله الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما كان قرآناً فلعل النسخ إنما وقع به وتمام الكلام فيه مذكور في أصول الفقه والله تعالى أعلم أما قوله ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير فتنبيه للنبي عليه الصلاة والسلام وغيره على قدرته على تصريف المكلف تحت مشيئته وحكمه وحكمته لأنه لا دافع لما أراد ولا مانع لما اختار

المسألة التاسعة استدل المعتزلة بهذه الآية على أن القرآن مخلوق من وجوه **أحدها** أن كلام الله تعالى لو كان قديماً لكان الناسخ والمنسوخ

قديمين لكن ذلك محال لأن الناسخ يجب أن يكون متأخراً عن المنسوخ والمتأخر عن الشيء يستحيل أن يكون قديماً وأما المنسوخ فلأنه يجب أن يزول ويرفع وما ثبت زواله استحال قدمه بالاتفاق **وثانيها** أن الآية دلت على أن بعض القرآن خير من بعض وما كان كذلك لا يكون قديماً **وثالثها** أن قوله ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير يدل على أن المراد أنه تعالى هو القادر على نسخ بعضها والإتيان بشيء آخر بدلاً عن الأول وما كان داخلاً تحت القدرة فكان فعلاً كان محدثاً أجاب الأصحاب عنه بأن كونه ناسخاً ومنسوخاً إنما هو من عوارض الألفاظ والعبارات ولا نزاع في حدوثها فلم قلتم إن المعنى الحقيقي الذي هو مدلول العبارات والاصطلاحات محدث قالت المعتزلة ذلك المعنى الذي هو مدلول العبارات واللغات لا شك أن تعلقه الأول قد زال وحدث له تعلق آخر فالتعلق الأول محدث لأنه زال والقديم لا يزول والتعلق الثاني حادث لأنه حصل بعد ما لم يكن والكلام الحقيقي لا ينفك عن هذه التعلقات وما لا ينفك عن المحدث محدث فالكلام الذي يقولون به يلزم أن يكون محدثاً أجاب الأصحاب بأن قدرة الله تعالى كانت في الأزل متعلقة بإيجاد العالم فعند دخول العالم في الوجود هل بقي ذلك التعلق أو لم يبق فإن بقي يلزم أن يكون القادر قادراً على إيجاد الموجود وهو محال فإن لم يبق فقد زال ذلك التعلق فيلزمكم حدوث قدرة الله تعالى على الوجه الذي ذكرتموه وكذلك علم الله تعالى كان متعلقاً بأن العالم سيوجد فعند دخول العالم في الوجود إن بقي التعلق الأول كان جهلاً وإن لم يبق فيلزمكم كون التعلق الأول حادثاً لأنه لو كان قديماً لما زال وكون التعلق الذي حصل فيه بعد ذلك حادثاً فإذن عالمية الله تعالى لا تنفك عن التعلقات الحادثة وما لا ينفك عن المحدث محدث فعالمية الله تعالى محدثة فكل ما جعلتموه جواباً عن العالمية والقادرية فهو جوابنا عن الكلام

المسألة العاشرة احتجوا بقوله تعالى أن الله على كل شيء قدير على أن المعدوم شيء وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده والقدير فعيل بمعنى الفاعل وهو بناء المبالغة والله تعالى أعلم بالصواب

قوله تعالى ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير

اعلم أنه سبحانه لما حكم بجواز النسخ عقبه ببيان أن ملك السموات والأرض له لا لغيره وهذا هو التنبيه على أنه سبحانه وتعالى إنما حسن التكليف منه لمحض كونه مالكاً للخلق مستولياً عليهم لا لثواب يحصل أو لعقاب يندفع قال القفال ويحتمل أن يكون هذا إشارة إلى أمر القبلة فإنه تعالى أخبرهم بأنه مالك السموات والأرض وأن الأمكنة والجهات كلها له وأنه ليس بعض الجهات أكثر حرمة من البعض إلا من حيث يجعلها هو تعالى له وإذا كان كذلك وكان الأمر باستقبال القبلة إنما هو محض التخصيص بالتشريف فلا مانع يمنع من تغييره من جهة إلى جهة وأما الولي والنصير فكلاهما فعيل بمعنى فاعل على وجه المبالغة ومن الناس من استدل بهذه الآية على أن الملك غير القدرة فقال إنه تعالى أولاً قال ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير ثم قال ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكريراً من غير فائدة والكلام في حقيقة الملك وقد تقدم في قوله تعالى مالك يوم الدين

قوله تعالى أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل

اعلم أن هذا فيه مسائل **المسألة الأولى** اعلم أن أم على ضربين متصلة ومنقطعة فالمتصلة عديلة الألف وهي معرفة لما جمعته أي كما أن أي معرفة لما جمعته أحد تقول اضرب أيهما شئت زيداً أم عمراً وإذا قلت اضرب أحدهم قلت زيداً أو عمراً والمنقطعة لا تكون إلا بعد كلام لأنها بمعنى بل والألف كقول العرب إنها لإبل أم شاء كأنه قال بل أهي شاء ومنه قوله تعالى أم يقولون افتراه بمعنى أي بل يقولون افتراه

قال الأخطل

كذبتك عينك أم رأيت بواسط ... غلس الظلام من الرباب خيالا

المسألة الثانية اختلفوا في المخاطب به على وجوه **أحدها** أنهم المسلمون وهو قول الأصم والجبائي وأبي مسلم واستدلوا عليه بوجوه **الأول** أن في آخر الآية ومن يتبدل الكفر بالإيمان وهذا الكلام لا يصح إلا في حق المؤمنين **الثاني** أن قوله أم تريدون يقتضي معطوفاً عليه وهو قوله لا تقولوا راعنا فكأنه قال وقولوا انظرنا واسمعوا فهل تعقلون هذا كما أمرتم أم تريدون أن تسألوا رسولكم **الثالث** أن المسلمين كانوا يسألون محمداً صلى الله عليه وسلم عن أمور لا خير لهم في البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى عليه السلام ما لم يكن لهم خير في البحث عنه **الرابع** سأل قوم من المسلمين أن يجعل لهم ذات أنواط كما كان للمشركين ذات أنواط وهي شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها المأكول والمشروب كما سألوا موسى أن يجعل لهم إلهاً كما لهم آلهة القول الثاني

انه خطاب لاهل مكة وهو قول ابن عباس ومجاهد قال ان عبد الله بن امية المخزومي جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم
في رهط من قريش فقال يا محمد والله ما نؤمن بك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا او يكون لك جنة من نخيل وعنب او يكون
لك بيت من زخرف او ترقى في السماء بان تصعد ولن نؤمن لرقيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتابا من الله الى عبد الله
ابن امية ان محمدا رسول الله فاتبعوه وقال له بقية الرهط فان لم تستطع ذلك فائتنا بكتاب من عند الله جملة واحدة
فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى الى قومه بالالواح من عند الله فيها كل ذلك فنؤمن بك عند ذلك
فانزل الله تعالى ام تريدون ان تسألوا رسولكم محمدا ان يأتيكم بالآيات من عند الله كما سأل السبعون فقالوا ارنا الله جهرة
وعن مجاهد ان قريشا سألت محمدا عليه الصلاة والسلام ان يجعل لهم الصفا ذهبا قال نعم هو لكم كالمائدة لبني
اسرائيل فأبوا ورجعوا **القول الثالث** المراد اليهود وهذا القول اصح لان هذه السورة من قوله يا بني اسرائيل
اذكروا نعمتي حكاية عنهم ومحاجة معهم ولان الآية مدنية ولانه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم ولان المؤمن بالرسول
لا يكاد يسأله اما اذا سأل كان متبدلا الكفر بالايمان **المسألة الثالثة** ليس في ظاهر قوله ام تريدون
ان تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل انهم اتوا بالسؤال فضلا عن كيفية السؤال بل المرجع فيه الى الروايات التي ذكرناها في
انهم سألوا **المسألة الرابعة** اعلم ان السؤال الذي ذكروه ان كان ذلك طلبا للمعجزات فمن اين انه كفر
ومعلوم ان طلب الدليل على الشيء لا يكون كفرا ولو كان ذلك طلبا لوجه الحكمة المفصلة في نسخ الاحكام فهذا ايضا لا يكون
كفرا فلعل الاول حمل الآية على انهم طلبوا فيه ان يجعل لهم الها كما لهم آلهة او انهم طلبوا المعجزات فانهم كانوا طلبوها
على سبيل التعنت واللجاج فلهذا كفروا بسبب السؤال والله تعالى اعلم **المسألة الخامسة** ذكروا في اتصال
هذه بما قبلها وجوها احدها انه تعالى لما حكم بجواز النسخ في الشرائع فلعلهم كانوا يطالبونه بتفاصيل تلك الحكم
فمنعهم الله تعالى عنها وبين انهم ليس لهم ان يشتغلوا بهذه الاسئلة كما انه ما كان لقوم موسى ان يذكروا اسئلتهم الفاسدة
وثانيها لما تقدم الاوامر والنواهي قال لهم ان لم تقبلوا ما امرتكم به وتمردتم عن الطاعة كنتم كمن سأل موسى ما ليس له ان
يسأله عن ابي مسلم وثالثها لما امر ونهى قال ان لا تفعلون كما فعل من قبلكم من قوم موسى والله تعالى اعلم **المسألة
السادسة** سواء السبيل وسطه قال تعالى فاطلع فرآه في سواء الجحيم اي وسط الجحيم والغرض التشبيه دون نفس
الحقيقة ووجه التشبيه في ذلك ان من سلك طريق الايمان فهو جار على الاستقامة المؤدية الى الفوز والظفر بطلبه
من الثواب والنعيم فالمبدل لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة فقيل فيه انه ضل عن سواء السبيل والله تعالى اعلم
قوله تعالى ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند
انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بامره ان الله على كل شيء قدير واقيموا الصلوة وآتوا
الزكوة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ان الله بما تعملون بصير **اعلم ان هذا هو النوع الثالث**
من كيد اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة احد الم تروا ما اصابكم ولو كنتم على الحق ما هزمتم فارجعوا
الى ديننا فهو خير لكم وافضل ونحن اهدى منكم سبيلا فقال عمار كيف نقض العهد فيكم قالوا شديد قال فاني عاهدت ان لا اكفر
بمحمد ما عشت فقالت اليهود اما هذا فقد صبا وقال حذيفة واما انا فقد رضيت بالله ربا وبالاسلام دينا وبالقرآن
اماما وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين اخوانا ثم اتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم واخبراه فقال اصبتما خيرا وافلحتما فنزلت
هذه الآية واعلم انا لا نتكلم في الحسد ثم نرجع الى التفسير **المسألة الاولى** في ذم الحسد ويدل عليه اخبار **الخبر الاول**
قوله عليه الصلاة والسلام الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب **الثاني** قال انس كنا يوما جالسين عند النبي
صلى الله عليه وسلم فقال يطلع عليكم الآن من هذا الفج رجل من اهل الجنة فاطلع رجل من الانصار ينطف لحيته من وضوئه وقد علق
نعليه في شماله فسلم فلما كان الغد قال عليه الصلاة والسلام مثل ذلك فطلع ذلك الرجل وقال في اليوم الثالث مثل ذلك
فطلع ذلك الرجل فلما قام النبي صلى الله عليه وسلم تبعه عبد الله بن عمرو بن العاص فقال اني لاحيت ابي فاقسمت ان
لا ادخل عليه ثلاثا فان رأيت ان تؤويني اليك حتى تمضي الثلاث فعلت قال نعم فبات عنده ثلاث ليال فلم يره يقوم من الليل شيئا غير انه
اذا انقلب على فراشه ذكر الله تعالى ولا يقوم حتى يقوم لصلاة الفجر غير اني لم اسمعه يقول الا خيرا فلما مرت الثلاث
وكدت ان احتقر عمله قلت يا عبد الله لم يكن بيني وبين والدي غضب ولا هجرة ولكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول كذا وكذا فاردت ان اعرف عملك فما رأيتك تعمل عملا كثيرا فما الذي بلغ بك ذلك فقال ما هو الا ما رأيت فلما
وليت دعاني فقال ما هو الا ما رأيت غير اني لا اجد على احد من المسلمين في نفسي غشا ولا حسدا على خير اعطاه الله تعالى اياه

فقال

فقال عبد الله هي التي بلغت بك وهي التي لا نطيق **الثالث** قال عليه الصلاة والسلام دب اليكم داء الامم قبلكم الحسد
والبغضاء والبغضة هي الحالقة لا اقول حالقة الشعر ولكن حالقة الدين **الرابع** وقال انه سيصيب امتي داء الامم قالوا وما داء
الامم قال الاشر والبطر والتكاثر والتنافس في الدنيا والتباعد والتحاسد حتى يكون البغي ثم الهرج **الخامس** ان موسى
عليه السلام لما ذهب الى ربه رأى في ظل العرش رجلا يغبطه بمكانه وقال ان هذا لكريم على ربه فسأل ربه ان يخبره باسمه
فلم يخبره باسمه وقال احدثك من عمله ثلاثا كان لا يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله **السادس** قال عليه الصلاة
والسلام ان لنعم الله اعداء فقيل وما اولئك قال الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله **السابع** قال
عليه الصلاة والسلام ستة يدخلون النار قبل الحساب الامراء بالجور والعرب بالعصبية والدهاقين بالتكبر والتجار
بالخيانة واهل الرستاق بالجهالة والعلماء بالحسد اما الآثار **فالاول** حكي ان عون بن عبد الله
دخل على الفضل بن المهلب وكان يومئذ على واسط فقال اني اريد ان اعظك بشيء اياك والكبر فانه اول ذنب عصي الله
عز وجل به ابليس ثم قرأ واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر واياك والحرص فانه اخرج آدم من الجنة
اسكنه الله من جنة عرضها السموات والارض فاكل منها فاخرجه الله ثم قرأ اهبطا منها واياك والحسد فانه قتل ابن آدم اخاه
حين حسده ثم قرأ واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق **الثاني** قال ابن الزبير ما حسدت احدا على شيء من امر الدنيا لانه ان كان
من اهل الجنة فكيف احسده على الدنيا وهي حقيرة في الجنة وان كان من اهل النار فكيف احسده على امر الدنيا وهو يصير
الى النار **الثالث** قال رجل للحسن هل يحسد المؤمن قال ما انساك بني يعقوب الا انه لا يضرك ما لم تعد به يدا ولسانا **الرابع**
قال معاوية كل الناس اقدر على رضاه الا الحاسد فانه لا يرضيه الا زوال النعمة **الخامس** قيل الحاسد لا ينال
من المجالس الا مذمة وذلا ولا ينال من الملائكة الا لعنة وبغضا ولا ينال من الخلق الا جزعا وغما ولا ينال عند النزع
الا شدة وهولا ولا ينال عند الموقف الا فضيحة ونكالا **المسألة الثانية** في حقيقة الحسد اذا انعم
الله تعالى على اخيك بنعمة فان اردت زوالها فهذا هو الحسد وان اردت لنفسك مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسة
اما الاول فحرام بكل حال الا نعمة اصابها فاجر او كافر يستعين بها على الشر والفساد فلا يضرك محبتك زوالها
فانك لا تحب زوالها من حيث انها نعمة بل من حيث انها يتوسل بها الى الفساد والشر والذي يدل على ان الحسد ما ذكرناه
آيات **احداها** هذه الآية وهي قوله لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم واخبر ان حسدهم زوال
نعمة الايمان حسد **وثانيها** قوله تعالى ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء **وثالثها** قوله تعالى ان تمسسكم
حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وهذا الفرح شماتة والحسد والشماتة متلازمان **ورابعها** ذكر
الله تعالى حسد اخوة يوسف وعبر عما في قلوبهم بقوله قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا
لفي ضلال مبين اقتلوا يوسف او اطرحوه ارضا يخل لكم وجه ابيكم فبين تعالى ان حسدهم له عبارة عن كراهتهم حصول تلك
النعمة له **وخامسها** قوله تعالى ولا يجدون في صدورهم حاجة مما اوتوا اي لا تضيق به صدورهم ولا يغتمون
فاثنى الله تعالى عليهم بعدم الحسد **وسادسها** قال تعالى في معرض الانكار ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله
وسابعها قال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين الى قوله الا الذين اوتوه من بعد
ما جاءتهم البينات بغيا بينهم قيل في التفسير حسدا **وثامنها** قوله تعالى وما تفرقوا الا من بعد ما جاءهم العلم
بغيا بينهم فانزل العلم ليؤلف بينهم على طاعته فتحاسدوا واختلفوا اذ اراد كل واحد ان ينفرد بالرياسة وقبول
القول **وتاسعها** قال ابن عباس كانت اليهود قبل مبعث النبي عليه الصلاة والسلام اذا قاتلوا قوما قالوا نسألك
بالنبي عليه الصلاة والسلام الذي وعدتنا ان ترسله وبالكتاب الذي تنزل الا تنصرنا وكانوا ينصرون فلما جاء
النبي عليه الصلاة والسلام من ولد اسمعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه فقال تعالى وكانوا يستفتحون على الذين
كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به الى قوله ان يكفروا بما انزل الله بغيا اي حسدا وقالت صفية بنت حيي للنبي عليه الصلاة
والسلام جاء ابي وعمي من عندك فقال ابي لعمي ما تقول فيه قال اقول انه النبي الذي بشر به موسى عليه السلام قال فما ترى
قال ارى معاداته ايام الحياة فهذا حكم الحسد اما المنافسة فليست بحرام وهي مشتقة من النفاسة والذي
يدل على انها ليست بحرام وجوه **اولها** قوله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون **وثانيها** قوله تعالى
سابقوا الى مغفرة من ربكم فانما المسابقة عند خوف الفوت وهذا كالعبدين يتسابقان الى خدمة مولاهما اذ يجزع كل
واحد ان يسبقه صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو بها **وثالثها** قوله عليه الصلاة والسلام لا حسد الا

ورجل آتاه الله مالا فانفقه في سبيل الله

في اثنتين رجل آتاه الله علما فهو يعمل به ويعلمه الناس وهذا الحديث يدل على أن لفظ الحسد يطلق على المنافسة ثم نقول المنافسة قد تكون واجبة ومندوبة ومباحة أما الواجبة فكما إذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالإيمان والصلاة والزكاة فههنا يجب عليه أن يكون له مثل ذلك لأنه إن لم يحب ذلك كان راضيا بالمعصية وذلك حرام وأما إن كانت تلك النعمة من الفضائل المندوبة كالإنفاق في سبيل الله وتعليم الناس كانت المنافسة فيها مندوبة وأما إن كانت تلك النعمة من المباحات وبالجملة فالمذموم أن يحب زوالها عن الغير فأما أن يحب حصولها له وزوال النقصان عنه فهذا غير مذموم لكن ههنا دقيقة وهو أن زوال النقصان عنه بالنسبة إلى الغير له طريقان أحدهما أن يحصل له فإذا حصل الياس عن أحد الطريقين فيكاد القلب ينفك عن شهوة الطريق الآخر فههنا إن وجد قلبه بحيث لو قدر على إزالة تلك الفضيلة عن ذلك الشخص لأزالها فهو صاحب الحسد المذموم وإن كان يجد قلبه بحيث تردعه التقوى عن إزالة تلك النعمة عن الغير فالمرجو من الله تعالى أن يعفو عن ذلك ولعل هذا هو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام ثلاث لا ينفك المؤمن عنهن الحسد والظن والطيرة ثم قال وله منهن مخرج إذا حسدت فلا تبغ أي إن وجدت في قلبك شيئا فلا تعمل به فهذا هو الكلام في حقيقة الحسد وكله من كلام الغزالي رحمه الله تعالى

المسألة الثالثة في مراتب الحسد قال الغزالي رحمه الله تعالى هي أربعة الأولى أن يحب زوال تلك النعمة عنه وإن كان لا يحصل له وهو غاية الخبث والثاني أن يحب زوال تلك النعمة عنه رغبة في دار حسنة أو امرأة جميلة أو ولاية نافذة نالها غيره وهو يحب أن تكون له فالمطلوب بالذات حصوله فأما زواله عن غيره فمطلوب بالعرض والثالث أن لا يشتهي عينها بل هو يشتهي لنفسه مثلها فإن عجز عن مثلها أحب زوالها كي لا يظهر التفاوت بينهما والرابعة أن يشتهي لنفسه مثلها فإن لم يحصل فلا يحب زوالها عنه وهذا الأخير هو المعفو عنه إن كان في الدنيا والمندوب إليه إن كان في الدين والثالث منها مذموم وغير مذموم والثانية أخف من الثالثة والأول مذموم محض قال تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض في الرزق فتمنيه لمثل ذلك غير مذموم وأما تمنيه ذلك فهو مذموم

المسألة الرابعة ذكر الشيخ الغزالي رحمه الله تعالى للحسد سبعة أسباب

السبب الأول العداوة والبغضاء فإن من آذاه إنسان أبغضه قلبه وغضب عليه وذلك الغضب يولد الحقد والحقد يقتضي التشفي والانتقام فإن عجز المبغض عن أن يتشفى بنفسه أحب أن يتشفى منه الزمان فمهما أصاب عدوه آفة وبلاء فرح ومهما أصابته نعمة ساءه ذلك لأنه ضد مراده فالحسد من لوازم البغض والعداوة لا يفارقهما وأقصى الإمكان في هذا الباب أن لا يظهر تلك العداوة من نفسه وأن يكره تلك الحالة من نفسه فأما أن يبغض إنسانا ثم تستوي عنده مسرته ومساءته فهذا غير ممكن وهذا النوع من الحسد هو الذي وصف الله تعالى الكفار به إذ قال وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور وإن تمسسكم حسنة تسؤهم وكذا قال ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم واعلم أن الحسد سبب البغض وربما أفضى إلى التنازع والتقاتل

السبب الثاني التعزز فإن واحدا من أمثاله إذا نال منصبا عاليا ترفع عليه وهو لا يمكنه تحمل ذلك فيريد زوال ذلك المنصب عنه وليس من غرضه أن يتكبر بل غرضه أن يدفع كبره فإنه قد يرضى بمساواته ولكنه لا يرضى بترفعه عليه

السبب الثالث أن يكون في طبعه أن يستخدم غيره فيريد زوال النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض ومن هذا الباب كان حسد أكثر الكفار للرسول عليه الصلاة والسلام إذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطأطئ له رؤوسنا فقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم وقال الله تعالى يصف قول قريش أهؤلاء من الله عليهم من بيننا كالاستحقار لهم والأنفة منهم

السبب الرابع التعجب كما أخبر الله تعالى عن الأمم الماضية إذ قالوا ما أنتم إلا بشر مثلنا وقالوا أنؤمن لبشرين مثلنا ولئن أطعتم بشرا مثلكم إنكم إذا لخاسرون وقالوا متعجبين أبعث الله بشرا رسولا وقالوا لولا أنزل علينا الملائكة وقالوا أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم

السبب الخامس الخوف من فوت المقاصد وذلك يختص بالمتزاحمين على مقصود واحد فإن كل واحد منهما يحسد صاحبه في كل نعمة تكون عونا له في الانفراد بمقصوده ومن هذا الباب تحاسد الضرات في التزاحم على مقاصد الزوجية وتحاسد الإخوة في التزاحم على نيل المنزلة في قلوب الأبوين للتوصل إلى مقاصد المال والكرامة وكذلك تحاسد الواعظين المتزاحمين على أهل بلدة واحدة إذا كان غرضهما نيل المال والقبول عندهم

السبب السادس حب الرياسة

وطلب الجاه نفسه من غير توسل به إلى مقصود وذلك كالرجل الذي يريد أن يكون عديم النظير في فن من الفنون فإنه لو سمع بنظير له في أقصى العالم ساءه ذلك وأحب موته أو زوال النعمة التي يشاركه في المنزلة من شجاعة أو علم أو زهد أو ثروة ويفرح بسبب تفرده

السبب السابع شح النفس بالخير على عباد الله تعالى فإنك تجد من لا يشتغل برياسة ولا تكبر ولا طلب مال إذا ذكر عنده حسن حال عبد من عباد الله شق عليه ذلك وإذا وصف اضطراب أمور الناس وإدبارهم وتنغص عيشهم فرح به فهو أبدا يحب الإدبار لغيره ويبخل بنعمة الله تعالى على عباده كأنهم يأخذون ذلك من ملكه وخزائنه ويقال البخيل من يبخل بمال غيره فهذا يبخل بنعمة الله على عباده الذين ليس بينهم وبينه عداوة ولا رابطة وهذا ليس له سبب ظاهر إلا خبث النفس ورذالة جبلته في الطبع لأن سائر أنواع الحسد يرجى زواله لإزالة سببه وهذا خبث في الجبلة لا عن سبب عارض فيعسر إزالته فهذه هي أسباب الحسد وقد يجتمع بعض هذه الأسباب أو أكثرها أو جميعها في شخص واحد لعظم فيه الحسد ويقوى قوة لا يقوى صاحبها معها على الإخفاء والمجاملة بل يهتك حجاب المجاملة ويظهر العداوة بالمكاشفة وأكثر المحاسدات يجتمع فيها جملة من هذه الأسباب وقلما يتجرد عنها

المسألة الخامسة في سبب كثرة الحسد وقوته وقلته وضعفه اعلم أن الحسد إنما يكثر بين قوم تكثر فيهم الأسباب التي ذكرناها إذ الشخص الواحد يجوز أن يحسد لأنه يمتنع من قبول التكبر ولأنه يتكبر ولأنه عدو ولغير ذلك من الأسباب وهذه الأسباب إنما تكثر بين قوم تجمعهم روابط يجتمعون بسببها في مجالس المخاطبات ويتواردون على الأغراض والمنازعة مظنة المنافرة والمنافرة مؤدية إلى الحسد بحيث لا مخالطة فليس هناك محاسدة ولما لم توجد الرابطة بين شخصين في بلدين لا جرم لم يكن بينهما محاسدة فلذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابد والعابد يحسد العابد دون العالم والتاجر يحسد التاجر بل الإسكاف يحسد الإسكاف ولا يحسد البزاز ويحسد الرجل أخاه وابن عمه أكثر مما يحسد الزوج وابنه لأن مقصد البزاز غير مقصد الإسكاف فلا يتزاحمون على المقاصد ثم مزاحمة البزاز المجاور له أكثر من مزاحمة البعيد عنه إلى طرف السوق وبالجملة فأصل الحسد العداوة وأصل العداوة التزاحم على غرض واحد والغرض الواحد لا يجمع متباعدين بل لا يجمع إلا متناسبين فلذلك يكثر الحسد بينهم ثم من اشتد حرصه على الجاه العريض والصيت في أطراف العالم فإنه يحسد كل من في العالم ممن يشاركه في الخصلة التي يتفاخر بها أقول والسبب الحقيقي أن الكمال محبوب لذاته وضد المحبوب مكروه ومن جملة أنواع الكمال التفرد بالكمال فلا جرم كان الشريك في الكمال مبغوضا لكونه منازعا في الفردانية التي هي من أعظم أبواب الكمال إلا أن هذا النوع من الكمال لما امتنع حصوله إلا لله سبحانه وقع الناس عنه فاختص الحسد بالأمور الدنيوية وذلك لأن الدنيا لا تفي بالمتزاحمين أما الآخرة فلا ضيق فيها أما مثال الآخرة فنعمة العلم فلا جرم من يحب معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وملائكته فلا يحسد غيره إذا عرف ذلك لأن المعرفة لا تضيق عن العارفين بل المعلوم الواحد يعرفه ألف ألف ويفرح بمعرفته ويلتذ به ولا ينقص لذة أحد بسبب غيره بل يحصل بكثرة العارفين زيادة الأنس فلذلك لا يكون بين علماء الدين محاسدة لأن مقصدهم معرفة الله تعالى وهي بحر واسع لا ضيق فيه وغرضهم المنزلة عند الله عز وجل ولا ضيق فيها نعم إذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه تحاسدوا لأن المال أعيان إذا وقعت في يد واحد خلت عنها يد الآخر ومعنى الجاه ملك القلوب ومهما امتلأ قلب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الآخر أما إذا امتلأ قلب بالفرح بمعرفة الله تعالى لم يمنع ذلك أن يمتلئ قلب غيره به وأن يفرح به فلذلك وصفهم الله تعالى بعدم الحسد فقال ونزعنا ما في صدورهم من غل إخوانا على سرر متقابلين

المسألة السادسة في الدواء المزيل للحسد وهو أمران العلم والعمل أما العلم ففيه مقامات إجمالي وتفصيلي أما الإجمالي فهو أن يعلم أن كل ما دخل في الوجود فقد كان ذلك من لوازم قضاء الله تعالى وقدره ولأن الممكن ما لم ينته إلى الواجب لم يقف ومتى كان كذلك فلا فائدة في النفرة عنه وإذا حصل الرضا بالقضاء زال الحسد وأما التفصيلي فهو أن تعلم أن الحسد ضرر عليك في الدين والدنيا أما أنه ضرر عليك في الدين فلوجهين أحدهما أنك بالحسد كرهت حكم الله تعالى ونازعته في القسمة التي قسمها لعباده وعدله الذي أقامه في خلقه بخفي حكمته وهذا جناية في حدقة التوحيد وقذى في عين الإيمان وثانيها أنك غششت رجلا من المؤمنين ففارقت أولياء الله تعالى في حبهم الخير

لعباد الله عز وجل وشاركت ابليس وسائر الكفار في محبتهم للمؤمنين البلايا وما لها العقاب العظيم المرتب
عليه في الآخرة واما كونه ضررا في الدنيا عليك فهو انك بسبب الحسد لا تزال تكون في الغم والكمد اذ اعداؤك
لا يخليهم الله تعالى من انواع النعم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتألم بكل بلية تنصرف عنهم فتبقى ابدا مغموما
مهموما فقد حصل لك ما اردت حصوله لاعدائك واراد اعداؤك حصوله لك فقد كنت تريد المحنة لعدوك
فسعيت في تحصيل المحنة لنفسك ثم ان ذلك الغم اذا استولى عليك امرض بدنك واوقعك في الوساوس
ونغص عليك لذة المطعم والمشرب واما انه لا ضرر على المحسود في دينه ودنياه فواضح لان النعمة لا تزول عنه
بحسدك بل ما قدره الله تعالى من اقبال ونعمة فلا بد وان تدوم الى اجل قدره الله سبحانه فان كل شيء عنده
بمقدار ولكل اجل كتاب ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر في الدنيا ولا عليه اثم في الآخرة
ولعلك تقول ليت النعمة كانت تزول عن المحسود بحسدي وهذا غاية الجهل فانه بلاء تشتهيه لنفسك
اولا فانك ايضا لا تخلو عن عدو يحسدك فلو زالت النعم بالحسد لم يبق لله تعالى عليك نعمة لا في الدين ولا في
الدنيا فان اشتهيت ان تزول النعم عن الخلق بحسدك ولا تزول عنك بحسد غيرك فهذا ايضا جهل
فان كل واحد من حمقى الحساد يشتهي ان يختص بهذه الخاصية ولست اولى بذلك من الغير فنعمة الله تعالى
عليك في ان لم تزل النعمة بالحسد مما يجب شكرها عليك وانت بجهلك تكرهها واما ان المحسود ينتفع به في الدين
والدنيا فواضح اما منفعته في الدين فهو انه مظلوم من جهتك لا سيما اذا اخرجت الحسد الى القول والفعل
بالغيبة والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساويه فهي هدايا تهديها الله تعالى اليه اعني انك تهدي اليه
حسناتك فانك كلما ذكرته بسوء نقل الى ديوانه حسناتك وازدادت سيئاتك فكانك اشتهيت زوال
نعمة الله تعالى عنه اليك فازال نعم الله سبحانه عليك اليه ولم يزل كل حين وان يزداد سوء امرك واما
منفعته في الدنيا فمن وجوه **الاول** ان اهم اغراض الخلق مساءة الاعداء وكونهم مغمومين معذبين
ولا عذاب اعظم مما انت فيه من الم الحسد بل العاقل لا يشتهي موت عدوه بل يريد طول حياته ولكن في عذاب
الحسد لينظر في كل حين الى نعم الله تعالى عليه فينقطع قلبه ∴ **ولذلك قيل**

∴ لا مات اعداؤك بل خلدوا ∘ حتى يروا منك الذي يكمد ∴
∴ لا زلت محسودا على نعمة ∘ فانما الكامل من يحسد ∴

الثاني ان الناس يعلمون ان المحسود لا بد وان يكون ذا نعمة فيستدلون بحسد الحاسد على كونه مخصوصا
من عند الله تعالى بانواع الفضائل والمناقب واعظم الفواضل مما لا يستطاع دفعه وهو الذي يورث الحسد فصار
الحسد من اقوى الدلائل على اتصاف المحسود بانواع الفضائل والمناقب **الثالث** ان الحاسد
يصير مذموما بين الخلق ملعونا عند الخالق وهذا من اعظم المقاصد للمحسود **الرابع** وهو سبب
الازدياد بسيرة ابليس وذلك لان الحاسد لما خلى عن الفضائل التي اختص المحسود بها فان رضي بذلك استوجب
الثواب العظيم فخاف ابليس من ان يرضى بذلك فيصير مستوجبا لذلك الثواب فلما لم يرض به بل اظهر الحسد فاته
ذلك الثواب واستوجب العقاب فيصير ذلك سببا لفرح ابليس وغضب الله تعالى **الخامس** انك عساك
تحسد رجلا من اهل العلم وتحب ان يخطي في دين الله تعالى وتكشف خطاه ليفتضح وتحب ان يخرس لسانه حتى لا يتكلم
او يمرض حتى لا يتعلم اي اثم يزيد على ذلك واي مرتبة احسن من هذه فقد ظهر من هذه الوجوه ايها الحاسد
انك بمثابة من يرمي حجرا الى عدوه ليصيب له مقتله فلا يصيبه بل يرجع الى حدقته اليمنى فيقلعها
فيزداد غضبه ثانيا فيعود فيرميه اشد من الاول فيرجع الحجر الى عينه الاخرى فيعميه فيزداد غيظه ويعود
ثالثا فيعود على راسه فيشجه وعدوه سالم في كل الاحوال والوبال راجع اليه دائما واعداؤه حوله يفرحون
به ويضحكون عليه بل حال الحاسد اقبح من هذا لان الحجر العائد لم يفت الا العين ولو بقيت لفاتت بالموت
واما حسده فانه يسوق الى غضب الله تعالى والى النار فلان تذهب عينه في الدنيا خير له من ان يبقى له عين
يدخل بها النار فانظر كيف انتقم الله تعالى من الحاسد اذا اراد زوال النعمة عن المحسود فما ازالها عنه
ثم ازال نعمة الحاسد تصديقا لقوله تعالى ولا يحيق المكر السيء الا باهله فهذه هي الادوية
العلمية فمهما تفكر الانسان فيها بذهن صاف وقلب حاضر انطفى من قلبه نار الحسد واما العمل النافع فهو ان يأتي

بالافعال

بالافعال المضادة لمقتضيات الحسد بان بغية الحسد على القدح فيه كلف لسانه المدح له وان حمله على التكبر
عليه كلف نفسه التواضع له وان حمله على قطع اسباب الخير عنه كلف نفسه السعي في ايصال الخيرات اليه فمهما
عرف المحسود ذلك طاب قلبه واحب الحاسد وذلك يقتضي آخر الامر زوال الحسد من وجهين الاول
ان المحسود اذا احب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد فحينئذ يصير الحاسد محبا للمحسود ويزول الحسد حينئذ
الثاني ان الحاسد اذا اتى بضد موجبات الحسد على سبيل التكليف يزول ذلك بالآخرة طبعا له فيزول الحسد
عنه **المسألة السابعة** اعلم ان النفرة القائمة بقلب الحاسد من المحسود امر غير داخل في
وسعه فكيف يعاقب عليه انما الذي في وسعه امران احدهما كونه راضيا بتلك النفرة والثاني اظهاره
بآثار تلك النفرة من القدح فيه والقصد الى ازالة النعمة عنه وجر اسباب المحنة اليه فهذا هو الداخل تحت
التكليف ولنرجع الى التفسير اما قوله تعالى ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا فالمراد
انهم كانوا يريدون رجوع المؤمنين عن الايمان من بعد ما تبين لهم ان الايمان صواب وحق والعالم بان غيره
على حق لا يجوز ان يريد رده عنه الا بشبهة يلقيها اليه لان المحق لا يعدل عن الحق الا لشبهة والشبه ضربان
احدهما ما يتصل بالدنيا وهو ان يقال لهم قد علمتم ما نزل بكم من اخراجكم من دياركم وضيق الامر عليكم
واستمرار المخافة بكم فاتركوا الايمان الذي ساقكم الى هذه الاشياء والثاني في باب الدين بطرح الشبه
في المعجزات او تحريف ما في التوراة اما قوله حسدا من عند انفسهم ففيه مسائل **المسألة الاولى**
بين ان حبهم لان يرجعوا عن الايمان انما كان لاجل الحسد قال الجبائي عنى بقوله كفارا حسدا من عند انفسهم انهم لم
يؤتوا في ذلك من قبله تعالى وان كفرهم هو فعلهم لا من خلق الله تعالى فيهم والجواب انه قولهم من عند
انفسهم فيه وجهان احدهما انه متعلق بود على معنى انهم احبوا ان ترتدوا عن دينكم وذلك من قبل شهوتهم لا من
قبل الدين والميل مع الحق لانهم ودوا ذلك من بعد ما تبين لهم انكم على الحق فكيف يكون تمنيهم من قبل طلب الحق
الثاني انه متعلق بحسدا اي حسدا عظيما منبعثا من اصل نفوسهم اما قوله فاعفوا واصفحوا فهذا يدل على ان اليهود
بعد ما ارادوا صرف المؤمنين عن الايمان احتالوا في ذلك بالقاء الشبه على ما بيناه ولا يجوز ان يامرهم
تعالى بالعفو والصفح على وجه الرضا بما فعلوا لان ذلك كفر فوجب حمله على احد امرين الاول ان المراد
ترك المقابلة والاعراض عن رد الجواب لان ذلك اقرب الى تسكين النائرة في الوقت وكانه تعالى امر الرسول
بالعفو والصفح عن اليهود وكذا امره بالعفو والصفح عن مشركي العرب بقوله قل للذين آمنوا يغفروا للذين
لا يرجون ايام الله وقوله واهجرهم هجرا جميلا ولذلك لم يامر بذلك على الدوام بل علقه بغاية فقال حتى ياتي
الله بامره وذكروا فيه وجوها **احدها** انه المجازاة يوم القيمة عن الحسن **وثانيها** انه قوة الرسول
وكثرة امته **وثالثها** وهو قول اكثر الصحابة والتابعين انه الامر بالقتال لان عنده يتعين احد الامرين
اما الاسلام واما الخضوع لدفع الجزية وتحمل الذل والصغار فلهذا قال العلماء ان هذه الاية منسوخة بقوله تعالى
قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وعن الباقر انه لم يؤمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال حتى نزل جبريل بقوله
اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا وقلده سيفا وكان اول قتال اصحاب عبد الله بن جحش ببطن نخلة وبعده غزوة
بدر وههنا سؤالان **السؤال الاول** كيف يكون منسوخا وهو معلق بغاية بقوله ثم اتموا
الصيام الى الليل وان لم يكن ورود الليل ناسخا فكذا ههنا الجواب ان الغاية التي يتعلق بها الامر اذا كانت
لا تعلم شرعا لم يخرج ذلك الوارد شرعا من ان يكون ناسخا ويحل محل قوله فاعفوا واصفحوا الى ان ننسخه عنكم
السؤال الثاني كيف يعفون ويصفحون والكفار كانوا اصحاب الشوكة والقوة والصفح
لا يكون الا عن قدرة الجواب ان الرجل من المسلمين كان ينال بالاذى فيقدر في تلك الحال وقبل
اجتماع الاعداء ان يدفع عدوه عن نفسه وان يستعين باصحابه فامر تعالى عند ذلك بالعفو والصفح كي لا يهيجوا
شرا وقتالا القول الثاني في تفسير قوله فاعفوا واصفحوا احسن الاستدعاء واستعمل ما يلزم فيهم
من النصح والاشفاق والتشدد فيه وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخه وانما يجوز نسخه على التفسير الاول اما قوله
ان الله على كل شيء قدير فهو تحذير لهم بالوعيد سواء حمل على الامر بالقتال او على غيره اما قوله تعالى واقيموا الصلوة
واتوا الزكوة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ان الله بما تعملون بصير اعلم انه تعالى امر بالعفو والصفح

عن اليهود عقيبه بقوله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة منبها على انه كما الزمهم حظ غيرهم وصلاحه والصفح والعفو فكذلك الزمهم حظ انفسهم وصلاحها بالقيام بالصلوة والزكوة الواجبتين ونبه بهما على ما عداهما من الواجبات ثم قال بعده وما تقدموا لانفسكم من خير فالاظهر ان المراد به التطوعات من الصلوات والزكوات وبين تعالى انهم يجدونه وليس المراد انهم يجدونه عين تلك الاعمال لانها لا تبقى ولان وجدان عين تلك الاشياء لا رغبة فيه فبقي ان المراد وجدان ثوابه وجزائه ثم قال ان الله بما تعملون بصير اي انه لا يخفى عليه القليل ولا الكثير من الاعمال وهو ترغيب من حيث يدل على انه تعالى يجازي على القليل كما يجازي على الكثير وتحذير من خلافه الذي هو الشر واما الخير فهو النفع الحسن وما يؤدي اليه فلما كان ما ياتيه المؤمن من الطاعة يؤدي به الى المنافع العظيمة وجب ان يوصف بذلك على هذا الوجه قال تعالى وافعلوا الخير

قوله تعالى

وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون

اعلم ان هذا هو النوع الرابع من تخليط اليهود والقاء الشبه في قلوب المسلمين واعلم ان اليهود لا تقول في النصارى انها تدخل الجنة ولا النصارى في اليهود فلابد من تفصيل في الكلام فكانه قال وقالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا وقالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى ولا يصح في الكلام سواه مع علمنا بان كل واحد من الفريقين يكفر الاخر ونظيره وقالوا كونوا هودا او نصارى والهود جمع هائد كعائد وعود وبازل وبزل فان قيل كيف قيل كان هودا على توحيد الاسم وجمع الخبر قلنا حمل الاسم على لفظ من والخبر على معناه كقراءة الحسن الا من هو صالوا الجحيم وقرا ابي بن كعب الا من كان يهوديا او نصرانيا اما قوله تلك امانيهم فالمراد ان ذلك متمناهم ثم انهم لشدة تمنيهم لذلك قدروه حقا في نفسه فان قيل لم قال تلك امانيهم وقولهم لن يدخل الجنة امنية واحدة قلنا اشير بها الى الاماني المذكورة وهي امنيتهم ان لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم وامنيتهم ان يردوهم كفارا وامنيتهم ان لا يدخل الجنة غيرهم اي تلك الاماني الباطلة امانيهم وقوله قل هاتوا برهانكم متصل بقوله لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وتلك امانيهم اعتراض قال عليه الصلاة والسلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والفاجر من اتبع نفسه هواها وتمنى على الله وقال علي رضي الله تعالى عنه لا تتكل على المنى فانها بضائع النوكى اما قوله قل هاتوا برهانكم ففيه مسائل

المسالة الاولى هات صوت بمنزلة هاء في معنى احضر

المسالة الثانية دلت الاية على ان المدعي سواء ادعى نفيا او اثباتا فلابد له من الدليل والبرهان وذلك من اصدق الدلائل على بطلان القول بالتقليد قال الشاعر

من ادعى شيئا بلا شاهد • لابد ان تبطل دعواه •

اما قوله بلى ففيه وجوه **الاول** انه اثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة **الثاني** انه لما نفى ان يكون لهم برهان اثبت ان لمن اسلم وجهه لله برهانا **الثالث** كانه قيل لهم انتم على ما انتم عليه لا تفوزون بالجنة بل ان غيرتم طريقتكم واسلمتم وجهكم لله واحسنتم فلكم الجنة فيكون ذلك ترغيبا لهم في الاسلام وبيانا لمفارقة حالهم لحال من يدخل الجنة لكي يقلعوا عما هم عليه ويعدلوا الى هذه الطريقة فاما معنى من اسلم وجهه فهو اسلام النفس لطاعة الله وانما خص الوجه بالذكر لوجوه **احدها** لانه اشرف الاعضاء من حيث انه معدن الحواس والفكر والتخيل فاذا تواضع الاشرف كان غيره اولى **وثانيها** ان الوجه قد يكنى به عن النفس قال كل شيء هالك الا وجهه الا ابتغاء وجه ربه الاعلى **وثالثها** ان اعظم العبادات السجدة وهي انما تحصل بالوجه فلا جرم خص الوجه بالذكر ولهذا قال زيد بن عمرو بن نفيل

• واسلمت وجهي لمن اسلمت • له الارض تحمل صخرا ثقالا •
• واسلمت وجهي لمن اسلمت • له المزن تحمل عذبا زلالا •

فيكون المرء واهبا نفسه لهذا الامر باذلا لها وذكر الوجه واراد به نفس الشيء وذلك لا يكون الا بالانقياد والخضوع واذلال النفس في طاعة الله تعالى وتجنب معاصيه ومعنى لله اي خالصا لله لا يشوبه شرك فلا يكون عابدا مع الله غيره او معلقا رجاءه بغيره وفي ذلك دلالة على ان المرء لا ينتفع بعمله الا اذا فعله على وجه العبادة في الاخلاص والقربة فاما قوله وهو محسن اي لابد وان يكون تواضعه بفعل حسن لا بفعل قبيح فان الهند يتواضعون لله تعالى لكن بافعال قبيحة وموضع قوله وهو محسن موضع حال كقولك جاء فلان وهو راكب اي جاء فلان راكبا ثم بين ان من جمع بين

هذين فله

هذين فله اجره عند ربه يعني به الثواب العظيم ثم مع هذا النعيم لا يلحقه خوف ولا حزن اما الخوف فلا يكون الا من المستقبل واما الحزن فقد يكون من الواقع والماضي كما قد يكون من المستقبل فبه بالامرين على نهاية السعادة لان النعيم اذا دام وكثر وخلص من الخوف والحزن فلا يحزن على امر فاته ولا على امر يناله ولا يخاف انقطاع ما هو فيه وتغيره فقد بلغ النهاية وفي ذلك ترغيب في هذه الطريقة وتحذير من خلافها الذي هو طريقة الكفار المذكورين من قبل واعلم انه تعالى وحد اولا ثم جمع ومثله قوله وكم من ملك في السموات ثم قال شفاعتهم وقوله من يستمع اليك وقال في موضع اخر يستمعون وقال ومنهم من يستمع اليك حتى اذا خرجوا من عندك ولم يقل خرج واعلم انا لما فسرنا قوله تعالى من اسلم وجهه لله بالاخلاص فلنذكر ههنا حقيقة الاخلاص وذلك لا يمكن بيانه الا في مسائل **المسالة الاولى** في فضل النية قال عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات وقال ان الله تعالى لا ينظر الى صوركم ولا الى اموالكم وانما ينظر الى قلوبكم واعمالكم وفي الاسرائيليات ان رجلا مر بكثبان من رمل في مجاعة فقال في نفسه لو كان هذا الرمل طعاما لقسمته بين الناس فاوحى الله تعالى الى نبيهم قل له ان الله تعالى قبل صدقتك وشكر حسن نيتك واعطاك ثواب ما لو كان طعاما فتصدقت به **المسالة الثانية** الانسان اذا علم او ظن او اعتقد ان له في فعل من الافعال جلب نفع او دفع ضر ظهر في قلبه ميل وطلب وهو صفة تقتضي ترجيح وجود ذلك الشيء على عدمه وهي الارادة فهذه الارادة هي النية والباعث له على تلك النية ذلك العلم او الاعتقاد او الظن اذا عرفت هذا فنقول الباعث على الفعل اما ان يكون امرا واحدا واما ان يكون امرين وعلى التقدير الثاني فاما ان يكون كل واحد منهما مستقلا بالبعث او لا يكون واحد منهما مستقلا بذلك او يكون احدهما مستقلا بذلك دون الاخر فهذه اقسام اربعة **الاول** ان يكون الباعث واحدا وهو كما اذا هجم على الانسان سبع فكما راه قام من مكانه فهذا الفعل لا داعي اليه الا اعتقاده ما في الهرب من النفع وما في ترك الهرب من الضرر فهذه النية تسمى خالصة ويسمى العمل بموجبها اخلاصا **الثاني** ان يجتمع على الفعل باعثان مستقلان كما اذا سأله رفيقه الفقير حاجة فقضاها لكونه رفيقه وكونه فقيرا مع كل واحد من الوصفين بحيث لو انفرد لاستقل بالاقتضاء واسم هذا موافقة البواعث **الثالث** ان لا يستقل واحد منهما لو انفرد ولكن المجموع مستقل واسم هذا مشاركة **الرابع** ان يستقل احدهما ويكون الاخر معاضدا مثل ان يكون للانسان ورد من الطاعات فاتفق ان حضر في وقت ادائها جماعة من الناس فصار الفعل اخف عليه بسبب مشاهدتهم وليسم هذا معاونة **المسالة الثالثة** في تفسير قوله عليه الصلاة والسلام نية المؤمن خير من عمله وذكروا فيه وجوها **احدها** ان النية سر والعمل علن وطاعة السر افضل من طاعة العلانية وهذا ليس بشيء لانه يقتضي ان يكون نية الصلوة خيرا من نفس الصلوة **وثانيها** النية تدوم الى اخر العمل والاعمال لا تدوم والدائم خير من المنقطع وهذا ليس بشيء لانه يرجع معناه الى ان العمل الكثير خير من القليل وايضا فنية عمل الصلاة قد لا تحصل الا في لحظات قليلة والاعمال تدوم **وثالثها** ان النية بمجردها خير من العمل بمجرده وهو ضعيف والعمل بلا نية لا خير فيه وظاهر الترجيح للمشتركين في اصل الخيرية **ورابعها** ان لا يكون المراد من الخيرات الافضلية بل المراد ان النية خير من الخيرات الواقعة بعمله وهو ضعيف لان حمل الحديث عليه لا يفيد الا ايضاح الواضحات بل الوجه الجيد في التاويل ان يقال النية ما لم تخل عن جميع انواع الفتور لا تكون جازمة ومتى خلت عن جميع جهات الفتور وجب ترتب الفعل عليها لم يوجد عائق واذا كان كذلك ثبت ان النية لا تنفك عن الفعل فنقول ان هذه النية افضل من ذلك العمل وبيانه من وجوه **اولها** ان المقصود من جميع الاعمال تنوير القلب بمعرفة الله تعالى وتطهيره عما سوى الله والنية صفة القلب والفعل ليس صفة القلب وما هو صفة القلب في القلب اقوى من تاثير صفة الجوارح في القلب فلا جرم نية المؤمن خير من عمله **وثانيها** انه لا معنى للنية الا القصد الى ايقاع تلك الاعمال طاعة للمعبود وانقيادا له وانما يراد الاعمال لاستحفاظ التذكر بالتكرير فيكون الذكر والقصد الذي في القلب بالنسبة الى العمل بالمقصود بالنسبة الى الوسيلة ولا شك ان المقصود اشرف من الوسيلة **وثالثها** ان القلب اشرف من الجسد ففعله اشرف من فعل الجسد فكانت النية افضل من العمل **المسالة الرابعة** اعلم ان الاعمال على ثلاثة اقسام طاعات ومعاصي ومباحات اما المعاصي فهي لا تتغير عن موضوعاتها بالنية فلا يظن الجاهل ان قوله عليه الصلاة والسلام الاعمال بالنيات تقتضي انقلاب المعصية طاعة بالنية كالذي يطعم فقيرا من مال غيره او يبني مسجدا من مال حرام الثاني الطاعات وهي مرتبطة بالنيات في الاصل وفي الفضيلة اما الاصل فهو ان ينوي بها عبادة الله تعالى فان نوى الرياء صارت معصية واما الفضيلة فبتكثير النيات الحسنة كمن قعد في المجلس وينوي فيه نيات كثيرة **اولها** ان يعتقد انه بيت الله ويقصد به زيارة مولاه كما قال عليه الصلاة والسلام من قعد في المسجد فقد زار الله

وحق المن واكرام زاير وثانيها ان ينتظر الصلاة بعد الصلاة فيكون حال الانتظار كمن هو في الصلاة وثالثها اغضا السمع والبصر وساير الاعضا عما لا ينبغي فان الاعتكاف كف وهو في معنى الصوم وهو نوع ترهب ولذلك قال عليه الصلاة والسلام رهبانية امتي في المساجد ورابعها صرف القلب والسر بالكلية الى الله تعالى وخامسها ازالة ما سوى الله عن القلب وسادسها ان يقصد افادة علم او امر بمعروف او نهي عن منكر وسابعها ان يستفيد اخا في الله تعالى فان ذلك غنيمة اهل الدين وثامنها ان يترك الذنوب حيا من الله تعالى فهذا طريق تكثير النيات وقس به ساير الطاعات القسم الثالث ساير المباحات ولا شي الا ويحتمل نية او نيات يصير بها من محاسن القربات واعظم خسران من يغفل عنها ولا يصرفها الى القربات وفي الخبر من تطيب لله جا يوم القيمة وريحه اطيب من المسك ومن تطيب لغير الله جا يوم القيمة وريحه انتن من الجيفة فان قلت ـــــ فاشرح لي كيف هذه النية فاعلم ان المقصد من التطيب ان كان هو التنعم بلذات الدنيا او اظهار التفاخر بكثرة المال او ريا الخلق او ليتودد به الى قلوب النسا فكل ذلك يجعل التطيب معصية وان كان القصد اقامة السنة ودفع الروايح الردية عن عباد الله وتعظيم المسجد فهو عين الطاعة واذا عرفت ـــــ ذلك فقس عليه ساير المباحات والضابط ان كلما فعلته لداعي الحق فهو العمل الحق وكلما عملته لغير الله فحلالها حساب وحرامها عقاب **المسألة الخامسة** اعلم ان الجاهل اذا سمع الوجوه النقلية والعقلية في انه لا بد من النية فيقول في نفسه عند تدريسه وتجارته نويت ان ادرس لله واتجر لله يظن ان ذلك نية وهيهات فذاك حديث نفس او حديث لسان والنية بمعزل عن جميع ذلك وانما النية انبعاث النفس وميلها الى ما ظهر لها ان فيه غرضها اما عاجلا واما اجلا والميل اذا لم يحصل لم يقدر الانسان على اكتسابه وهو كقول الشبعان نويت ان اشتهي الطعام او كقول الفارغ نويت ان اعشق بل لا طريق الى اكتساب الميل الى الشي الا باكتساب اسبابه وليست هي الا تحصيل العلم بما فيه من المنافع ثم هذا العلم لا يوجب هذا الميل الا عند خلو القلب عن ساير الشواغل فاذا غلبت شهوة النكاح ولم يعتقد في الولد غرضا صحيحا لا عاجلا ولا اجلا لا يمكنه ان يواقع على نية الولد بل لا يمكن الا على نية قضا الشهوة اذ النية هي اجابة الباعث ولا باعث الا الشهوة فكيف ينوي الولد فثبت ان النية ليست عبارة عن القول باللسان او بالقلب بل هي عبارة عن حصول هذا الميل وذلك امر معلق بالغيب يتيسر في بعض الاوقات وقد يتعذر في بعضها **المسألة السادسة** اعلم ان نيات الناس في الطاعات اقسام فمنهم من يكون عملهم اجابة لباعث الخوف فانه يتقي النار ومنهم من يعمل لباعث الرجا وهو الرغبة في الجنة والعامل لاجل الجنة عامل لبطنه وفرجه كالاجير السو ودرجته درجة البله واما عبادة ذوي الالباب فلا تجاوز ذكر الله والفكر فيه حبا لجلاله وساير الاعمال مولدات له وهم الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه وثواب الناس بقدر نياتهم فلا جرم صار المقربون متنعمين بالنظر الى وجهه الكريم ونسبة شرف الالتذاذ بنعيم الجنة الى شرف الالتذاذ بهذا المقام كنسبة نعيم الجنة الى وجهه الكريم **قوله تعالى** وقالت اليهود ليست النصارى على شي وقالت النصارى ليست اليهود على شي وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون اعلم انه تعالى جمعهم في الحكم الاول وفصلهم في هذه الاية وبين قول كل فريق منهم في الاخر وكيف ينكر كل طايفة دين الاخرى وههنا مسايل **المسألة الاولى** قوله ليست النصارى على شي اي على شي يصح ويعتد به وهذه مبالغة عظيمة وهو مثل من لا شي نظيره قوله تعالى يا اهل الكتاب لستم على شي حتى تقيموا التوراة فان قيل كيف قالوا ذلك مع ان الفريقين كانا يثبتان الصانع وصفاته سبحانه وذلك قول فيه فايدة قلنا الجواب من وجهين الاول ـــــ انهم لما ضموا الى ذلك القول الحسن قولا باطلا يحبط ثواب الاول فكانهم ما اتوا بذلك الحق الثاني انه يخص هذا العام بالامور التي اختلفوا فيها وهو ما يتصل بباب النبوات **المسألة الثانية** روي ان وفد نجران لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم اتاهم احبار اليهود فتناظروا حتى ارتفعت اصواتهم فقالت اليهود ما انتم على شي من الدين وكفروا بعيسى والانجيل وقالت النصارى لهم نحوه وكفروا بموسى والتوراة **المسألة الثالثة** اختلفوا في من الذين عناهم الله تعالى اهم الذين كانوا بعد بعثة عيسى او في زمن الظاهر والحق انه لا دليل في الظاهر عليه وان كان الاولى ان يحمل على كل اليهود وكل النصارى بعد بعثة عيسى ولا يجب لما نقل في سبب الاية

ان يهود ما خاطبت النصارى بذلك فانزل الله تعالى هذه الاية ان لا يراد بالاية سواه اذا امكن حمله على الظاهر وقوله وقالت اليهود ليست النصارى على شي يفيد العموم فما الوجه في حمله على التخصيص ومعلوم من طريقة اليهود والنصارى انهم منذ كانوا فهذا قول كل فريق منهما في الاخر اما قوله وهم يتلون الكتاب فالواو للحال والكتاب للجنس اي قالوا ذلك حالهم انهم من اهل العلوم والتلاوة والكتب وحق من حمل التوراة والانجيل وغيرهما من كتب الله تعالى وامن به ان لا يكفر بالباقي لان كل واحد من الكتابين مصدق للثاني شاهد بصحته فان التوراة مصدقة بعيسى والانجيل مصدق بموسى اما قوله كذلك قال الذين لا يعلمون فانه يقتضي ان من تقدم ذكره يجب ان يكون عالما لكي يصح هذا الفرق فبين تعالى انهم مع المعرفة والتلاوة اذا كانوا يختلفون هذا الاختلاف فكيف حال من لا يعلم واعلم ان هذه الواقعة بعينها قد وقعت في امة محمد صلى الله عليه وسلم فان كل طايفة تكفر الاخرى مع اتفاقهم على تلاوة القران ثم اختلفوا في من هم الذين لا يعلمون على وجوه اولها انهم كفار العرب الذين قالوا ان المسلمين ليسوا على شي فبين تعالى انه اذا كان قول اليهود والنصارى وهم يقرون الكتب لا ينبغي ان يقبل ويلتفت اليه فقول كفار العرب اولى ان لا يلتفت اليه وثانيها انا ان حملنا قوله وقالت اليهود ليست النصارى على شي على الذين كانوا حاضرين في زمان محمد عليه الصلاة والسلام حملنا قوله كذلك قال الذين لا يعلمون على المعاندين وعكسه ايضا محتمل وثالثها ان يحمل قوله وقالت اليهود ليست النصارى على شي على علمايهم ويحمل كذلك قال الذين لا يعلمون على عوامهم فصلا بين خواصهم وعوامهم والاول اقرب لان كل اليهود والنصارى دخلوا في الاية فمن ميز عنهم بقوله كذلك قال الذين لا يعلمون يجب ان يكون غيرهم اما قوله فالله يحكم بينهم ففيه ثلاثة اوجه احدها قال الحسن يكذبهم جميعا ويدخلهم النار وثانيها حكم الانتصاف بين الظالم المكذب للمظلوم المكذب وثالثها يريهم من يدخل الجنة عيانا ومن يدخل النار عيانا وهو قول الزجاج ورابعها يحكم بين المحق والمبطل فيما اختلفوا فيه **قوله تعالى** ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خايفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الاخرة عذاب عظيم اعلم ان في هذه الاية مسايل **المسألة الاولى** اجمع المفسرون على انه ليس المراد من هذه الاية مجرد بيان الشرط والجزا اعني مجرد بيان ان من فعل كذا فان الله تعالى يفعل به كذا بل المراد منه بيان ان منهم من منع من عمارة المسجد وسعى في خرابها ثم انه تعالى جازاهم بما ذكر في الاية الا انهم اختلفوا في ان الذين منعوا من عمارة المسجد وسعوا في خرابها منهم وذكروا فيه اربعة اوجه اولها قال ابن عباس ان ملك النصارى غزا بيت المقدس فخربه والقى فيه الجيف وحاصر اهله وقتلهم وسبى البقية واحرق التوراة ولم يزل بيت المقدس خرابا حتى بناه اهل الاسلام في زمان عمر وثانيها قال الحسن وقتادة والسدي نزلت ـــــ في بخت نصر خرب بيت المقدس وبعض النصارى اعانه على ذلك بغضا لليهود قال ابو بكر الرازي في احكام القران هذان الوجهان غلطان لانه لا خلاف بين اهل العلم بالسير ان عهد بخت نصر في تخريب بيت المقدس وايضا فان النصارى يعتقدون من تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود واكثر فكيف اعانوا على تخريبه وثالثها انها نزلت في مشركي العرب الذين منعوا الرسول عليه الصلاة والسلام من الدعا الى الله عز وجل بمكة والجاوه الى الهجرة وقد كان الصديق رضي الله تعالى عنه بنى مسجدا عند داره فمنع وكان ممن يوذيه ولدان قريش ونساؤهم وقيل ان قوله ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها نزل في ذلك فمنع لئلا يوذي وطرح ابو جهل العذرة على ظهر النبي صلى الله عليه وسلم فقيل ومن اظلم من هولا المشركين الذين يوذون المسلمين الذين يوحدون الله ولا يشركون به شيا ويصلون له تذللا وخشوعا ويشغلون قلوبهم بالفكر فيه والسنتهم بالذكر له وجميع جسدهم بالتذلل لعظمته وسلطانه ورابعها قال ابو مسلم المراد منه الذين صدوه عن المسجد الحرام حين ذهب اليه من المدينة عام الحديبية واستشهد بقوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام وبقوله وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وحمل قوله الا خايفين بما يعلي الله تعالى من يده ويظهر من كلمته كما قال في المنافقين لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وعندي فيه وجه خامس وهو اقرب الى رعاية النظم وهو ان يقال لما حولت القبلة الى الكعبة شق ذلك على اليهود فكانوا يمنعون الناس عن الصلاة عند توجههم الى الكعبة ولعلهم سعوا ايضا في تخريب الكعبة بان حملوا بعض الكفار الى تخريبها وسعوا ايضا في تخريب مسجد الرسول عليه الصلاة والسلام لئلا يصلى فيه متوجهين الى القبلة فعابهم الله تعالى بذلك وبين سو طريقتهم فيه وهذا التاويل اولى مما قبله وذلك لان الله تعالى لم يذكر في الايات السابقة على هذه الاية الا قبايح افعال اليهود والنصارى وذكر ايضا بعدها قبايح افعالهم فكيف يليق بهذه الاية الواقعة في الوسط ان يكون المراد منها

مقابح أفعال المشركين في صدهم الرسول عن المسجد الحرام وأما حمل الآية على سعي النصارى في تخريب بيت المقدس فضعيف أيضا على ما شرحه أبو بكر الرازي فلم يبق إلا ما قلناه **المسألة الثانية** في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه أما من حملها على النصارى وخراب بيت المقدس قال تتصل بما قبلها من حيث إن النصارى ادعوا أنهم من أهل الجنة فقط فقيل لهم كيف تكونون كذلك مع أن معاملتكم في تخريب المساجد والسعي في خرابها هكذا وأما من حمله على المسجد الحرام وسائر المساجد قال جرى ذكر مشركي العرب في قوله كذلك قال الذين لا يعلمون وقيل جرى ذلك جميع الكفار وذمهم فمرة وجه الذم إلى اليهود والنصارى ومرة إلى المشركين **المسألة الثالثة** قوله مساجد الله عموم فمنهم من قال المراد به كل المساجد ومنهم من حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة وقالوا قد كان لأبي بكر رضي الله تعالى عنه مسجد بمكة يدعو الله فيه فخربوه قبل الهجرة ومنهم من حمله على المسجد الحرام فقط وهو قول أبي مسلم حين فسر المنع بصد الرسول عن المسجد الحرام عام الحديبية فإن قيل كيف يجوز حمل لفظ المساجد على مسجد واحد قلنا فيه وجوه أحدها هذا كمن يقول لمن آذى صالحا واحدا ومن أظلم ممن آذى الصالحين وثانيها أن المسجد موضع السجود فالمسجد الحرام لا يكون في الحقيقة مسجدا واحدا بل مساجد **المسألة الرابعة** قوله أن يذكر فيها اسمه محل النصب واختلفوا في العامل فيه على أقوال الأول أنه ثاني مفعولي منع لأنك تقول منعته كذا ومثله وما منعنا أن نرسل وما منع الناس أن يؤمنوا الثاني قال الأخفش يجوز أن يكون على حذف من كأنه قيل منع مساجد الله من أن يذكر فيها اسمه الثالث أن يكون على البدل من مساجد الله الرابع قال الزجاج يجوز أن يكون على معنى كراهة أن يذكر فيها اسمه والعامل فيه منع **المسألة الخامسة** السعي في تخريب المسجد قد يكون لوجهين أحدهما منع المصلين والمتعبدين له من دخوله فيكون ذلك تخريبا والثاني بالهدم والتخريب فليس لأحد أن يقول كيف يصح أن يتأول على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه التخريب لأن منع الناس من إقامة شعار العبادة فيه يكون تخريبا وقيل إن أبا بكر رضي الله تعالى عنه كان له موضع صلاة فخربته قريش لما هاجر **المسألة السادسة** ظاهر الآية يقتضي أن هذا الفعل أعظم أنواع الظلم وفيه إشكال لأن الشرك ظلم على ما قال تعالى إن الشرك لظلم عظيم مع أن الشرك أعظم من هذا الفعل وكذا الزنا وقتل النفس أعظم من هذا الفعل والجواب عنه أقصى ما في الباب أنه عام دخله التخصيص فلا يقدح فيه أما قوله تعالى أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين فاعلم أن في الآية مسائل **المسألة الأولى** ظاهر الكلام أن الذين منعوا وسعوا في تخريب المسجد هم الذين يحرم عليهم دخوله إلا خائفين وأما من حمله على ما في الكل فقد ذكروا في تفسير هذا الخوف وجوها أحدها ما كان ينبغي لهم أن يدخلوا مساجد الله إلا خائفين على حال التهيب وارتعاد الفرائص من المؤمنين أن يبطشوا بهم فضلا أن يستولوا عليها ويمنعوا المؤمنين منها والمعنى ما كان الحق والواجب إلا ذلك لولا ظلم الكفرة وغيرهم وثانيها أن هذا بشارة من الله تعالى للمسلمين أنه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد وأنه يذل المشركين لهم حتى لا يدخل المسجد الحرام أحد منهم إلا خائفا يخاف أن يؤخذ فيعاقب أو يقتل إن لم يسلم وقد أنجز الله هذا الوعد فمنعهم من المسجد الحرام ونادى فيهم عام حج أبو بكر رضي الله تعالى عنه ألا لا يحجن بعد العام مشرك وأمر النبي صلى الله عليه وسلم بإخراج اليهود من جزيرة العرب فحج من العام الثاني ظاهرا على المساجد لا يجترئ أحد من المشركين أن يحج ويدخل المسجد الحرام وهذا هو تفسير أبي مسلم في حمل المنع من المساجد على صدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحرم عام الحديبية وحمل هذا الخوف على ظهور أمر الرسول وغلبته لهم بحيث يصيرون خائفين منه ومن أمته ورابعها أن يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصغار والذل بالجزية والإذلال وخامسها أنه يحرم عليهم دخول المسجد إلا في أمر يتضمن الخوف نحو أن يدخلوا للمحاكمة والمخاصمة والمحاججة لأن كل ذلك يتضمن الخوف والدليل عليه قوله تعالى ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر وسادسها قال قتادة والسدي قوله إلا خائفين بمعنى أن النصارى لا يدخلون بيت المقدس إلا خائفين ولا يوجد فيه نصراني إلا أوجع ضربا وهذا التأويل مردود لأن بيت المقدس بقي أكثر من مائة سنة في أيدي النصارى بحيث لم يتمكن أحد من المسلمين من الدخول فيه إلا خائفا إلى أن استخلصه الملك الناصر صلاح الدين رحمه الله تعالى في زماننا وسابعها أن قوله ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين وإن كان لفظه لفظ الخبر لكن المراد منه النهي عن تمكينهم من الدخول والتخلية بينهم وبينه كقوله وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله أما قوله لهم في الدنيا خزي فقد اختلفوا في الخزي فقال بعضهم ما يلحقهم من الذل بمنعهم من المساجد وقال آخرون بالجزية في حق أهل الذمة وبالقتل في حق أهل الحرب واعلم أن كل ذلك محتمل فإن الخزي لا يكون إلا ما يجري مجرى العقوبة من الهوان والإذلال فكل ما هذا صفته يدخل تحته وذلك ردع من الله تعالى عن ثباتهم على الكفر لأن الخزي الحاضر يصرف عن التمسك بما يوجبه ويقتضيه فأما العذاب الأليم فقد

وصفه الله تعالى بما يجري مجرى النهاية في المبالغة لأن الذين قدم ذكرهم وصفهم بأعظم الظلم فبين أنهم يستحقون العذاب العظيم وفي الآية مسئلتان **المسألة الأولى** في أحكام المساجد الأول في بيان فضل المساجد ويدل عليه القرآن والأخبار والمعقول **أما القرآن** فآيات أحدها قوله تعالى وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا أضاف المساجد إلى ذاته بلام الاختصاص ثم أكد ذلك الاختصاص بقوله فلا تدعوا مع الله أحدا المسجد دليلا على الإيمان بل الآية تدل ظاهرا من آمن بالله واليوم الآخر فجعل عمارة المسجد دليلا على الإيمان بل الآية تدل بظاهرها على حصر الإيمان فيهم لأن كلمة إنما للحصر وثالثها قوله تعالى في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه ظاهر هذه الآية يقتضي أن يكون الساعي في تخريب المساجد أسوأ حالا من المشرك لأن قوله ومن أظلم يتناول المشرك لأنه تعالى قال إن الشرك لظلم عظيم فإذا كان الساعي في تخريبه في أعظم درجات الفسق وجب أن يكون الساعي في عمارته في أعظم درجات الإيمان **وأما الأخبار** فأحدها ما روى الشيباني في صحيح أن عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه أراد بناء مسجد فكره الناس ذلك وأحبوا أن يدعه فقال عثمان رضي الله تعالى عنه سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من بنى لله مسجدا بنى الله له كهيئته في الجنة وفي رواية أخرى بنى الله له بيتا في الجنة وثانيها ما روى أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال أحب البلاد إلى الله مساجدها وأبغض البلاد إلى الله أسواقها واعلم أن هذا الخبر تنبيه على ما هو السر العقلي في تعظيم المساجد وبيانه أن الأمكنة والأزمنة إنما تتشرف بذكر الله تعالى حتى إن الغافل عن ذكر الله إذا دخل المسجد اشتغل بذكر الله والسوق على الضد من ذلك لأنه موضع البيع والشراء والإقبال على الدنيا وذلك مما يورث الغفلة عن الله والإعراض عن التفكر في سبيل الله حتى إن ذاكر الله إذا دخل إلى السوق فإنه يصير غافلا عن ذكر الله لا جرم كانت المساجد أشرف المواضع والأسواق أخس المواضع الثاني في فضل المشي إلى المساجد ا أبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام من تطهر في بيته ثم مشى إلى بيت من بيوت الله ليقضي فريضة من فرائض الله كانت خطواته أحدها تحط خطيئة والأخرى ترفع درجة رواه مسلم ب أبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام من غدا أو راح إلى المسجد أعد الله له في الجنة نزلا كلما غدا أو راح أخرجاه في الصحيح ج أبي بن كعب قال كان رجل ما أعلم أحدا من أهل المدينة ممن يصلي القبلة أبعد منزلا من المسجد منه وكان لا تخطئه الصلوات مع الرسول عليه الصلاة والسلام فقيل له لو اشتريت حمارا لتركبه في الرمضاء والظلماء فقال والله ما أحب أن منزلي يلزق المسجد فأخبر رسول الله بذلك فسأله فقال يا رسول الله كيما يكتب أثري وخطاي ورجوعي إلى أهلي وإقبالي وإدباري فقال عليه الصلاة والسلام لك ما احتسبت أجمع أخرجه مسلم د جابر قال خلت البقاع حول المسجد فأراد بنو سلمة أن ينتقلوا إلى قرب المسجد فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم إنه بلغني أنكم تريدون أن تنتقلوا إلى قرب المسجد قالوا نعم قد أردنا ذلك قال فقال يا بني سلمة دياركم دياركم تكتب آثاركم رواه مسلم وعن أبي سعيد أن هذه الآية نزلت في حقهم إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم ه عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن أعظم الناس أجرا في الصلاة أبعدهم إليها ممشى والذي ينتظر الصلاة حتى يصليها مع الإمام في جماعة أعظم أجرا ممن يصليها ثم ينام أخرجاه في الصحيح و عقبة بن عامر الجهني أنه عليه الصلاة والسلام قال إذا تطهر الرجل ثم مر إلى المسجد يرعى الصلاة كتب له كاتبه أو كاتباه بكل خطوة يخطوها إلى المسجد عشر حسنات والقاعد الذي يرعى الصلاة كالقانت ويكتب من المصلين من حين يخرج من بيته حتى يرجع ز عن سعيد بن المسيب قال حضر رجلا من الأنصار الموت فقال لأهله من في البيت فقالوا أهلك وأما إخوانك وجلساؤك ففي المسجد فقال ارفعوني فأسنده رجل منهم إليه ففتح عينيه وسلم على القوم فردوا عليه وقالوا له خيرا قال إني موصيكم اليوم حديثا ما حدثت به أحدا منذ سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم احتسابا وما أحدثكموه اليوم إلا احتسابا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من توضأ في بيته فأحسن الوضوء ثم خرج إلى المسجد فصلى في جماعة المسلمين لم يرفع رجله اليمنى إلا كتب الله له بها حسنة ولم يضع رجله اليسرى إلا حط عنه بها خطيئة ثم يأتي المسجد فإذا صلى بصلاة الإمام انصرف وقد غفر له فإن هو أدرك بعضها وفاته بعض كان كذلك ح عن أبي هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال من توضأ فأحسن وضوءه ثم راح فوجد الناس قد صلوا أعطاه الله تعالى مثل أجر من صلاها وحضرها ولم ينقص ذلك من أجورهم شيئا ط أبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال إسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط رواه أبو مسلم ي قال أبو سلمة بن عبد الرحمن لداود بن صالح هل تدري فيم نزلت يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا قال قلت لا يا ابن أخي سمعت أبا هريرة يقول لم يكن في زمان النبي صلى الله عليه وسلم غزو

يرابط فيه ولكن انتظار الصلاة بعد الصلاة يا بريدة قال عليه الصلاة والسلام بشر المشائين في الظلم الى المساجد بالنور التام يوم القيمة قال النخعي كانوا يرون المشي الى المسجد في الليلة المظلمة موجبة يب قال الاوزاعي كان يقال خمس كان عليها اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم والتابعون باحسان لزوم الجماعة واتباع السنة وعمارة المسجد وتلاوة القران والجهاد في سبيل الله يج ابو هريرة قال عليه الصلاة والسلام من بنى لله بيتا يعبد الله فيه من مال حلال بنى الله له بيتا في الجنة من در وياقوت يد ابو ذر قال عليه الصلاة والسلام من بنى لله مسجدا ولو كمفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة يه ابو سعيد قال عليه الصلاة والسلام اذا رايتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا عليه بالايمان فان الله تعالى قال انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر يو عن بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم قالوا ان المساجد بيوت الله وانه لحق على الله ان يكرم من زاره فيها يز انس قال عليه الصلاة والسلام ان عمار بيوت الله هم اهل الله يح انس قال عليه الصلاة والسلام يقول الله تعالى اني لاهم باهل الارض عذابا فاذا نظرت الى عمار بيوتي والمتحابين في والمستغفرين بالاسحار صرفت عنهم يط عن انس قال عليه الصلاة والسلام اذا انزلت عاهة من السماء صرفت عن عمار المسجد ك كتب سلمان الى ابي الدرداء يا اخي ليكن بيتك المسجد فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المسجد بيت كل تقي وقد ضمن الله لمن كانت المساجد بيوتهم بالروح والرحمة والجواز على الصراط الى رضوان الرب تعالى كا قال سعيد بن المسيب عن عبد الله بن سلام ان للمساجد اوتادا من الناس وان لهم جلساء من الملائكة فاذا فقدوهم سالوا عنهم وان كانوا مرضى عادوهم وان كانوا في حاجة اعانوهم كب الحسن قال عليه الصلاة والسلام ياتي على الناس زمان يكون حديثهم في مساجدهم في امور دنياهم فلا تجالسوهم فليس لله فيهم حاجة كج ابو هريرة قال عليه الصلاة والسلام ان للمنافقين علامات يعرفون بها تحيتهم لعنة وطعامهم نهبة وغنيمتهم غلول لا يقربون المساجد الا هجرا ولا الصلوة الا دبرا لا يألفون ولا يؤلفون خشب بالليل صخب بالنهار كد ابو سعيد الخدري وابو هريرة قال عليه الصلاة والسلام سبعة يظلهم الله يوم لا ظل الا ظله امام عادل وشاب نشا في عبادة الله ورجل قلبه معلق بالمسجد اذا خرج منه حتى يعود اليه ورجلان تحابا في الله اجتمعا على ذلك وتفرقا ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه ورجل دعته امراة ذات حسن وجمال فقال اني اخاف الله ورجل تصدق بصدقة فاخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه هذا حديث اخرجه الشيخان في الصحيحين كه عقبة بن عامر عن النبي صلى الله عليه وسلم من خرج من بيته الى المسجد كتب له كاتبه بكل خطوة يخطوها عشر حسنات والقاعد في المسجد ينتظر الصلاة ويكتب من المصلين حتى يرجع الى بيته كو روى عبد الله بن المبارك عن حكيم بن زريق بن حكيم قال سمعت سعيد بن المسيب وساله اي احضر الجنازة احب اليك ام القعود في المسجد قال من صلى على جنازة فله قيراط ومن تبعها حتى تقبر فله قيراطان والجلوس في المسجد احب الي تسبح الله وتهلل وتستغفر والملائكة تقول امين اللهم اغفر له اللهم ارحمه فاذا فعلت ذلك فقل اللهم اغفر لسعيد بن المسيب الثالث في تزيين المساجد ا ابن عباس قال عليه الصلاة والسلام ما امرت بتشييد المساجد والمراد من التشييد رفع البناء وتطويله ومنه قوله في بروج مشيدة وهي التي طول بناؤها ب امر عمر ببناء مسجد وقال اكن الناس من المطر واياك ان تحمر او تصفر فتفتن الناس ج روي ان عثمان راى اترجة من جص معلقة في المسجد فامر بها فقطعت د قال ابو الدرداء اذا حليتم مصاحفكم وزوقتم مساجدكم فالدمار عليكم ه قال ابو قلابة غدونا مع انس بن مالك الى الزاوية فحضرت صلاة الصبح فمررنا بمسجد فقال انس لو صلينا في هذا المسجد فقال بعض القوم حتى ناتي المسجد الاخر فقال انس اي مسجد قالوا مسجد احدث الان فقال انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سياتي على امتي زمان يتباهون في المساجد ولا يعمرونها الا قليلا الرابع في تحية المسجد في الصحيحين عن ابي قتادة السلمي انه عليه الصلاة والسلام قال اذا دخل احدكم المسجد فليركع ركعتين قبل ان يجلس واعلم ان القول بذلك مذهب الحسن البصري ومكحول وقول الشافعي رضي الله تعالى عنه واحمد واسحق وذهب الى انه يجلس ولا يصلي واليه ذهب ابن سيرين وعطاء بن ابي رباح والنخعي وقتادة وبه قال مالك والثوري واصحاب الراي الخامس فيما يقول اذا دخل المسجد روت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم رضي الله تعالى عنها عن ابيها عليه الصلاة والسلام قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل المسجد صلى على محمد صلى الله عليه وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك واذا خرج صلى على محمد وعلى ال محمد وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب فضلك السادس في فضيلة القعود في المسجد لانتظار الصلاة ابو هريرة قال عليه الصلاة والسلام الملائكة تصلي على احدكم ما دام في مصلاه الذي صلى فيه تقول اللهم اغفر له وارحمه ما لم يحدث وروي ان عثمان بن مظعون اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ائذن لي في الاختصاء فقال

عليه الصلاة والسلام ليس منا من خصى او اختصى ان خصاء امتي الصيام فقال يا رسول الله ائذن لي في السياحة فقال ان سياحة امتي الجهاد في سبيل الله قال يا رسول الله ائذن لي في الترهب فقال ان ترهب امتي الجلوس في المساجد انتظارا للصلاة الرابع في كراهية البيع والشراء في المساجد عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه عليه الصلوة والسلام نهى عن تناشد الاشعار في المساجد وعن البيع والشراء فيه وان يتحلق الناس يوم الجمعة قبل الصلاة واعلم انه كره قوم من اهل العلم البيع والشراء في المسجد وبه يقول احمد واسحق وعطاء بن يسار كان اذا مر عليه بعض من يبيع في المسجد قال عليك بسوق الدنيا فانما هذه سوق الاخرة وكان لسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رحبة الى جنب المسجد اسمها البطيحاء قال من اراد ان يلغط او ينشد شعرا او يرفع صوتا فليخرج الى هذه الرحبة واعلم ان الحديث الذي رويناه يدل على كراهية التحلق والاجتماع يوم الجمعة قبل الصلاة لمذاكرة بل يشتغل بالذكر والصلوة والانصات للخطبة ثم لا باس بالاجتماع والتحلق بعد الصلوة واما طلب الضالة في المسجد ورفع الصوت بغير الذكر فمكروه عن ابي هريرة قال من سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فليقل لا ردها الله عليك فان المساجد لم تبن لهذا وعن ابي هريرة ايضا عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا رايتم من يبيع او يبتاع في المسجد فقولوا لا اربح الله تجارتك قال ابو سليمان الخطابي ويدخل في هذا كل امر لم يبن له المسجد من امور معاملات الناس واقتضاء حقوقهم وقد كره السلف المسالة في المسجد وكان بعضهم يرى ان لا يتصدق على السائل المتعرض في المسجد وورد النهي عن اقامة الحدود في المساجد قال عمر فيمن لزمه حد اخرجاه من المسجد ويذكر عن علي مثله وقال معاذ بن جبل ان المساجد طهرت من خمس ان يقام فيها الحدود او يقبض فيها الخراج او ينطق فيها بالاشعار او ينشد فيها الضالة او يتخذ سوقا ولم ير بعضهم بالقضاء في المسجد لان النبي صلى الله عليه وسلم لاعن بين العجلاني وامراته في المسجد ولاعن عمر عند منبر النبي صلى الله عليه وسلم وقضى شريح والشعبي ويحيى بن يعمر في المسجد وكان الحسن وزرارة بن اوفى يقضيان في الرحبة خارجا من المسجد الثامن في النوم في المسجد في الصحيحين عن عباد بن تميم عن عمه انه راى رسول الله صلى الله عليه وسلم مستلقيا في المسجد واضعا احدى رجليه على الاخرى وعن ابن شهاب قال كان ذلك من عمر وعثمان وفيه دليل على جواز الاتكاء والاضطجاع وانواع الاستراحة في المسجد جوازها في البيت الا الانبطاح فانه عليه الصلاة والسلام نهى عنه وقال انها ضجعة يبغضها الله وعن نافع ان عبد الله كان شابا اعزب لا اهل له فكان ينام في مسجد النبي ورخص قوم من اهل العلم في النوم في المسجد قال ابن عباس لا تتخذه مبيتا ومقيلا التاسع في كراهية البزاق في المسجد انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال البزاق في المسجد خطيئة وكفارتها دفنها وفي الصحيح ايضا عن ابي ذر قال عليه الصلاة والسلام عرضت علي اعمال امتي حسنها وسيئها فوجدت في محاسن اعمالها الاذى يماط عن الطريق ووجدت في مساوي اعمالها النخاعة تكون في المسجد لا تدفن وفي الحديث ان المسجد لينزوي من النخاعة كما ينزوي الجلدة في النار اي ينضم وينقبض قال بعضهم المراد كونه مسجدا يقتضي التعظيم والقاء النخامة يقتضي التحقير وبينهما منافاة فعبر عليه الصلاة والسلام عن ذلك المنافاة بقوله لينزوي وقال اخرون اراد اهل المسجد وهم الملائكة في الصحيحين عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا ابو هريرة عن محمد صلى الله عليه وسلم انه قال اذا قام احدكم الى الصلاة فلا يبصق امامه فانه يناجي الله ما دام في مصلاه ولا عن يمينه فان عن يمينه ملكا ولكن ليبصق عن شماله او تحت رجله فيدفنه وعن انس انه عليه الصلاة والسلام راى نخامة في القبلة فشق ذلك عليه حتى روي في وجهه فقام فحكه بيده وقال ان احدكم اذا قام في الصلاة فانه يناجي ربه فلا يبصقن احدكم في قبلته ولكن عن يساره او تحت قدمه قال ثم اخذ طرف ردائه فبصق فيه ثم رد بعضه على بعض وقال او يفعل هكذا اخرجه البخاري في صحيحه العاشر في الصحيحين عن انس وابن عمر وجابر قال عليه الصلاة والسلام من اكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا ان الملائكة تتاذى مما يتاذى منه الانس وعن جابر انه عليه الصلاة والسلام قال من اكل ثوما او بصلا فليعتزلنا وان النبي صلى الله عليه وسلم اتي بقدر فيه خضرات فوجد لها ريحا فسال فاخبر بما فيها من البقول فقال قربوها الى بعض من كان حاضرا وقال له كل فاني اناجي من لا تناجي اخرجاه في الصحيحين الحادي عشر في المساجد في الدور هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببناء المسجد في الدور وان تنظف وتطيب انس بن مالك قال كان النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد ومعه اصحابه اذ جاء اعرابي فبال في المسجد فقال اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مه مه فقال عليه الصلاة والسلام لا تزرموه ثم دعاه فقال ان هذه المساجد لا تصلح لشيء من القذر والبول والخلاء انما هي لقراءة القران وذكر الله والصلوة ثم دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بدلو من ماء فصبه عليه

المسالة الثانية اختلف الفقهاء في دخول الكافر المسجد فجوز ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه مطلقا واباه مالك رضي الله تعالى عنه مطلقا وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام واحتج الشافعي رضي الله تعالى عنه بوجوه اولها قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا قال الشافعي

رضي الله تعالى عنه قد يكون المراد من المسجد الحرام البيت لقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وانما اسرى به من بيت خديجة فالاية دالة اما على المسجد فقط او على الحرم كله وعلى التقديرين فالمقصود حاصل لان الخلاف حاصل فيهما جميعا فان قيل المراد به الحج ولهذا قال بعد عامهم هذا لان الحج انما يفعل في السنة مرة واحدة قلنا هذا ضعيف لوجوه الاول انه ترك للظاهر من غير موجب الثاني ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وهذا يقتضي ان المانع من قربهم المسجد الحرام نجاستهم وذلك يقتضي انهم ما داموا مشركين كانوا ممنوعين عن المسجد الحرام ○ الثالث انه تعالى لو اراد الحج لذكر من البقاع ما يقع فيه معظم اركان وهو عرفة الرابع الدليل على ان المراد دخول الحرم لا الحج فقط قوله تعالى وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله واراد به الدخول للتجارة وثانيها قوله تعالى اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين وهذا يقتضي ان يمنعوا من دخول المساجد وانهم متى دخلوا كانوا خائفين وهذا يقتضي الاخراج الا ما قام عليه الدليل فان قيل هذه الاية مخصوصة بمن خرب بيت المقدس او بمن منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من العبادة في الكعبة وايضا فقوله ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين ليس المراد منه خوف الاخراج بل خوف الجزية والاخراج قلنا الجواب عن الاول ان قوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ظاهر في العموم فتخصيصه ببعض الصور خلاف الظاهر وعن الثاني ان ظاهر قوله تعالى ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين يقتضي ان يكون ذلك الخوف انما حصل من الدخول على ان يقولوا لا يكون الخوف متولدا من الدخول بل من شيء اخر فسقط كلامهم وثالثها قوله تعالى ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله وعمارتها تكون بوجهين احدهما بناؤها واصلاحها والثاني حضورها ولزومها كما يقول فلان يعمر مسجد فلان انه يحضره ويلزمه وقال النبي عليه الصلاة والسلام اذا رايتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمان وذلك لقوله تعالى انما يعمر مساجد الله من امن بالله فجعل حضوره المساجد عمارة لها ورابعها ان الحرم واجب التعظيم لقوله عليه الصلاة والسلام في الدعا اللهم زد هذا البيت تعظيما وتشريفا وتكريما ومهابة وصونا عما يوجب تحقيره واجب وتمكين الكفار من الدخول فيه تعريض للبيت للتحقير ولانه لفساد اعتقادهم فيه ربما استخفوا به واقدموا على تلويثه وتنجيسه وخامسها ان الله تعالى امر بتطهير البيت في قوله تعالى وطهر بيتي للطائفين والمشرك نجس لقوله تعالى انما المشركون نجس والتطهير عن النجس واجب فيكون تبعيد الكافر عنه واجبا وسادسها اجمعنا على ان الجنب يمنع عنه فالكافر بان يمنع منه اولى الا ان هذا يقتضي مذهب مالك وهو ان يمنع عن كل المساجد واحتج ابو حنيفة رحمه الله عليه بامور الاول ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قدم عليه وفد ثقيف فانزلهم المسجد الثاني قوله عليه الصلاة والسلام من دخل دار ابي سفيان فهو امن ومن دخل الكعبة فهو امن وهذا يقتضي اباحة الدخول الثالث الكافر جاز له دخول سائر المساجد فكذلك المسجد الحرام كالمسلم والجواب عن الحديثين انهما كانا في اول الاسلام ثم نسخ ذلك بالاية وعن القياس ان المسجد الحرام اجل قدرا من سائر المساجد فظهر الفرق والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم اعلم ان في هذه الاية مسائل

المسالة الاولى اختلفوا في سبب نزول هذه الاية والضابط ان منهم من زعموا انها نزلت في امر يختص بالصلاة ومنهم من زعم انها نزلت في امر لا يتعلق بالصلاة اما القول الاول فهو اقوى لوجهين احدهما انه هو المروي عن كافة الصحابة والتابعين وقولهم حجة وثانيها ان ظاهر قوله فاينما تولوا يفيد التوجه الى القبلة في الصلاة ولهذا لا يعقل من قوله فولوا وجوهكم الا هذا المعنى اذا ثبت هذا فنقول القائلون بهذا القول اختلفوا على وجوه احدها انه تعالى اراد به تحويل المومنين عن استقبال بيت المقدس الى الكعبة فبين تعالى ان المشرق والمغرب وجميع الجهات والاطراف كلها مملوكة له سبحانه ومخلوقة له فاينما امركم الله باستقباله فهو القبلة لان القبلة ليست قبلة لذاتها بل لان الله تعالى جعلها قبلة فان جعل الكعبة قبلة فلا تنكروا ذلك لانه تعالى يدبر عباده كيف يريد وهو واسع عليم بمصالحهم فكانه تعالى ذكر ذلك بيانا لجواز نسخ القبلة من جانب الى جانب اخر فيصير ذلك مقدمة لما كان يريد تعالى وثانيها انه لما حولت القبلة عن بيت المقدس انكر اليهود ذلك فنزلت الاية ردا عليهم وهو قول ابن عباس وهو نظير قوله قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وثالثها قول ابي مسلم وهو ان اليهود والنصارى كل واحد منهم قال ان الجنة له لا لغيره فرد الله تعالى عليهم بهذه الاية لان اليهود انما استقبلوا بيت المقدس لانهم اعتقدوا ان الله تعالى صعد السما من الصخرة والنصارى استقبلوا المشرق لان عيسى انما ولد هناك على ما حكى الله تعالى ذلك في قوله واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا فكل واحد من هذين الفريقين وصف معبوده بالحلول في الاماكن ومن كان هكذا فهو مخلوق لا خالق فكيف تخلص لهم الجنة وهم لا يفرقون بين المخلوق والخالق ورابعها قال

بعضهم ان الله تعالى نسخ بيت المقدس بالتخيير الى اي جهة شاء بهذه الاية فكان للمسلمين ان يتوجهوا الى حيث شاؤوا في الصلاة الا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يختار التوجه الى بيت المقدس مع انه كان له ان يتوجه حيث شاء ثم انه تعالى نسخ ذلك بتعيين الكعبة وهو قول قتادة وابن زيد وخامسها ان المراد بالاية من هو مشاهد للكعبة فان له ان يستقبلها من اي جهة شاء واراد وسادسها ما روى عبد الله بن عامر بن ربيعة قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزاة في ليلة سوداء مظلمة فلم نعرف القبلة فجعل كل رجل منا مسجده حجارة موضوعة بين يديه ثم صلينا فلما اصبحنا اذا نحن على غير القبلة فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى هذه الاية وهذا الحديث يدل على انهم كانوا قد نقلوا حينئذ الى الكعبة لان القتال فرض بعد الهجرة بعد نسخ قبلة بيت المقدس وسابعها ان الاية نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث تتوجه راحلته عن سعيد بن جبير عن ابن عمر انه قال انما نزلت هذه الاية في الرجل يصلي الى حيث توجهت راحلته في السفر وكان عليه الصلاة والسلام اذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومي براسه نحو المدينة فمعنى الاية فاينما تولوا وجوهكم لنوافلكم في اسفاركم فثم وجه الله اي صادفتم المطلوب ان الله تعالى واسع الفضل غني فمن سعة فضله وغناه رخص لكم في ذلك لانه لو كلفكم استقبال القبلة في مثل هذه الحال لزم احد الضررين اما ترك النوافل واما النزول عن الراحلة والتخلف عن الرفقة بخلاف الفرايض فانها صلوات معدودة محصورة فتكليف النزول عن الراحلة عند ادائها واستقبال القبلة فيها لا يفضي الى الحرج بخلاف النوافل فانها غير محصورة فتكليف الاستقبال يفضي الى الحرج فان قيل فاي هذه الاقاويل اقرب الى الصواب قلنا قوله فاينما تولوا فثم وجه الله مشعر بالتخيير والتخيير لا يثبت الا في صورتين احداهما في التطوع على الراحلة وثانيهما في السفر عند تعذر الاجتهاد للعذر لان في هذين الوجهين المصلي مخير واما على غير هذين الوجهين فلا تخيير وقول من يقول ان الله تعالى خير المكلفين في استقبال اي جهة شاؤوا بهذه الاية وهم كانوا يختارون بيت المقدس لا لانه لازم بل لانه افضل واولى لانه لا خلاف ان بيت المقدس قبل التحول الى الكعبة اختص اختصاصا في الشريعة ولو كان الامر كما قالوا لم يثبت ذلك الاختصاص وايضا فكان يجب ان لا يقال ان بيت المقدس صار منسوخا بالكعبة فهذه الدلالة تقتضي ان يكون حمل الاية على الوجه الثالث والرابع واما الذين حملوا الاية على الوجه الاول فلهم ان يقولوا ان القبلة لما حولت تكلم اليهود في صلاة الرسول وصلاة المومنين الى بيت المقدس فبين تعالى بهذه الاية ان تلك القبلة كان التوجه اليها صوابا في ذلك الوقت والتوجه الى الكعبة صواب في هذا الوقت وبين انهم اينما تولوا من هاتين القبلتين في المأذون فيه فثم وجه الله قالوا وحمل الكلام على هذا الوجه اولى لانه يعم كل مصل واذا حمل على الاول لا يعم لانه يصير محمولا على التطوع دون الفرض وعلى السفر في حال مخصوصة دون الحضر واذا امكن اجرا اللفظ العام على عمومه فهو اولى من التخصيص اقصى ما في الباب ان يقال ان على هذا التاويل لا بد ايضا من ضرب تقييد وهو ان يقال فاينما تولوا من جهات الماموربها فثم وجه الله لان هذا الاضمار لا بد منه على كل حال لان من المحال ان يقول تعالى فاينما تولوا احببتم مثل نفسكم فثم وجه الله بل لا بد من الاضمار الذي ذكرناه واذا كان كذلك فقد زالت طريقة التخيير ونظيره اذا اقبل احدنا على ولده وقد امره باموركثيرة مرتبة فقال له كيف تصرفت فقد ابتغيت رضائي فانه يحمل ذلك على ما امره على الوجه الذي امره من تضييق وتخيير ولا يحمل ذلك على التخيير المطلق فكذا ههنا القول الثاني وهو قول من زعم ان هذه الاية نزلت في امر سوى الصلاة فلهم ايضا وجوه اولها ان المعنى ان هولاء الذين ظلموا بمنع مساجدي ان يذكر فيها اسمي وسعى في خرابها اولئك لهم كذا وكذا انهم اين ولوا هاربين عني وعن سلطاني فان سلطاني يلحقهم وتدبيري يسبقهم وانا عليم بهم لا يخفى علي مكانهم وفي ذلك تحذير من المعاصي وزجر عن ارتكابها وقوله ان الله واسع عليم قوله ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا لا تنفذون الا بسلطان فعلى هذا يكون المراد منه سعة القدرة والسلطان ويحتمل ان يكون المراد سعة العلم وهو نظير وهو معكم اينما كنتم وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وقوله ربنا وسعت كل شي رحمة وعلما وقوله وسع كل شي علما اي عم كل شي بعلمه وتدبيره واحاطته وعلوه عليه وثانيها قال قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اخاكم النجاشي قد مات فصلوا عليه قالوا نصلي على رجل ليس بمسلم فنزل قوله وان من اهل الكتاب لمن يومن بالله وما انزل اليكم وما انزل اليهم خاشعين لله لا يشترون بايات الله ثمنا قليلا اولئك لهم اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب فقالوا انه كان لا يصلي الى القبلة فانزل الله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ومعناها ان الجهات التي يصلي اليها اهل الملل من شرق وغرب وما بينهما كلها لي فمن وجه وجهه نحو شي منها بامري يريدني ويبتغي طاعتي وجدني هناك اي وجد ثوابي فكان في هذا عذر للنجاشي واصحابه الذين ماتوا على استقبالهم المشرق

وهو قولهم ما كان الله ليضيع ايمانكم وثانيها لما نزل قوله ادعوني استجب لكم قالوا اين ندعوه فنزلت هذه الاية وهو قول الحسن ومجاهد والضحاك ورابعها انه خطاب للمسلمين اي لا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله عن ذكره حيث كنتم من ارضه فلله المشرق والمغرب والجهات كلها وهو قول علي بن عيسى وخامسها من الناس من زعم انها نزلت في المجتهدين الوافين بشرائط الاجتهاد سواء كان في الصلاة او في غيرها والمراد منه ان المجتهد اذا راعى شرائط الاجتهاد فهو مصيب

المسألة الثانية ان فسرنا الاية بانها تدل على تجويز التوجه الى اي جهة اريد والاية منسوخة وان فسرناها بانها تدل على نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة والاية ناسخة وان فسرناها بسائر الوجوه فهي لا ناسخة ولا منسوخة

المسألة الثالثة اللام في قوله ولله المشرق والمغرب لام الاختصاص اي هو خالقهما ومالكهما وهو كقوله رب المشرقين ورب المغربين وقوله رب المشارق والمغارب ثم انه سبحانه اشار بذكرهما الى ذكر ما بينهما من المخلوقات كما قال ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين

المسألة الرابعة الاية من اقوى الدلائل على نفي التجسيم واثبات التنزيه وبيانه من وجهين الاول انه تعالى قال ولله المشرق والمغرب فبين ان هاتين الجهتين مملوكتين له وانما كان كذلك لان الجهة امر ممتد في الوهم طولا وعرضا وعمقا وكل ما كان كذلك فهو منقسم وكل منقسم فهو مركب وكل ما كان كذلك فلابد له من خالق وموجد وهذه الدلالة عامة في الجهات كلها اعني الفوق والتحت فثبت بهذا انه تعالى خالق الجهات كلها والخالق متقدم على المخلوق لا محالة فقد كان الباري تعالى قبل خلق العالم منزها عن الجهات والاحياز فوجب ان يبقى بعد خلق العالم كذلك لاستحالة انقلاب الحقائق والماهيات الوجه الثاني انه تعالى قال فاينما تولوا فثم وجه الله ولو كان الله تعالى جسما وله وجه جسماني لكان وجهه مختصا بجانب معين وجهة معينة فما كان يصدق قوله فاينما تولوا فثم وجه الله فلما نص الله تعالى على ذلك علمنا انه تعالى منزه عن الجسمية واحتج الخصم بالاية من وجهين الاول ان الاية تدل على ثبوت الوجه لله تعالى والوجه لا يحصل الا لمن كان جسما الثاني انه تعالى وصف نفسه بكونه تعالى واسعا والسعة من صفات الاجسام والجواب عن الاول ان الوجه وان كان في اصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص لكنا لو حملناه هاهنا على العضو لكذب قوله فاينما تولوا فثم وجه الله لان الوجه لو كان محاذيا للشرق لاستحال في ذلك الزمان ان يكون محاذيا للغرب ايضا فاذا لابد فيه من التاويل وهو من وجوه الاول ان اضافة وجه الله كاضافة بيت الله وناقة الله والمراد منها الاضافة الى الخلق والايجاد على سبيل التشريف بقوله فثم وجه الله اي ثم وجه الله الذي وجهكم اليه لان المشرق والمغرب له له توجههما والمقصود من القبلة انما تكون قبلة بنصبه تعالى اياها فاي وجه من وجوه العالم المضاف اليه بالخلق والايجاد نصبه وعينه فهو قبلة الثاني ان يكون المراد من الوجه القصد والنية **قال الشاعر**

استغفر الله ذنبا لست احصيه ۞ رب العباد اليه الوجه والعمل ۞

ونظيره قوله تعالى وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض الثالث ان يكون المراد منه فثم مرضاة الله ونظيره قوله انما نطعمكم لوجه الله يعني لرضوان الله وقوله كل شيء هالك الا وجهه يعني ما كان يرضى الله ووجه الاستعارة ان من اراد الذهاب الى انسان فانه لا يزال يقرب من وجهه وقدامه فكذلك من يطلب مرضاة احد فانه لا يزال يقرب من مرضاته فلهذا سمي طلب الرضا بطلب الوجه الرابع ان الوجه صلة كقوله كل شيء هالك الا وجهه ويقول الناس هذا وجه الامر لا يريدون به شيئا غيره انما يريدون به انه من هاهنا ينبغي ان يقصد هذا الامر واعلم ان هذا التفسير صحيح في اللغة الا ان الكلام يبقى فانه يقال لهذا القائل فما معنى قوله فثم وجه الله مع انه لا يجوز عليه المكان فلابد من تاويله بان المراد فثم قبلته التي يعبد بها او ثم رحمته ونعمته وطريق ثوابه والتماس مرضاته والجواب عن الثاني انه وصف نفسه بكونه واسعا فلا شك انه لا يمكن حمله على ظاهره والا لكان متجزيا متبعضا فيفتقر الى الخالق بل لابد وان يحمل على السعة في القدرة والملك او على انه واسع العطا او على انه واسع الانعام ببيان المصلحة للعبد لكي يصلوا الى رضوانه ولعل هذا الوجه بالكلام اليق ولا يجوز حمله على السعة في العلم والا لكان ذكر العليم بعده تكرارا فاما قوله عليم ففي هذا الموضع كالتهديد ليكون المصلي على حذر من التفريط من حيث يتصور انه

تعالى

تعالى يعلم ما يخفى وما يعلن وما يخفى على الله من شيء ليكون متحرزا عن التساهل ويحتمل ان يكون قوله واسع عليم انه تعالى واسع القدرة في توفية ثواب من يقوم بالصلاة على شرطها وتوفية عقاب من يتكاسل فيها

المسألة الخامسة ولى اذا اقبل وولى اذا ادبر وهو من الاضداد ومعناه هاهنا الاقبال وقرا الحسن فاينما تولوا بفتح التاء التولي يريد فاينما توجهوا القبلة والله تعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى **وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما في السموات والارض كل له قانتون بديع السموات والارض واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون** اعلم ان هذا هو النوع من قبائح افعال اليهود والنصارى والمشركين اعلم ان ظاهر قوله وقالوا اتخذ الله ولدا اي يكون راجعا الى قوله ومن اظلم ممن منع مساجد الله وقد ذكرنا ان منهم من تاوله على النصارى ومنهم من تاوله على مشركي العرب ونحن قد تاولناه على اليهود وكل هؤلاء اثبتوا الولد لله تعالى لان اليهود قالوا عزير ابن الله والنصارى قالوا المسيح ابن الله ومشركو العرب قالوا الملائكة بنات الله فلا جرم صحت هذه الحكاية على جميع التقديرات قال ابن عباس انها نزلت في كعب بن الاشرف وكعب بن اسد ووهب بن يهودا فانهم جعلوا عزيرا ابن الله اما قوله سبحانه فهو كلمة تنزيه ينزه بها نفسه عما قالوه كما قال تعالى في موضع اخر سبحانه ان يكون له ولد فمرة اظهره ومرة اقتصر عليه لدلالة الكلام عليه ثم احتج على هذا التنزيه بقوله بل له ما في السموات والارض ووجه الاستدلال بهذا على فساد مذهبهم من وجوه الاول ان كل ما سوى الموجود الواجب ممكن وكل محدث فهو مخلوق لواجب الوجود والمخلوق لا يكون ولدا اما بيان ان ما سوى الموجود الواجب ممكن لذاته فلانه لو وجد موجودان واجبان لذاتهما لاشتركا في وجوب الوجود ولامتاز كل واحد منهما عن الاخر بما به التعين وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم تركب كل واحد منهما من قيدين وكل مركب فانه مفتقر الى كل واحد من اجزائه وجزؤه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته وكل واحد من الموجودين الواجبين لذاته ممكن لذاته هذا خلف ثم نقول ان كان كل واحد من ذينك الجزئين واجبا عاد التقسيم المذكور فيه ويفضي كونه مركبا من اجزاء غير متناهية وذلك محال مع تسليم انه غير محال فالمقصود حاصل لان كل كثرة لابد فيها من الواحد فتلك الاحاد ان كانت واجبة لذواتها كانت مركبة على ما ثبت فالبسيط مركب هذا خلف وان كانت ممكنة كان المركب المفتقر اليها اولى بالامكان فثبت بهذا البرهان ان كل ما عدا الموجود الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج الى المؤثر وتاثير ذلك المؤثر فيه اما ان يكون حال عدمه او حال وجوده فان كان الاول فذلك الممكن محدث وان كان الثاني فاحتياج ذلك الموجود الى المؤثر اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه والاول محال لانه يفضي الى ايجاد الموجود فتعين الثاني وذلك يقتضي كون ذلك الممكن محدثا فثبت ان كل ما سوى الله محدث مسبوق بالعدم وان وجوده انما حصل بخلق الله تعالى وايجاده وابداعه فثبت ان كل ما سوى الله فهو عبده وملكه فيستحيل ان يكون شيء مما سواه ولدا له وهذا البرهان انما استفدناه من قوله بل له ما في السموات والارض اي له كل ما سواه على سبيل الملك والخلق والايجاد والابداع الثاني ان هذا الذي اضيف اليه بانه ولد اما ان يكون قديما ازليا او محدثا فان كان ازليا لم يكن حكمنا بجعل احدهما ولدا والاخر والدا اولى من العكس فيكون ذلك الحكم حكما مجردا من غير دليل وان كان الولد حادثا كان مخلوقا لذلك القديم وعبدا له فلا يكون ولدا له الثالث ان الولد لابد وان يكون من جنس الوالد فلو فرضنا ولدا لكان مشاركا للوالد من بعض الوجوه وممتازا عنه من وجه اخر وذلك يقتضي كون كل واحد منهما مركبا او محدثا وذلك محال فاذا المجانسة ممتنعة فالولادة ممتنعة الرابع ان الولد انما يتخذ للحاجة اليه في الكبر ورجاء الانتفاع بمعونته حال عجز الاب عن امور نفسه فعلى هذا ايجاد الولد انما يصح على من يصح عليه الفقر والعجز والحاجة واذا كان ذلك محالا كان ايجاد الولد عليه سبحانه محالا واعلم انه سبحانه حكى في مواضع كثيرة عن هؤلاء الذين يضيفون اليه الاولاد قولهم واحتج عليهم بهذه الحجة وهي ان كل من في السموات والارض عبد له وبانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون قال في مريم ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون ما كان لله ان يتخذ من ولد سبحانه اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وقال ايضا في اخر الاية وقالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم شيئا ادا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا فان قيل ما الحكمة في انه تعالى استدل في هذه السورة

يكونه مالكا لما في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا فلنا قوله في هذه السورة بل له ما في السموات والارض على ما قال ان كل من في السموات
والارض الا اتي الرحمن عبدا فلنا قوله بل له ما في السموات والارض ثم لان كلمة ما تتناول جميع الاشيا اما قوله تعالى كل له قانتون
ففيه مسائل **المسألة الاولى** القنوت اصله الدوام ثم يستعمل على اربعة اوجه الطاعة كقوله تعالى اقنتي لربك وطول
القيام كقوله عليه الصلاة والسلام لما سئل اي الصلاة افضل قال طول القنوت وبمعنى السكوت كما قال زيد بن ارقم كنا نتكلم في الصلاة
حتى نزل وقوموا لله قانتين فامسكنا عن الكلام ويكون بمعنى الدوام اذا عرفت هذا فنقول ـــــ قال بعض المفسرين كل له قانتون
اي كل ما في السموات والارض قانتون مطيعون والتنوين في كل عوض من المضاف اليه وهو قول مجاهد وابن عباس فقيل لهولاء الكفار
ليسوا مطيعين فعند هذا قال اخرون المعنى انهم يطيعون يوم القيمة وهو قول السدي فقيل هولاء هذا صفة المكلفين وقوله
له ما في السموات يتناول من لا يكون مكلفا فعند هذا فسروا القنوت بوجوه اخر الاول ـــــ بكونها شاهدة على وجود الخالق
سبحانه بما فيها من اثار الصنعة وامارات الحدوث والدلالة على الربوبية الثاني كون جميعها في ملكه وقهره يتصرف فيها
كيف يشا وهو قول ابي مسلم وعلى هذين الوجهين الاية عامة الثالث ـــــ اراد به الملائكة وعزيرا والمسيح اي كل من هولاء
حكمنا عليهم بالولدية قانتون له يحكى عن علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه قال لبعض النصارى لولا تمرد عيسى عن طاعة الله
لصرت على دينه فقال النصارى كيف يجوز ان ينسب ذلك الى عيسى مع جده في طاعة الله فقال علي رضي الله تعالى عنه فان كان عيسى الها
فالاله كيف يعبد غيره انما العبد هو الذي يليق به العبادة فانقطع النصراني **المسألة الثانية** لما كان القنوت
في اصل اللغة عبارة عن الدوام كان معنى الاية ان دوام الممكنات وبقاها به سبحانه ولاجله وهذا يقتضي ان العالم حال بقائه
واستمراره محتاج اليه سبحانه فثبت ان الممكن لا ينقطع حاجته عن المؤثر لا حال حدوثه ولا حال بقائه **المسألة الثالثة**
يقال كيف جاء بما الذي لغير اولي العلم مع قوله قانتون جوابه كانه جاء بما دون من تحقيرا لشانهم اما قوله بديع السموات والارض
ففيه مسائل **المسألة الاولى** البديع والمبدع بمعنى واحد قال القفال وهو مثل اليم بمعنى مولم وحكيم بمعنى محكم غير ان في
بديع مبالغة للعدول فيه وانه يدل على استحقاق الصفة في غير حال الفعل على تقدير ان من شانه الابداع فهو في ذلك بمنزلة
سامع وسميع وقد يجي بديع بمعنى مبدع والابداع الانشا ونقيض الابداع الاختفا على مثال ولهذا السبب فان الناس يسمون من قال
او عمل ما لم يقل قبله مبتدعا **المسألة الثانية** اعلم ان هذا من تمام الكلام الاول لانه تعالى قال بل له ما في السموات
والارض فبين بذلك كونه مالكا لما في السموات والارض ثم بين بعد ذلك انه المالك ايضا للسموات والارض ثم انه تعالى بين انه كيف
يبدع الشي فقال واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال بعض الادبا القضا مصدر
في الاصل سمي به ولهذا جمع على اقضية لغطا واغطية وفي معناه القضية وجمعها القضايا ووزنه فعال من تركيب ق ض ي
واصله قضاي الا ان الياء لما وقعت طرفا بعد الالف الزايدة اعلت بان قلبت الفا ثم لما لاقت هي الف فعال قلبت همزة
لامتناع بقائها الفين لفظا وان نظاير المضا والاما من مضت واتت والسقا من سقيت وسقيت والدليل على اصالة اليا
دون الهمز بنائها في اكثر تصرفات الكلمة تقول قضيت وقضينا وقضت الى قضت وقضتا وهما تقضيان وهي ذات تقضي
والمراتان تقضيان وهي تقضين وانت تقضين وما انت تقضين فالنا فيه ضمير المخاطبة واما معناه فالاصل الذي يدل
تركيبه عليه هو معنى القطع من ذلك قولهم قضى القاضي لفلان على كذا قضا اذا حكم لانه فصل الدعوى ولهذا قيل حاكم فيصل اذا كان
قاطعا للخصومات وحكى ابن الانباري عن اهل اللغة انهم قالوا القاضي معناه القاطع للامور المحكم لها وقوله انقضى الشي اذا تم
وانقطع وقولهم قضى حاجته معناه قطعها عن المحتاج ودفعها عنه وقضى دينه اذا اداه اليه كانه قطع التقاضي والاقتضاء عن نفسه
او انقطع كل منهما عن صاحبه وقولهم قضى الامر اذا اتمه واحكمه ومنه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وهو من هذا لان في
اتمام العمل قطعا له وفراغا منه ومنه درع قضاء من قضاها اذا احكمها واتم صنعتها واما قولهم قضى المريض وقضى نحبه اذا
مات وقضى عليه قتله فمجاز مما ذكرنا والجامع بينهما ظاهر واما انقضى البازي فليس من هذا التركيب ومما يعضد ذلك دلالة
ما استعمل من تقلبات هذا التركيب عليه وهو القبض والضيق اما الاول فيقال قاضه وانقاض اي شقه والشق ومنه
قض البيض اذا انفلق من قشره لاجلي وانقاض الحائط اذا انهدم من غير هدم والقطع والشق والفلق والهدم متقاربة
واما الضيق وما يشتق منه فلانه على معنى القطع سببية وذلك ان الشي اذا قطع ضاق وعلى العكس ومما يؤكد ذلك
ان التقويض من هذا التركيب يدل ايضا على معنى القطع فاولها قضبه اذا قطعه ومنه القضب لرطبة لانه يقضب اي يقطع ومنه
بالمقضب والقضيب الغصن فعيل بمعنى مفعول والقضيب ما يقضب به كالمنجل وثانيها القضم وهو الاكل باطراف الاسنان
لان فيه قطعا للماكول وسيف قضيم في طرفه تكسر وتفلل وثالثها القضيف وهو الدقة يقال رجل قضيف اي نحيف لان العلة

من مضايق القطع ورابعها الفضاء فعله وهي الفساد يقال قضيت القربة اذا عفنت وفسدت وفي حسنه قضاءه اي عيبت وهذا
كله من اسباب القطع ومسبباته فهذا هو الكلام في مفهومه الاصلي بحسب اهل اللغة **المسألة الثانية** في محامل
لفظ القضا في القران قالوا انه يستعمل على وجوه احدها بمعنى الخلق قال تعالى فقضاهن سبع سموات يعني خلقهن وثانيها بمعنى الامر قال
تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وثالثها بمعنى الحكم ولهذا يقال للحاكم القاضي ورابعها بمعنى الاخبار قال تعالى وقضينا
الى بني اسرائيل في الكتاب اي اخبرناهم وهذا ياتي مقرونا بالى وخامسها ان ياتي بمعنى الفراغ من الشي قال تعالى فلما قضي ولوا الى قومهم
منذرين يعني لما فرغ من ذلك وقال وقضي الامر واستوت على الجودي يعني فرغ من اهلاك الكفار وقال وليقضوا تفثهم بمعنى
ليفرغوا منه اذا عرفت هذا فنقول ـــــ قوله اذا قضى امرا قيل اذا خلق شيا وقيل حكم بانه يفعل شيا وقيل احكم امرا
وقال وعليهما مسرودتان قضاهما داود او صنع السوابغ تبع **المسألة الثالثة** اتفقوا على ان لفظ الامر حقيقة
في القول المخصوص وقيل هو حقيقة في الفعل والشان ايضا نعم وهو المراد بالامر هاهنا وبسط القول فيه مذكور في اصول
الفقه **المسألة الرابعة** قرا ابن عامر كن فيكون بالنصب كل القران الا في موضعين في ال عمران فيكون الحق و
الانعام كن فيكون الحق فانه رفعهما وعن الكسائي بالنصب في النحل ويس وبالرفع في سائر القران والباقون بالرفع في كل القران
اما النصب فعلى جواب الامر وقيل هو بعيد والرفع على الاستيناف اي فهو يكون **المسألة الخامسة** اعلم انه ليس
المراد من قوله تعالى فانما يقول له كن فيكون هو انه تعالى يقول له كن فحينئذ يكون ذلك الشي فان ذلك فاسد والذي يدل
عليه وجوه الاول ـــــ ان قوله كن اما ان يكون قديما او محدثا والقسمان باطلان فبطل القول الاول بتوقف حدوث الاشيا
على كن انما قلنا انه لا يجوز ان يكون قديما لوجوه الاول ـــــ ان كلمة كن لفظة مركبة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف
على النون فالنون لكونه مسبوقا بالكاف لا بد وان يكون محدثا والكاف لكونه متقدما على المحدث بزمان واحد يجب ان يكون محدثا
الثاني ان كلمة اذا لا تدخل الا على الاستقبال فذلك القضا لا بد وان يكون محدثا لانه دخل على حرف اذا وقوله كن مرتب على القضا
بفا التعقيب لانه تعالى قال فانما يقول له والمتاخر عن المحدث محدث فاستحال ان يكون كن قديما الثالث ـــــ انه تعالى رتب
تكون المخلوق على قوله كن بفا التعقيب فيكون قوله كن متقدما على تكون المخلوق بزمان واحد والمتقدم على المحدث بزمان واحد
لا بد وان كان محدثا فقوله كن لا يجوز ان يكون قديما ولا جايز ايضا ان يكون قوله كن محدثا لانه لو افتقر كل محدث الى قوله كن وقوله
كن ايضا محدث فيلزم افتقار كن الى كن اخر ويلزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فثبت بهذا الدليل انه لا يجوز توقيف
احداث الحوادث على قوله كن الحجة الثانية انه تعالى اما ان يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله في الوجود او حال دخوله في الوجود الاول
باطل لان خطاب المعدوم حال عدمه سفه والثاني ايضا باطل لانه يرجع حاصله الى انه تعالى امر الموجود بان يصير موجودا
وذلك ايضا لا فايدة فيه الحجة الثالثة ان المخلوق قد يكون جمادا وتكليف الجماد عبث ولا يليق بالحكيم الحجة الرابعة ان القادر
هو الذي يصح منه الفعل وتركه بحسب الارادات فاذا فرضنا القادر المريد منفكا عن قوله كن فاما ان يتمكن من الايجاد والاحداث
او لا يتمكن فان تمكن لم يكن الايجاد موقوفا على قوله كن وان لم يتمكن فحينئذ يلزم ان لا يكون القادر قادرا على الفعل الا عند تكلمه بكن
فيرجع حاصل الامر الى انكم سميتم القدرة بكن وذلك نزاع في اللفظ الحجة الخامسة ان كن لو كان له اثر في التكوين لكنا اذا تكلمنا
بهذه اللفظة وجب ان يكون لها ذلك التاثير ولما علمنا بالضرورة فساد ذلك علمنا انه لا تاثير لهذه الكلمة الحجة السادسة
ان كن كلمة مركبة من الكاف والنون بشرط كون الكاف متقدما على النون فالمؤثر ان يكون هو احد هذين الحرفين او مجموعهما فان كان
الاول لم يكن لكلمة كن اثر البتة بل التاثير لاحد هذين الحرفين وان كان الثاني فهو محال لانه لا وجود لهذا المجموع البتة لانه حين حصل
الحرف الاول لم يكن الثاني حاصلا وحين جا الثاني فقد فات الاول واذا لم يكن للمجموع وجود البتة استحال ان يكون للمجموع اثر
البتة الحجة السابعة قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون بين ان قوله كن متاخر عن
خلقه اذ المتاخر عن الشي لا يكون موثرا في المتقدم عليه فعلمنا انه لا تاثير لقوله كن في وجود الشي فظهر بهذه الوجوه فساد
هذا المذهب واذا ثبت هذا فنقول لا بد من التاويل وهو من وجوه الاول ـــــ وهو الاقوى ان المراد من هذه الكلمة سرعة
نفاذ قدرة الله تعالى في تكوين الاشيا وانه تعالى يخلق الاشيا لا بفكر ومعاناة وتجربة ونظيره قوله تعالى عند وصف خلق
السموات والارض فقال لها وللارض ايتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طايعين من غير قول كان منهما لكن على سبيل سرعة نفاذ قدرته
في تكوينهما من غير ممانعة ومدافعة ونظيره قول العرب • قال الجدار للوتد لم تشقني • قال سل من يدقني • فان الذي
ورايي • ما خلاني ورايي • ونظيره قوله تعالى وان من شي الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم الثاني انه علامة يفعلها الله
سبحانه وتعالى للملايكة اذا سمعوها علموا انه احدث امرا يحكى ذلك عن ابي الهذيل الثالث انه خاص بالموجودين الذين قال لهم كونوا

وده او من جرى مجراهم وهو قول الاصم الرابع انه الامر للاحيا بالموت وللموتى بالحيوة والكل ضعيف والقوي هو الاول والله تعالى اعلم **قوله تعالى** وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله او تاتينا اية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الايات لقوم يوقنون اعلم ان هذا النوع من قبايح افعال اليهود والنصارى والمشركين ثم فيه مسايل **المسالة الاولى** ان الله تعالى لما حكى عن اليهود والنصارى والمشركين ما يقدح في التوحيد وهو انه تعالى اتخذ الولد حكى الان عنهم ما يقدح في النبوة وقال اكثر المفسرين هؤلاء هم مشركوا العرب والدليل عليه قوله تعالى وقالوا لن نومن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقالوا لولا ياتينا باية كما ارسل الاولون وقالوا لولا انزل علينا الملايكة او نرى ربنا هذا قول اكثر المفسرين الا انه ثبت ان اهل الكتاب سالوا ذلك والدليل عليه قوله سبحانه وتعالى يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السما فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فان قيل الدليل على ان المراد مشركوا العرب انه تعالى وصفهم بانهم لا يعلمون واهل الكتاب اهل العلم قلنا المراد انهم لا يعلمون التوحيد والنبوة كما ينبغي واهل الكتاب كانوا كذلك **المسالة الثانية** تقرير هذه الشبهة التي تمسكوا بها ان الحكيم اذا اراد تحصيل شي فلا بد وان يختار اقرب الطرق المفضية اليه وابعدها عن الشكوك والشبهات اذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى كلم الملايكة وكلم موسى وانت تقول يا محمد ان الله كلمك والدليل عليه قوله فاوحى الى عبده ما اوحى فلم لا يكلمنا مشافهة ولا ينص على نبوتك حتى يتاكد الاعتقاد ويزول الشبهة وايضا فان كان تعالى لا يفعل ذلك فلم لا يخصك باية ومعجزة وهذا منهم طعن في كون القران اية ومعجزة لانهم لو اقروا بكونه معجزة لاستحال ان يقولوا هلا تاتينا باية ثم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة بقوله كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الايات لقوم يوقنون وحاصل هذا الجواب انا قد ايدنا قول محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات وبينا صحة قوله بالايات وهي القران وساير المعجزات فكان طلب هذه الزوايد من باب التعنت واذا كان كذلك لم يجب اجابتها لوجوه احدها انه اذا حصلت الدلالة الواحدة فقد تمكن المكلف من الوصول الى المطلوب فلو كان غرضه طلب الحق لاكتفى بتلك الدلالة فحيث لم يكتف بها وطلب الزايد عليها علمنا ان ذلك الطلب من باب العناد واللجاج فلم تكن اجابتها واجبة ونظيره قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه اية من ربه قل انما الايات عند الله وانما انا نذير مبين اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم فبين انه يكفيهم ما في القران من الدلالة الشافية وثانيها لو كان في معلوم الله تعالى انهم يومنون عند انزال هذه الايات لفعلها لكنه علم لو اعطاهم ما سالوه لما ازدادوا الا لجاجا فلا جرم لم يفعل ذلك ولذلك قال تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون وثالثها انما حصل في تلك الايات انواع من المفاسد وربما اوجب حصولها هلاكهم واصطلاحهم ان استمروا بعد ذلك على التكذيب وربما كان بعضها منتهيا الى حد الالجا المخل بالتكليف وربما كانت كثرتها وتعاقبها يقدح في كونها معجزا لان الخوارق متى توالت صار انخراق العادة عادة فحينيذ يخرج عن كونه معجزا وكل ذلك امور لا يعلمها الا علام الغيوب فثبت ان عدم اسعافهم بهذه الايات لا يقدح في النبوة اما قوله تشابهت قلوبهم فالمراد ان المكذبين للرسل تتشابه اقوالهم وافعالهم فكما ان قوم موسى كانوا ابدا في التعنت واقتراح الاباطيل كقولهم لن نصبر على طعام واحد وقولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة وقولهم اتتخذنا هزوا وقولهم ارنا الله جهرة فكذا هولا المشركون يكونون ابدا في العناد واللجاج وطلب الباطل اما قوله قد بينا الايات لقوم يوقنون فالمراد ان القران وغيره من المعجزات كمجي الشجرة وكلام الذيب واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ايات قاهرة ومعجزات باهرة لمن كان طالبا لليقين والله تعالى اعلم **قوله تعالى** انا ارسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسال عن اصحاب الجحيم اعلم ان القوم لما اصروا على العناد واللجاج الباطل واقترحوا المعجزات على سبيل التعنت بين تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم انه لا مزيد على ما فعله في مصالح دينهم من اظهار الادلة وكما بين ذلك بين انه لا مزيد على ما فعله الرسول في باب الابلاغ والتنبيه لكي لا يكثر غمه بسبب اصرارهم على كفرهم وفي قوله بالحق وجوه احدها انه متعلق بالارسال اي ارسلناك ارسالا بالحق وثانيها انه متعلق بالبشير والنذير اي انت مبشر بالحق ومنذر به وثالثها ان يكون المراد من الحق الدين والقران اي ارسلناك بالقران حال كونه بشيرا لمن اطاع الله بالثواب ونذيرا لمن كفر بالنار والاولى ان يكون البشير والنذير صفة للرسول عليه الصلاة والسلام فكانه تعالى قال انا ارسلناك يا محمد بالحق لتكون بشيرا لمن اتبعك واهتدى بدينك ونذيرا لمن كفر بك وضل عن دينك اما قوله ولا تسال عن اصحاب الجحيم ففيه قراتان الجمهور برفع التا واللام على الخبر واما نافع فبالجزم وفتح التا على النهي اما على القراة الاولى ففي التاويل وجوه احدها ان مصيرهم الى الجحيم فمعصيتهم لا تضرك ولست بمسيول عن ذلك وهي كقوله فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب وقوله عليه ما حمل وعليكم ما حملتم

الثاني

الثاني انك هاد وليس لك من الامر شي فلا تاسف ولا تغتم لكفرهم ومصيرهم الى العذاب ونظيره قوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات الثالث لا تنظر الى المطيع والعاصي في الوقت فان الحال قد يتغير فهو غيب فلا تسال عنه وفي الاية دلالة على ان احدا لا يسال عن ذنب غيره ولا يواخذ بما اجترمه سواه سوا كان قريبا او كان بعيدا اما القراة الثانية ففيه وجهان الاول روي انه قال ليت شعري ما فعل ابواي فنهي عن السوال عن احوال الكفرة وهذه الرواية بعيدة لانه عليه الصلاة والسلام كان عالما بكفرهم وكان عالما بان الكافر يعذب فمع هذا العلم كيف يمكن ان يقول ليت شعري ما فعل ابواي الثاني معنى هذا النهي تعظيم ما وقع فيه الكافر من العذاب كما اذا سالت عن انسان واقع في بلية فيقال لك لا تسال عنه ووجه التعظيم ان المسيول يجزع ان يجري على لسانه ما هو فيه لفظاعته فلا تساله ولا تكلفه ما يضجره او انت يا مستخبر لا تقدر على استماع خبره لايحاشه السامع واضجاره فلا تسال والقراة الاولى يعضدها قراة ابي وما تسال وقراة عبد الله ولن تسال والله تعالى اعلم **قوله تعالى** ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل ان هدى الله هو الهدى ولين اتبعت اهواءهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير اعلم انه تعالى لما صبر رسول الله صلى الله عليه وسلم مما تقدم من الاية وبين ان العلة قد انزاحت من قبله منهم وانه لا عذر لهم في الثبات على التكذيب به عقب ذلك بان القوم بلغ تشددهم في باطلهم وثباتهم على كفرهم انهم يريدون مع ذلك ان تتبع ملتهم ولا يرضون منك بالكتاب بل يريدون منك الموافقة لهم فيما هم عليه فبين بذلك شدة عداوتهم للرسول وشرح ما يوجب الياس عن موافقتهم والملة هي الدين ثم قال تعالى ان هدى الله هو الهدى بمعنى ان هدى الله الذي هو الاسلام هو الهدى الحق والذي يصح ان يسمى هدى وهو الهدى كله ليس وراءه هدى وما يدعون الى اتباعه ما هو بهدى انما هو هوى الا ترى الى قوله ولين اتبعت اهواءهم اي اقوالهم التي هي اهوا وبدع بعد الذي جاءك من العلم اي من الدين المعلوم صحته بالدلايل القاطعة ما لك من الله من ولي ولا نصير اي معين يعصمك ويذب عنك بل الله يعصمك من الناس اذا اقمت على الطاعة والاعتصام بحبله قالوا الاية تدل على امور منها ان الذي علم الله منه انه لا يفعل الشي يجوز منه ان يتوعده على فعله فانه في هذه الصورة علم الله انه لا يتبع اهواءهم ومع ذلك فقد توعد عليه ونظيره قوله لين اشركت ليحبطن عملك وانما حسن هذا الوعيد لاحتمال ان الصارف له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد او هذا الوعيد هو احد صوارفه وثانيها ان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على انه لا يجوز الوعيد الا بعد نصب الادلة واذا صح ذلك فبان لا يجوز الوعيد الا بعد القدرة اولى فيبطل به قول من يجوز تكليف ما لا يطاق وثالثها دلالة على ان اتباع الهوى لا يكون الا باطلا فمن هذا الوجه يدل على بطلان التقليد ورابعها فيها دلالة على انه لا شفيع لمستحق العقاب لان غير الرسول اذا اتبع هواه لو كان يجد شفيعا ونصيرا لكان الرسول احق وهذا ضعيف لان اتباع اهوايهم كفر ولا شفاعة في الكفر والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب **قوله تعالى** الذين اتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته اوليك يومنون به ومن يكفر به فاوليك هم الخاسرون يا بني اسرايل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون اعلم ان في هذه الاية مسايل **المسالة الاولى** الذين موضعه رفع بالابتدا واوليك ابتدا ثان ويومنون به خبره **المسالة الثانية** المراد بقوله الذين اتيناهم الكتاب من هم فيه قولان احدهما انهم المومنون الذين اتاهم الله القران واحتجوا عليه من وجوه احدها ان قوله يتلونه حق تلاوته حث وترغيب في تلاوة هذا الكتاب ومدح على تلك التلاوة والكتاب الذي هذا شانه هو القران لا التوراة والانجيل فان قراتهما غير جايز وثانيها ان قوله تعالى اوليك يومنون به يدل على ان الايمان مقصور عليهم ولو كان المراد اهل الكتاب لما كان كذلك وثالثها قوله ومن يكفر به فاوليك هم الخاسرون والكتاب الذي يليق به هذا الوصف هو القران القول الثاني ان المراد بالذين اتيناهم الكتاب هم الذين امنوا بالرسول من اليهود والدليل عليه ان الذين تقدم ذكرهم هم اهل الكتاب فلما ذم طريقتهم وحكى عنهم سوء افعالهم اتبع ذلك بمدح من ترك طريقتهم بل تامل التوراة وترك تحريفها واعرف منها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اما قوله يتلونه حق تلاوته فالتلاوة لها معنيان احدهما القراة الثاني الاتباع فعلا لان من تبع غيره يقال تلاه فعلا قال تعالى والقمر اذا تلاها فالظاهر يقع عليهما جميعا ويصح فيهما جميعا المبالغة لان التابع لغيره قد يستوفي حق الاتباع فلا يخل بشي منه وكذلك التالي يستوفي حق قراته فلا يخل بما يلزم فيه والذين تاولوه على القراة هم الذين اختلفوا على وجوه اولها

انهم يتدبرونه ويعملوا بموجبه حتى تمسكوا باحكامه من حلال وحرام وغيرهما وثانيها انهم خضعوا عند تلاوته وخشعوا اذا قرؤوا القران في صلوتهم وصلوا اليهم وثالثها انهم عملوا بمحكمه وامنوا بمتشابهه وتوقفوا فيما اشكل عليهم منه وفوضوه الى الله سبحانه ورابعها يقرؤنه كما انزل الله ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ولا يتاولونه على غير الحق وخامسها ان تحمل الاية على هذه الوجوه لانها مشتركة في مفهوم واحد وهو تعظيمها والانقياد لها لفظا ومعنى فوجب حمل اللفظ على هذا المشترك تكثيرا لفوائد كلام الله تعالى والله تعالى اعلم بالصواب **قوله تعالى** وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين **اعلم انه سبحانه وتعالى** لما استقصى في شرح وجوه نعمه على بني اسرائيل ثم في قبائحهم في اديانهم واعمالهم وختم هذا الفصل بما به بدا وهو قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي الى قوله ولا هم ينصرون شرع سبحانه ههنا في نوع اخر من البيان وهو ان ذكر قصة ابرهيم عليه السلام وكيفية احواله والحكمة فيه ان ابرهيم عليه السلام شخص يعترف بفضله جميع الطوائف والملل فالمشركون كانوا معترفين بفضله متشرفين بانهم من اولاده ومن ساكني حرمه وخادمي بيته واهل الكتاب من اليهود والنصارى كانوا مقرين بفضله ومتشرفين بانهم من اولاده فحكى الله سبحانه وتعالى عن ابرهيم عليه السلام امورا توجب على المشركين واليهود والنصارى قبول قول محمد صلى الله عليه وسلم والاعتراف بدينه والانقياد لشرعه وبيانه من وجوه **احدها** انه تعالى لما امره ببعض التكاليف فلما وفى بها وخرج عن عهدتها لا جرم نال النبوة والامامة وهذا مما ينبه اليهود والنصارى والمشركين على ان الخير لا يحصل في الدنيا والاخرة الا بترك العناد والتمرد والانقياد لحكم الله عز وجل وتكاليفه **وثانيها** انه تعالى حكى عنه انه طلب الامامة لاولاده فقال تعالى لا ينال عهدي الظالمين فدل ذلك على ان منصب الامامة والرياسة في الدين لا يصل الى الظالمين فهؤلاء متى ارادوا وجدان هذا المنصب وجب عليهم ترك اللجاج والتعصب للباطل **وثالثها** ان الحج من خصائص دين محمد صلى الله عليه وسلم فحكى تعالى ذلك عن ابرهيم عليه السلام ليكون ذلك كالحجة على اليهود والنصارى في وجوب الانقياد لذلك **ورابعها** ان القبلة لما حولت الى الكعبة شق ذلك على اليهود والنصارى فبين الله تعالى ان هذا البيت قبلة ابرهيم عليه السلام يعترفون بتعظيمه وبوجوب الاقتداء به كان ذلك مما يوجب زوال ذلك التعصب عنهم **وخامسها** ان من المفسرين من فسر الكلمات التي ابتلي ابرهيم عليه السلام بها بامور يرجع حاصلها الى تنظيف البدن وذلك مما يوجب على المشركين اختيار هذه الطريقة لانهم كانوا معترفين بفضل ابرهيم عليه السلام ويوجب ترك ما كانوا عليه من التلطخ بالدماء وترك النظافة ومن المفسرين من فسر الكلمات بما ان ابرهيم عليه السلام صبر على ما ابتلي به في دين الله تعالى وهو النظر في الكواكب والقمر والشمس ومناظرة عبدة الاوثان ثم الانقياد لحكم الله تعالى في ذبح الولد والالقاء في النار وهذا يوجب على هؤلاء اليهود والنصارى والمشركين الذين يعترفون بفضله ان يتشبهوا به في ذلك ويسلكوا طريقته في ترك الحسد والحمية وكراهية الانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم فهذه الوجوه التي لاجلها ذكر الله تعالى قصة ابرهيم عليه السلام واعلم انه تعالى حكى عن ابرهيم عليه السلام امورا بعضها يرجع الى الامور الشاقة التي كلفه بها وبعضها يرجع الى التشريفات العظيمة التي خصه بها ونحن ناتي على تفسيرها ان شاء الله تعالى وهذه الاية دالة على تكليف تعداد حصل التشريف اما التكليف فقوله تعالى وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال صاحب الكشاف والعامل في اذ مضمر نحو واذكر اذ ابتلى او واذ ابتلاه كان كيت وكيت واما قال اني جاعلك **المسألة الثانية** انه تعالى وصف تكليفه اياه بلوى توسعا لان مثل هذا يكون منا على جهة البلوى والتجربة والمحنة من حيث لا يعرف ما يكون من امره فلما كثر ذلك في العرف بيننا جاز ان يصف تعالى امره ونهيه بذلك مجازا لانه تعالى لا يجوز عليه الاختبار والامتحان لانه تعالى عالم بجميع المعلومات التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل من الازل الى الابد وقال هشام بن الحكم انه تعالى كان عالما في الازل بحقائق الاشياء وماهياتها فقط فاما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوجود فهو تعالى لا يعلمها الا عند وقوعها واحتج عليه بالاية والمعقول اما الاية فهي هذه الاية قال انه تعالى صرح بانه يبتلي عباده ويختبرهم وذكر نظيره في سائر الايات كقوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقال ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال في هذه السورة بعد ذلك ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع وذكر ايضا ما يؤكد هذا المذهب نحو قوله فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وكلمة لعل للترجي وقال يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون فهذه الايات ونظائرها دالة على انه سبحانه وتعالى لا يعلم وقوع الكائنا

قبل وقوعها

ت قبل وقوعها اما المعقول فدل عليه وجوه **احدها** انه تعالى لو كان عالما بالاشياء قبل وقوعها لزم نفي القدرة عن الخالق وعن الخلق وذلك محال وما ادى اليه مثله بيان الملازمة ان ما علم الله تعالى وقوعه استحال ان لا يقع لان العلم بوقوع الشيء ولا وقوع ذلك الشيء متضادان والجمع بين الضدين محال وكذلك ما علم الله انه لا يقع كان وقوعه محالا لعين هذه الدلالة فلو كان الباري تعالى عالما بجميع الاشياء الجزئية قبل وقوعها لكان بعضها واجب الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع ولا قدرة البتة لا على الواجب ولا على الممتنع فيلزم نفي القدرة على هذه الاشياء عن الخالق وعن الخلق انما قلنا ان ذلك محال اما في حق الخالق فلانه ثبت ان العالم محدث وله مؤثر وذلك المؤثر يجب ان يكون قادرا اذ لو كان موجبا لذاته لزم من قدمه قدم العالم او من حدوث العالم حدوثه واما في حق الخلق فلانا نجد في انفسنا وجدانا ضروريا كوننا متمكنين من الفعل والترك على معنى انا ان شئنا الفعل قدرنا عليه وان شئنا الترك قدرنا على الترك ولو كان احدهما واجبا والاخر ممتنعا لما حصلت هذه الملكة التي نعرف ثبوتها بالضرورة **وثانيها** ان تعلق العلم باحد المعلومين مغاير لتعلقه بالمعلوم الاخر وكذلك فانه يصح فيما تعلق احد المتعلقين مع الذهول عن التعلق الاخر ولو كان التعلقات تعلقا واحدا لاستحال ذلك لان الشيء الواحد يستحيل ان يكون معلوما مذهولا عنه اذا ثبت هذا فنقول لو كان تعالى عالما بجميع هذه الجزئيات لكان له تعالى علوما غير متناهية او كان لعلمه تعلقات غير متناهية وعلى التقديرين يلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة وذلك محال لان مجموع تلك الاشياء ازيد من ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة منها فالناقص متناهي والزائد زائد على المتناهي بتلك العشرة والمتناهي اذا ضم اليه غير المتناهي كان الكل متناهيا فاذا وجود امور غير المتناهية محال **فان قيل** الموجود هو العلم فاما تلك التعلقات فهي امور نسبية لا وجود لها في الاعيان **قلنا** العلم انما يكون علما لو كان متعلقا بالمعلوم فلو لم يكن ذلك التعلق حاصلا في نفس الامر لزم ان لا يكون الامر علما في نفس الامر وذلك محال **وثالثها** ان هذه المعلومات التي لا نهاية لها هل يعلم عددها او لا يعلم فان علم عددها فهي متناهية لان كل ما له عدد معين فهو متناه وان لم يعلم الله تعالى عددها لم يكن عالما بها على سبيل التفصيل وكلامنا ليس الا في العلم التفصيلي **ورابعها** ان كل معلوم فهو متميز في الذهن عما عداه وكل متميز عما عداه فان ما عداه خارج عنه وكل ما خرج عنه غيره فهو متناه فاذا كل معلوم فهو متناه فاذا ما هو غير متناه استحال ان يكون معلوما **وخامسها** ان الشيء انما يكون معلوما لو كان للعلم تعلق به ونسبة اليه وانتساب الشيء الى الشيء يعتبر تحققه في نفسه فانه اذا لم يكن للشيء في نفسه تعين استحال ان يكون لغيره البتة من حيث هو نسبة والشيء المتخصص قبل دخوله في الوجود لم يكن متخصصا البتة فاستحال كونه متعلق العلم **فان قلت** يبطل هذا بالمحالات قبل دخولها في الوجود فانا نعلمها وان لم يكن لها ثبوت البتة **قلنا** هذا الذي اوردتموه نقض على كلامنا وليس جوابا على كلامنا وذلك مما يزيل الشك والشبهة قال هشام فهذه الوجوه العقلية تدل على انه لا حاجة بنا الى صرف هذه الايات عن ظواهرها واعلم ان هشاما كان رئيس الرافضة فلهذا ذهب قدماء الروافض الى القول بالبداء واما جمهور المسلمين فانهم اتفقوا على انه سبحانه يعلم الجزئيات قبل وقوعها واحتجوا عليها بانها قبل وقوعها يصح ان تكون معلومة لانا نعلمها قبل وقوعها فانا نعلم ان الشمس غدا تطلع من مشرقها والوقوع يدل على الامكان وانما قلنا انها لما صح ان تكون معلومة وجب ان تكون معلومة لله تعالى لان تعلق علم الله تعالى بالمعلوم اذا ثبت لذاته فليس تعلقه ببعض ما يصح ان يعلم اولى من تعلقه بغيره فلو حصل التخصيص لافتقر الى مخصص وذلك محال فوجب ان لا يتعلق بشيء من المعلومات اصلا وان تعلق بالبعض فانه يتعلق بكلها وهو المطلوب **اما الشبهة الاولى** فالجواب عنها ان العلم بالوقوع تبع للوقوع والوقوع تبع للقدرة فالتابع لا ينافي المتبوع والعلم لا يغني عن القدرة **واما الشبهة الثانية** فالجواب عنها ان الله لا يعلم عددها فلا يلزم منه اثبات الجهل والشبهة **الثالثة** واما الشبهة الرابعة فالجواب عنها انه ليس من شرط المعلوم ان يعلم العالم بتميزه عن غيره لان العلم بتميزه عن غيره يتوقف على العلم بذلك الغير فلو توقف العلم بالشيء على العلم بتميزه عن غيره وثبت ان العلم بتميزه عن غيره يتوقف على العلم بغيره لزم ان لا يعلم الانسان شيئا واحدا الا اذا علم امورا لا نهاية لها واما الشبهة الخامسة فالجواب عنها بالنقض الذي ذكرناه واذا انتقض الشبهة سقطت فبقي ما ذكرناه من الدلالة على عموم عالمية الله تعالى سالمة عن المعارض وبالله التوفيق **المسألة الرابعة** اعلم ان الضمير لا بد وان يكون عائدا الى مذكور سابق فالضمير اما ان يكون متقدما على المذكور لفظا ومعنى واما ان يكون متاخرا عنه لفظا ومعنى واما ان يكون متقدما لفظا ومتاخرا معنى واما ان يكون

بالعكس منه **والقسم الاول** وهو ان يكون متقدما لفظا ومعنى فالمشهور عند النحويين انه غير جائز وقال ابن جني يجوز واحتج عليه بالشعر والمعقول **واما الشعر فقوله**

جزى ربه عني عدي بن حاتم ∘ جزا الكلاب العاويات وقد فعل

واما المعقول لان الفاعل مؤثر والمفعول قابل وتعلق العلم بهما شديد فلا يبعد تقدم اي واحد منهما كان على الاخر في اللفظ ثم اجمعنا على انه لو قدم المرفوع على المنصوب في اللفظ فانه جائز فكذا اذا لم يتقدم مع ان ذلك التقدم جائز **القسم الثاني** هو ان يكون الضمير متاخرا لفظا ومعنى وهذا لا نزاع في صحته كقولك ضرب زيد غلامه **القسم الثالث** ان يكون الضمير متقدما في اللفظ متاخرا في المعنى كقولك ضرب غلامه زيد فههنا الضمير وان كان متقدما لكنه متاخر في المعنى لان المنصوب متاخر عن المرفوع في التقدير فصار كانك قلت زيد ضرب غلامه ولاجرم كان جائزا **القسم الرابع** ان يكون الضمير متقدما في المعنى متاخرا في اللفظ وهو كقوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فان المرفوع متقدم في المعنى على المنصوب فصار التقدير واذ ابتلى ربه ابرهيم الا ان الامر وان كان كذلك بحسب المعنى لكن لما لم يكن الضمير متقدما في اللفظ بل كان متاخرا لاجرم كان جائزا حسنا **المسالة الخامسة** قرا ابن عامر ابراهام بالف بين الها والميم والباقون ابرهيم وهما لغتان وقرا ابن عباس وابو حنيفة ابرهيم ربه برفع ابرهيم ونصب ربه والمعنى انه دعاه بكلمات من الدعا فعل المختبر هل يجيبه تعالى اليهن ام لا **المسالة السادسة** اختلف المفسرون في ان ظاهر اللفظ هل يدل على تلك الكلمات ام لا فقال بعضهم اللفظ يدل عليها وهي التي ذكرها الله تعالى من الامامة وتطهير البيت ورفع القواعد والدعا بابتعاث محمد صلى الله عليه وسلم فان هذه الاشيا امور شاقة اما الامامة فالمراد منها ههنا هو النبوة وهذا التكليف يتضمن مشاق عظيمة لان النبي يلزمه ان يتحمل جميع المشاق والمتاعب في تبليغ الرسالة وان لا يخون في شي منها ولو لزمه القتل بسبب ذلك ولا شك ان ذلك من اعظم المشاق ولهذا قلنا ان ثواب النبي عليه السلام اعظم من ثواب غيره واما بنا البيت وتطهيره ورفع قواعده فمن وقف على ما روي في كيفية بنائه عرف شدة البلوى فيه ثم انه يتضمن اقامة المناسك وقد امتحن الله تعالى الخليل عليه السلام بالشيطان في موقف رمي الجمار وغيره واما اشتغاله بالدعا في ان يبعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم في اخر الزمان فهذا مما يحتاج فيه الى اخلاص العمل لله تعالى وازالة الحسد من القلب بالكلية فثبت ان الامور المذكورة عقيب هذه الاية تكاليف شاقة شديدة فامكن ان يكون المراد من ابتلاء الله تعالى بالكلمات هو ذلك ثم الذي يدل على المراد ذلك انه عقبه بذكره من غير فصل بحرف من حروف العطف فلم يقل وقال اني جاعلك للناس اماما فدل هذا على ان ذلك الابتلا ليس الا التكليف بهذه الامور المذكورة واعترض القاضي على القول وقال انما يجوز لو قال الله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن ابرهيم ثم انه تعالى قال له بعد ذلك اني جاعلك للناس اماما ويمكن ان يجاب عنه بانه ليس المراد من الكلمات الامامة فقط بل الامامة وبنا البيت وتطهيره والدعا في بعثة محمد صلى الله عليه وسلم كان الله تعالى ابتلاه بمجموع هذه الاشيا فاخبر الله تعالى عنه انه ابتلاه بامور على الاجمال ثم اخبر عنه انه اتمها ثم عقب ذلك بالشرح والتفصيل وهذا مما لا بعد فيه القول الثاني ان ظاهر الاية لا دلالة فيه على المراد بهذه الكلمات وهذا القول يحتمل وجهين احدهما بكلمات كلفه الله تعالى بهن وهي اوامره ونواهيه فكانه تعالى قال واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات بما شا كلفه بالامر بها والوجه الثاني بكلمات تكون من ابرهيم يكلم بها قومه اي يبلغهم اياها والقائلون بالوجه الاول اختلفوا في ان ذلك التكليف اي شي كان على اقوال احدها قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه هي عشرة خصال كانت فرضا في شرعه وسنة في شرعنا خمس في الراس وخمس في الجسد اما التي في الراس فالمضمضة والاستنشاق وفرق الراس وقص الشارب والسواك والتي في البدن فالختان وحلق العانة ونتف الابط وتقليم الاظفار والاستنجا بالما وثانيها قال بعضهم ابتلاه بثلثين خصلة من خصال الاسلام عشر منها في سورة براة التائبون الى اخر الاية وعشر في سورة الاحزاب ان المسلمين والمسلمات الى اخرها وعشر في المومنين قد افلح المومنون الى قوله اولئك هم الوارثون وروي عشر في سال سائل الى قوله والذين هم على صلواتهم يحافظون فجعلها اربعين سهما عن ابن عباس وثالثها امره بمناسك الحج

والطواف

والطواف والسعي والرمي والاحرام وهو قول قتادة وابن عباس رضي الله تعالى عنهما ورابعها ابتلاه بسبعة اشيا بالشمس والقمر والكواكب والختان على الكبر والنار وذبح الولد والهجرة فوفى بالكل فلهذا قال تعالى وابرهيم الذي وفى عن الحسن وخامسها ان المراد ما ذكره في قوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين وسادسها المناظرات الكثيرة في التوحيد مع ابيه وقومه ومع نمرود والصلوة والزكوة والصوم وقسم الغنائم والضيافة والصبر عليها قال القفال رحمه الله وجملة القول ان الابتلا يتناول الزام كل ما فعله كلفه ومشقة فاللفظ يتناول جميع هذه الاشيا ويتناول كل واحد منها فلو ثبتت الرواية وجب القول في الكل ولو ثبتوا في البعض دون البعض فحينئذ يقع التعارض بين هذه الروايات فوجب التوقف **المسالة السابعة** قال القاضي هذا الابتلا انما كان قبل النبوة لانه تعالى نبه على ان قيامه عليه السلام بهن كالسبب لان جعله الله اماما والسبب متقدم على المسبب فوجب كون هذا الابتلا متقدما في الوجود على صيرورته اماما وهذا ايضا ملائم لقضايا العقول وذلك لان الوفا بشرائط النبوة لا يحصل الا بالاعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها وترك المداهنة مع الخلق وتقبيح ما هم عليه من الاديان الباطلة والعقائد الفاسدة وتحمل الاذى من جميع اصناف الخلق ولا شك ان هذا المعنى من اعظم المشاق واجل المتاعب ولهذا السبب يكون الرسول عليه السلام اعظم اجرا من امته واذا كان كذلك فالله تعالى ابتلاه بالتكاليف الشاقة فلما وفى عليه السلام بها لاجرم اعطاه خلعة النبوة والرسالة وقال اخرون انه بعد النبوة لانه لا يعلم كونه مكلفا بتلك التكاليف الا من الوحي فلا بد من تقدم الوحي على معرفته بكونه كذلك اجاب القاضي عنه بانه يحتمل اوحي اليه على لسان جبريل عليه السلام بهذه التكاليف الشاقة فلما تمم ذلك جعله نبيا مبعوثا الى الخلق اذا عرفت هذه المسالة فنقول قال القاضي يجوز ان يكون المراد بكلمات ما ذكره الحسن من حديث الكواكب والشمس والقمر وانه عليه السلام ابتلاه بذلك قبل النبوة لما ذبح الولد والهجرة والنار فكل ذلك كان بعد النبوة وكذا الختان فانه عليه السلام يروى انه ختن نفسه وكانت سنه مائة وعشرين سنة ثم قال فان قامت الدلالة السمعية الباهرة على ان المراد من الكلمات هذه الاشيا كان المراد من قوله اتمهن انه سبحانه علم من حاله انه يتمهن ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم اعطاه الامامة والنبوة **المسالة الثامنة** الضمير المستكن في اتمهن على احدى القراءتين لابرهيم بمعنى فقام بهن حق القيام واداهن احسن التادية من غير تفريط وتوان ونحوه وابرهيم الذي وفى وفي الاخرى لله تعالى بمعنى واعطاه ما طلبه لم ينقص منه شيا اما قوله قال اني جاعلك للناس اماما فالامام اسم من يؤتم به كالازار لما يؤتزر به اي يأتمون بك في دينك وفيه مسائل **المسالة الاولى** قال اهل التحقيق المراد انه تعالى جعله اماما لكل الناس والذي يكون كذلك لا بد وان يكون رسولا من عند الله مستقلا بالشرع لانه لو كان تبعا لرسول اخر لكان ماموما لذلك الرسول لا اماما فحينئذ يبطل العموم وثانيها ان اللفظ يدل على انه امام في كل شي والذي كذلك لا بد وان يكون نبيا وثالثها ان الانبيا عليهم السلام ائمة من حيث يجب على الخلق اتباعهم قال تعالى وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا والخلفا ايضا ائمة بهذا المعنى والذي يصلي بالناس يسمى ايضا اماما لان من دخل في صلاته لزمه الائتمام به قال عليه السلام انما جعل الامام ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا ولا تختلفوا على امامكم فثبت بهذا ان اسم الامام لمن اقتدي به في الدين وقد يسمى بذلك ايضا من يؤتم به في الباطل قال الله تعالى وجعلناهم ائمة يدعون الى النار الا ان اسم الامام لا يتناوله على الاطلاق بل لا يستعمل فيه الا مقيدا فانه لما ذكر ائمة الضلال قيده بقوله يدعون الى النار كما ان اسم الاله لا يتناول الا المعبود الحق فان المعبود الباطل انما يطلق عليه الاله مع القيد قال تعالى فما اغنت عنهم الهتهم التي يدعون من دون الله من شي وقال فانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا اذا ثبت ان اسم الامام يتناول ما ذكرناه وثبت ان الانبيا في اعلى المراتب وجب حمل اللفظ ههنا عليه لان الله تعالى ذكر لفظ الامام ههنا في معرض الامتنان فلا بد ان تكون تلك النعمة من افضل النعم واعظمها ليحسن نسبة الامتنان فوجب حمل هذه الامامة على النبوة **المسالة الثانية** ان الله تعالى لما وعد بان يجعله اماما للناس حقق ذلك الوعد فيه الى يوم القيامة فان اهل الاديان على شدة اختلافها ونهاية تنافرها يعظمون ابرهيم عليه السلام ويتشرفون بالانتساب اليه اما في النسب واما في الدين والشريعة حتى ان عبدة الاوثان كانوا

معطين لابرهيم عليه السلام وقال تعالى في كتابه ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا وقال ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه وقال في اخر سورة الحج ملة ابيكم ابرهيم هو سماكم المسلمين وجميع امة محمد صلى الله عليه وسلم يقولون في اخر صلواتهم وارحم محمدا وال محمد كما صليت وباركت على ابرهيم وعلى ال ابرهيم عليه السلام **المسالة الثالثة** القايلون بان الامام لا يصير اماما الا بالنص تمسكوا بهذه الاية قالوا انه تعالى بين انه انما صار اماما بسبب التنصيص على امامته ونظيره قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة فبين انه لا يحصل له منصب الخلافة الا بالتنصيص عليه وهذا ضعيف لانا بينا ان المراد بالامامة هاهنا النبوة ولئن سلمنا ان المراد بها مطلق الامامة لكن الاية تدل على ان النص طريق الامامة وذلك لا نزاع فيه انما النزاع في انه هل تثبت الامامة بغير النص وليس في هذه الاية تعرض لهذه المسالة لا بالنفي ولا بالاثبات **المسالة الرابعة** قوله اني جاعلك للناس اماما يدل على انه عليه السلام كان معصوما عن جميع الذنوب لان الامام هو الذي يؤتم به ويقتدى فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتدا به في ذلك فيلزم ان يجب علينا فعل المعصية وذلك محال لان كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعا من فعله وكونه واجبا عبارة عن كونه ممنوعا من تركه والجمع بينهما محال اما قوله تعالى قال ومن ذريتي ففيه مسايل **المسالة الاولى** الذرية الاولاد واولاد الاولاد للرجل وهو من ذرا الله الخلق وتركوا همزها للخفة كما تركوا في البرية وفيه وجه اخر وهو ان تكون منسوبة الى الذر **المسالة الثانية** قوله تعالى ومن ذريتي عطف على الكاف كانه قال وجاعل بعض ذريتي كما يقال لك ساكرمك فتقول وزيدا **المسالة الثالثة** قال بعضهم انه يقال ان الله تعالى اعلمه ان في ذريته انبيا فاراد ان يعلم ان ذلك في كلهم او في بعضهم وهل يصلح جميعهم لهذا الامر فاعلمه الله تعالى ان منهم ظالما لا يصلح لذلك قال اخرون انه عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستعلام كما لا يعلم على وجه المسالة فاجابه الله تعالى صريحا بان النبوة لا ينال الظالمين منهم **فان قيل** هل كان ابرهيم عليه السلام ماذونا في قوله ومن ذريتي او لم يكن ماذونا فيه فان اذن الله تعالى في هذا الدعا فلم رده عليه وان لم ياذن الله تعالى كان ذلك ذنبا **قلنا** قوله ومن ذريتي يدل على انه عليه السلام طلب ان يكون بعض ذريته ايمة للناس وقد حقق الله تعالى اجابة دعوته في المومنين من ذريته كاسمعيل ويعقوب ويوسف وموسى وهارون وداود وسليمان وايوب ويونس وزكريا ويحيى وعيسى وجعل اخرهم محمدا صلى الله عليه وسلم من ذريته الذي هو افضل الانبيا والايمة قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وفيه مسايل **المسالة الاولى** قرا حمزة وحفص عهدي الظالمين بارسال اليا والباقون بفتحها وقرا بعضهم لا ينال عهدي الظالمون اي من كان ظالما من ذريتك فانه لا ينال عهدي **المسالة الثانية** ذكروا في العهد وجوها **احدها** ان هذا العهد هو الامامة المذكورة فيما قبل فان كان المراد من تلك الامامة هو النبوة فكذا هاهنا والا فلا **وثانيها** عهدي اي رحمتي عن عطا **وثالثها** طاعتي عن الضحاك **ورابعها** اماني عن ابي عبيد والقول الاول اولى لان قوله ومن ذريتي طلب لتلك الامامة التي وعده بها فقوله لا ينال عهدي الظالمين لا يكون جوابا عن ذلك السوال الا اذا كان المراد بهذا العهد تلك الامامة **المسالة الثالثة** الاية دالة على انه تعالى سيعطي بعض ولده ما سال ولولا ذلك لكان الجواب لا او يقول لا ينال عهدي ذريتك **فان قيل** افما كان ابرهيم عليه السلام عالما بان النبوة لا تليق بالظالمين **قلنا** بلى ولكن ما يعلم حال ذريته فبين الله تعالى ان فيهم من هذه حاله وان النبوة انما تحصل لمن ليس بظالم **المسالة الرابعة** الروافض احتجوا بهذه الاية على القدح في امامة ابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما من ثلثة وجوه الاول ان ابا بكر وعمر كانا كافرين فقد كانا حال كفرهما ظالمين فوجب ان يصدق عليهما في تلك الحالة انهما لا ينالان عهد الامامة البتة ولا في شي من الاوقات ثبت انهما لا يصلحان للامامة الثاني ان من كان مذنبا في الباطن كان من الظالمين فاذا ما لم يعرف ان ابا بكر وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهرا وباطنا وجب ان لا يحكم بامامتهما وذلك انما يثبت في حق من تثبت عصمته ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب ان لا تتحقق امامتهما البتة الثالث قالوا كانا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا ينال عهد الامامة فوجب ان لا ينالا عهد الامامة واما انهما كانا مشركين فبالاتفاق واما ان المشرك ظالم فلقوله تعالى

ان الشرك لظلم عظيم واما ان الظالم لا ينال عهد الامامة فلهذه الاية لا يقال انهما كانا ظالمين حال كفرهما فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم لانا نقول الظالم من وجد منه الظلم وقولنا وجد منه الظلم اعم من قولنا وجد منه الظلم في الماضي او في الحال بدليل ان هذا المفهوم يمكن تقسيمه الى هذين القسمين ومورد التقسيم من القسمين مشترك بين القسمين وما كان مشتركا بين القسمين لا يلزم انتفاوه لانتفا احد القسمين فلا يلزم من نفي كونه ظالما في الحال نفي كونه ظالما والذي يدل عليه نظرا الى الدلايل الشرعية ان النايم يسمى مومنا والايمان هو التصديق والتصديق غير حاصل حال كونه نايما فدل على انه يسمى مومنا لانه كان حاصلا قبل واذا ثبت هذا وجب ان يكون عبارة عن حصولات متوالية في احيان متعاقبة فمجموع تلك الاشيا لا وجود لها فلو كان حصول المشتق منه شرطا في كون الاسم المشتق حقيقة وجب ان لا يكون المتكلم والماشي وامثالهما حقيقة في شي اصلا وانه باطل قطعا فدل هذا على ان حصول المشتق منه ليس شرطا لكون الاسم المشتق حقيقة والجواب كلما ذكرتموه معارض بما انه لو حلف لا يسلم على كافر فسلم على انسان مومن في الحال الا انه كان قبل سنين متطاولة كافرا لا يحنث فدل على ما قلناه ولان التايب عن الكفر لا يسمى كافرا والتايب عن المعصية لا يسمى عاصيا وكذا القول في نظايره الا ترى الى قوله ولا تركنوا الى الذين ظلموا فانه نهي عن الركون اليهم حال اقامتهم على الظلم وقوله ما على المحسنين من سبيل معناه ما اقاموا على الاحسان على انا بينا ان المراد من الامامة في هذه الاية النبوة فمن كفر بالله طرفة عين فانه لا يصلح للنبوة **المسالة الخامسة** قال الجمهور من الفقها والمتكلمين الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الامامة له واختلفوا في ان الفسق الطاري يبطل الامامة ام لا واحتج الجمهور على ان الفاسق لا يصلح لان تعقد له الامامة بهذه الاية ووجه الاستدلال بها من وجهين الاول ما بينا ان قوله لا ينال عهدي جواب لقوله ومن ذريتي وقوله ومن ذريتي طلب للامامة التي ذكرها الله تعالى فوجب ان يكون المراد بهذا العهد هو الامامة ليكون الجواب مطابقا للسوال فتصير الاية كانه تعالى قال لا ينال الامامة الظالمين وكل عاص فانه ظالم وكانت الاية دالة على ما قلناه **فان قيل** ظاهر الاية يقتضي انتفا كونهم ظالمين ظاهرا وباطنا ولا يصح ذلك في الايمة والقضاة **قلنا** اما الشيعة فيستدلون بهذه الاية على صحة قولهم في وجوب العصمة ظاهرا وباطنا واما نحن فنقول مقتضى الاية ذلك الا انا تركنا اعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة معتبرة **فان قيل** اليس يونس عليه السلام قال سبحانك اني كنت من الظالمين وقال ادم ربنا ظلمنا انفسنا **قلنا** المذكور في الاية هو الظلم المطلق وهذا غير موجود في ادم ويونس عليهما السلام الوجه الثاني ان العهد قد يستعمل في كتاب الله بمعنى الامر قال الله تعالى الم اعهد اليكم يا بني ادم ان لا تعبدوا الشيطان يعني الم امركم وقال تعالى قالوا ان الله عهد الينا يعني امرنا ومنه عهود الخلفا الى امرايهم وقضاتهم اذا ثبت ان عهد الله هو امره فنقول لا يخلو قوله لا ينال عهدي الظالمين من ان يريد ان الظالمين غير مامورين او ان الظالمين لا يجوز ان يكونوا بمحل من يقبل منهم اوامر الله ولما بطل الوجه الاول لاتفاق المسلمين على ان اوامر الله تعالى لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم ثبت الاخر وهو انهم غير موتمنين على اوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فلا يكونون ايمة في الدين فثبت بدلالة الاية بطلان امامة الفاسق قال عليه السلام لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ودل ايضا على ان الفاسق لا يكون حاكما وان احكامه لا تنفذ اذا ولي الحكم وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره اذا اخبر عن النبي عليه السلام ولا فتياه اذا افتى ولا يقدم للصلوة وان كان هو بحيث لو اقتدي به لا تفسد صلوته قال ابو بكر الرازي ومن الناس من يظن ان مذهب ابي حنيفة رحمه الله انه يجوز كون الفاسق اماما وخليفة ولا يجوز كون الفاسق قاضيا قال وهذا خطا ولم يفرق ابو حنيفة بين الخليفة والحاكم في ان شرط كل واحد منهما العدالة وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة واحكامه غير نافذة فكيف يجوز ان يدعى ذلك على ابي حنيفة وقد اكرهه ابن هبيرة في ايام بني امية على القضا وضربه فامتنع من ذلك فحبس فلج ابن هبيرة وجعل يضرب كل يوم اسواطا فلما خيف عليه قال له الفقها تول له شيا من عمله اي شي كان حتى يزول عنك الضرب فتولى له عد احمال التبن التي تدخل فخلاه ثم دعاه المنصور الى مثل ذلك حتى عد له اللبن الذي كان يضرب لسور مدينة المنصور وقصته في زيد بن علي مشهورة وفي حمل المال اليه وفتياه للناس سرا في وجوب نصرته والقتال معه وكذلك امره مع محمد وابرهيم عليهما السلام ابني عبد الله ابن الحسن ثم قال وانما غلط من غلط في هذه الرواية ان قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه ان القاضي اذا كان عدلا في نفسه وتولى القضا من امام جاير فان احكامه نافذة والصلوة خلفه جايزة لان القاضي اذا كان عدلا في نفسه ويمكنه تنفيذ الاحكام كانت احكامه نافذة ولا فرق في ذلك ممن ولاه لان الذي ولاه بمنزلة سائر اعوانه وليس شرط اعوان القاضي ان يكونوا عدولا الا ترى ان اهل البلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضى بتولية رجل عدل منهم القضا حتى يكونوا اعوانا

له على من امتنع من قبول احكامه لكان قضاؤه نافذا وان لم يكن له ولاية من جهة امام ولا سلطان **المسألة السادسة** الاية تدل على عصمة الانبياء من وجهين الاول انه قد ثبت ان المراد من هذا العهد الامامة ولا شك ان كل نبي امام فان الامام هو الذي يؤتم به والنبي اولى الناس بذلك واذا دلت الاية على ان الامام لا يكون فاسقا فبان يدل على ان الرسول لا يجوز ان يكون فاسقا فاعلا للذنب والمعصية اولى الثاني قال لا ينال عهدي الظالمين فهذا العهد ان كان هو النبوة وجب ان لا ينالها احد من الظالمين وان كان هو الامامة فكذلك لان كل نبي لا بد وان يكون اماما يؤتم به وكل فاسق ظالم نفسه فوجب ان لا تحصل النبوة لاحد من الفاسقين **المسألة السابعة** اعلم ان الله سبحانه بين ان له معك عهدا وبين انك ان وفيت بعهدك فانه سبحانه ايضا يفي بعهدك فقال اوفوا بعهدي اوف بعهدكم ثم في سائر الايات افرد عهدك بالذكر وافرد عهد نفسه ايضا بالذكر اما عهدك فقال فيه والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وقال والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقال يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وقال لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون واما عهده سبحانه فقال فيه ومن اوفى بعهده من الله ثم بين كيفية عهده الى ابينا ادم فقال ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي ولم نجد له عزما ثم بين كيفية عهده الينا فقال الم اعهد اليكم يا بني ادم ثم بين كيفية عهده مع الامم فقال ان الله عهد الينا ثم بين كيفية عهده مع الانبياء فقال وعهدنا الى ابرهيم واسمعيل ثم بين في هذه الاية ان عهده لا يصل الى الظالمين فقال لا ينال عهدي الظالمين فهذه المبالغة الشديدة في هذه المعاهدة تقتضي البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فنقول العهد المأخوذ عليك ليس الا عهد العبودية والخدمة والعهد الذي التزمه الله سبحانه من جهته ليس الا عهد الخدمة والربوبية ثم ان العاقل اذا تأمل حال هذه المعاهدة لم يجد في نفسه الا نقض هذا العهد ومن ربه الا الوفاء بالعهد فلنشرع الى معاقد هذا الباب فنقول اول انعامه عليك انعام الخلق والايجاد والاحياء واعطاء العقل والالة والمقصود من كل ذلك اشتغالك بالطاعة والخدمة والعبودية على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ونزه نفسه عن ان يكون هذا الخلق والايجاد منه على سبيل العبث فقال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق وقال وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون ثم بين على سبيل التفصيل ما هو الحكمة في الخلق والايجاد فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فهو سبحانه وفى بعهد الربوبية حيث خلقك واحياك وانعم عليك بوجوه النعم وجعلك عاقلا مميزا فاذا لم تشتغل بخدمته في طاعته وعبوديته فقد نقضت عهد عبوديتك مع ان الله تعالى وفى بعهد ربوبيته وثانيها ان عهد الربوبية يقتضي اعطاء التوفيق والهداية وعهد العبودية منك يقتضي الجد والاجتهاد والعمل ثم انه وفى بعهد الربوبية فانه ما ترك ذرة من الذرات الا وجعلها هادية لك الى سبيل الحق وان من شيء الا يسبح بحمده وانت ما وفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية وثالثها ان نعمة الايمان اعظم النعم والدليل عليه ان هذه النعمة لو فاتتك لكنت اشقى الاشقياء ابد الابدين ودهر الداهرين ثم هذه النعمة من الله تعالى بقوله وما بكم من نعمة فمن الله ثم مع ان هذه النعمة منه فانه يشكرك عليها قال واولئك كان سعيهم مشكورا فاذا كان الله تعالى يشكرك على هذه النعمة فبان تشكره على ما اعطى من التوفيق والهداية كان اولى ثم انك ما اتيت الا بالكفران على ما قال تعالى قتل الانسان ما اكفره فهو تعالى وفى بعهده وانت نقضت عهدك ورابعها ان تنفق نعمه في سبيل مرضاته فعهده معك ان يعطيك اصناف النعم وقد فعل وعهدك معه ان تصرف نعمه الى سبيل مرضاته وانت ما فعلت ذلك ان الانسان ليطغى ان راه استغنى وخامسها انعم عليك بانواع النعم لتكون محسنا الى الفقراء بقوله احسنوا ان الله يحب المحسنين ثم انك توصلت به الى ايذاء الناس واجاسهم الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل وسادسها اعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلا على حمده وانت تحمد غيره الى السلطان العظيم لو انعم عليك بخلعة نفيسة ثم انك في حضرته تعرض عنه وتبقى مشغولا بخدمة بعض السقاط لتستوجب الادب والمقت فكذا ها هنا واعلم انا لو اشتغلنا بشرح كيفية وفائه سبحانه بعهد الاحسان والربوبية وكيفية نقضنا لعهد الاخلاص والعبودية لما قدرنا على ذلك فانا من اول الحيوة الى اخرها

ما صرنا منفكين لحظة واحدة من انواع نعمه على ظاهرنا وباطننا وكل واحد من تلك النعم يستدعي شكرا على حدة وخدمة على حدة ثم انا ما اتينا بها على ما يليق بها وما عرفنا كيفيتها وكميتها ثم انه سبحانه على تواتر غفلتنا وتقصيرنا يزيد في انواع النعم والرحمة والكرم وكنا من اول عمرنا الى اخره لا نزال نزيد في العصيان والله لا يزال يزيد في الاحسان واللطف والكرم واستحقاق الحمد والثناء فان كل ما كان تقصيرنا اشد كان انعامه بعد ذلك علينا اعظم وقعا وكلما كان انعامه علينا اكثر وقعا كان تقصيرنا في شكره اقبح واسوأ فلا تزداد معايب افعالنا ومحاسن افعاله سبحانه على سبيل الدور بحيث لا يفضي الى الانقطاع ثم قال في هذه الاية لا ينال عهدي الظالمين وهذا تخويف شديد لكنا نقول الهنا صدر منك ما يليق بك من الكرم والعفو والرحمة والاحسان وصدر منا ما يليق بنا من الجهل والغدر والتقصير والكسل ونسألك بفضلك العميم ان تتجاوز عنا يا ارحم الراحمين **قوله تعالى**

واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وعهدنا الى ابرهيم واسمعيل ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود واذ قال ابرهيم رب اجعل هذا بلدا امنا وارزق اهله من الثمرات من امن منهم بالله واليوم الاخر قال ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار وبئس المصير **اعلم انه تعالى** بين كيفية حال ابرهيم عليه السلام حين كلفه بالامامة وهذا شرح التكليف الثاني وهو التكليف بتطهير البيت ثم نقول اما البيت فانه يريد الحرم واكتفى بذكر البيت مطلقا لدخول الالف واللام عليه اذ كانتا يدخلان لتعريف المعهود او الجنس وقد علم المخاطبون انه لم يرد به الجنس فانصرف الى المعهود عندهم وهو الكعبة ثم نقول ليس المراد نفس الكعبة لانه تعالى وصفه بكونه امنا وهذا صفة جميع الحرم لا صفة الكعبة فقط والدليل على انه يجوز اطلاق البيت والمراد منه كل الحرم فقوله تعالى هديا بالغ الكعبة والمراد الحرم كله لا الكعبة نفسها لانه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد الحرام وكذلك قوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا والمراد والله تعالى اعلم منعهم من الحج وحضور مواضع النسك وقال تعالى في اية اخرى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقال مخبرا عن ابرهيم عليه السلام رب اجعل هذا البلد امنا فدل هذا على صفته بالامن واقتضى جميع الحرم في انه تعالى اطلق اللفظ وعنى به الحرم كله لان الحرم لما كان متعلقا بالبيت جاز ان يعبر عنه باسم البيت اما قوله تعالى مثابة للناس وامنا ففيه مسائل **المسألة الاولى** قال اهل اللغة اصله من ثاب يثوب مثابة وثوبا اذا رجع الى النهر بعد انقطاعه وثاب الى فلان عقله اي رجع وتفرق الناس ثم ثابوا اي عادوا مجتمعين والثواب من هذا كان ما اخرجه او غيره فقد رجع اليه والمثاب من البير مجتمع الماء في اسفلها قال قيل ان مثابة ومثابا لغتان مثل مقام ومقامة وهو قول الفراء والزجاج وقيل ان الهاء دخلت في مثابة مبالغة كما في قولهم نسابة وعلامة واصل مثابة مثوبة مفعلة **المسألة الثانية** قال الحسن معناه انهم يثوبون اليه في كل عام وعن ابن عباس ومجاهد انه لا ينصرف عنه احد الا وهو يتمنى العود اليه قال تعالى واجعل افئدة من الناس تهوي اليهم وقيل مثابة ان يحجوا اليه فيثابوا عليه **فان قيل** كون البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم اليه وذلك يحصل بفعلهم لا بفعل الله تعالى فما معنى قوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس **قلنا** على قولنا فعل العبد مخلوق لله تعالى فهذه الاية حجة لنا في هذه المسألة واما على قول المعتزلة فمعناه انه تعالى القى تعظيمه في القلوب ليصير ذلك داعيا لهم الى العود اليه مرة بعد اخرى وانما فعل تعالى ذلك لما فيه من منافع الدنيا والاخرة اما منافع الدنيا فلان اهل الشرق والغرب يجتمعون هناك فيحصل لهم من التجارات وضروب المكاسب ما يحصل به النفع وايضا فيحصل بسبب السفر الى الحج عمارة الطرق والبلاد ومشاهدة الاحوال المختلفة في الدنيا واما منافع الدين فلان من قصد البيت رغبة منه في النسك والتقرب الى الله تعالى واظهار العبودية له والمواظبة على العمرة والطواف واقامة الصلوة في ذلك المسجد المكرم والاعتكاف فيه يستوجب بذلك ثوابا عظيما عند الله سبحانه وتعالى **المسألة الثالثة** تمسك بعض اصحابنا في وجوب العمرة بقوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس اخبار عن انه تعالى جعله موصوفا بصفة كونه مثابة لكنه لا يمكن اجراء الاية على هذا المعنى لان كونه مثابة للناس صفة تتعلق باختيار الناس وما يتعلق باختيار الناس لا يمكن تحصيله بالجبر والالجاء واذا ثبت تعذر اجراء الاية على ظاهرها وجب حملها على الوجوب لانا متى حملناه على الوجوب كان ذلك اقصى ما يمكن وكذلك مما اذا حملناه على الندب فثبت ان الله تعالى اوجب علينا العود اليه مرة بعد اخرى وقد توافقنا على ان هذا الوجوب لا يتحقق فيما سوى الطواف فوجب تحققه في هذا الطواف هذا وجه الاستدلال بهذه الاية واكثر من تكلم في

احكام القرآن طعن في دلالة هذه الآية على هذا المطلوب ونحن قد بينا دلالتها عليه من هذا الوجه الذي بيناه اما قوله
وامنا اي وامنا للناس اي موضع امن ثم لا شك ان قوله جعلنا البيت مثابة للناس وامنا خبر فتارة نتركه على ظاهره
ونقول انه خبر وتارة نصرفه عن ظاهره ونقول انه امر اما القول الاول فهو ان يكون المراد انه تعالى جعل
اهل الحرم امنين من القحط والجدب على ما قال اولم نمكن لهم حرما امنا يجبى اليه
ثمرات كل شيء ولا يمكن ان يكون الاخبار عنه عن عدم وقوع القتل في الحرم لانا نشاهد ان القتل في الحرم قد يقع فيه
وايضا فالقتل المباح قد يوجد فيه قال الله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم
فاخبر عن وقوع القتل فيه القول الثاني ان نحمله على سبيل الامر على سبيل التاويل والمعنى ان الله
تعالى امر الناس ان يجعلوا ذلك الموضع امنا من الغارة والقتل وكان البيت محرما بحكم الله تعالى وكانت الجاهلية
متمسكين بتحريمه لا يمسكون احدا التجا اليه وكانوا يسمون قريشا اهل الله تعالى ثم اعتقد فيه امن الصيد حتى ان
الكلب ليهم بالظبي خارج الحرم فينفر الظبي منه ويتبعه الكلب فاذا دخل الظبي الحرم لم يتبعه الكلب وروت
الاخبار في تحريم مكة قال عليه الصلاة والسلام ان الله حرم مكة وانها لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي
وانما احلت لي ساعة من نهار وقد عادت حرمتها كما كانت فذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه الى ان المعنى انها لم تحل
لاحد بان ينصب الحرب عليها وان ذلك احل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فامن من دخل البيت ممن يجب عليهم الحدود
فقال الشافعي رضي الله تعالى عنه ان الامام يامر بالتضييق عليه بما يؤدي الى خروجه من الحرم حتى يقتل في الحرم فاذا
خرج اقيم عليه الحد في الحل فان لم يخرج حتى قتل في الحرم جاز وكذلك من قاتل في الحرم جاز قتاله فيه وقال
ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه لا يجوز واحتج الشافعي رضي الله تعالى عنه بانه عليه الصلاة والسلام امر عند قتل عاصم
ابن ثابت بن الافلح وخبيب بن عدي بقتل ابي سفيان في داره بمكة بقتله ان قدر عليه قال الشافعي رضي الله تعالى عنه وهذا
في الوقت الذي كانت محرمة فدل انها لا تمنع احدا من شيء وجب عليه وانها انما تمنع من ان ينصب الحرب عليها كما
ينصب على غيرها واحتج ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه بهذه الآية والجواب عنها ان قوله وامنا ليس فيه بيان انه جعله امنا
في هذا فيمكن ان يكون امنا عن القحط وان يكون امنا عن نصب الحروب وان يكون امنا عن اقامة الحدود وليس اللفظ
من باب العموم حتى يحمل على الكل انما حمله على الامن من القحط والآفات اولى لانا على هذا التفسير لا نحتاج الى حمل لفظ الخبر
على معنى الامر وفي سائر الوجوه يحتاج الى ذلك فكان قول الشافعي اولى اما قوله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى
ففيه مسائل **المسألة الاولى** قرا ابن كثير وابو عمرو وحمزة والكسائي واتخذوا بكسر الخاء على
صيغة الامر ونافع وابن عامر بفتح الخاء على صيغة الخبر اما القراءة الاولى فقوله واتخذوا عطف على ماذا فيه
اقوال **الاول** انه عطف على قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين واتخذوا من مقام
ابرهيم مصلى **الثاني** انه عطف على قوله اني جاعلك للناس اماما والمعنى انه لما ابتلى بكلمات فاتمهن قال له
جزاء لما فعله من ذلك اني جاعلك للناس اماما وقال اتخذوا من مقام ابرهيم مصلى ويجوز ان يكون امر بهذا ولده الا
انه تعالى اضمر قوله وقال نظيره ورفعنا فوقكم الطور واذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة وظنوا انه واقع بهم خذوا
ما اتيناكم بقوة **الثالث** ان هذا امر من الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ان يتخذوا من مقام ابرهيم
مصلى وهو كلام معترض في ذكر قصة ابرهيم عليه السلام لان وجهه اذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا انتم
قبلة لانفسكم والواو والفاء قد تذكر كل واحد منهما في هذا الموضع وان كانت الفاء اوضح اما من قرا واتخذوا بالفتح
فهو اخبار عن ولد ابرهيم عليه السلام انهم اتخذوا من مقامه مصلى ويكون هذا عطفا على واذ جعلنا البيت واذ
اتخذوا مصلى **المسألة الثانية** ذكروا اقوالا في ان مقام ابرهيم عليه السلام اي شيء هو القول الاول
انه موضع الحجر الذي قام عليه ابرهيم عليه السلام وهؤلاء ذكروا وجهين احدهما انه الحجر الذي كانت زوجة اسمعيل
وضعته تحت قدم ابرهيم عليه السلام وضع رجله عليه وهو راكب فغسلت احدى شقي راسه ثم رفعته وقد غاصت
رجله في الحجر فوضعته تحت القدم الاخر فغاصت رجله ايضا فيه فجعله الله تعالى من معجزاته وهذا قول الحسن والربيع
ابن انس وقتادة وثانيهما ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم ان ابرهيم عليه السلام لما بنى
البيت واسمعيل يناوله الحجارة ويقولان ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم فلما ارتفع البنيان وضعف ابرهيم
عن وضع الحجارة قام على حجر وهو مقام ابرهيم القول الثاني ان مقام ابرهيم هو الحرم كله وهو قول مجاهد الثالث

انه عرفة والمزدلفة والجمار وهو قول عطاء الرابع الحج كله مقام ابرهيم وهو قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
واتفق المحققون على ان القول الاول اولى ويدل عليه وجوه **احدها** ما روى جابر رضي الله تعالى عنه انه
عليه الصلاة والسلام لما فرغ من الطواف اتى المقام وتلا قوله واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى فقراءة هذه اللفظة
عند ذلك الموضع يدل على ان المراد من هذه اللفظة هو ذلك الموضع ظاهرا **وثانيها** ان هذا الاسم في العرف
مختص بذلك والدليل عليه ان سائلا لو سال المكي عن مقام ابرهيم عليه السلام لم يجبه ولم يفهم منه الا هذا
الموضع **وثالثها** ما روي انه عليه الصلاة والسلام مر بالمقام ومعه عمر رضي الله تعالى عنه فقال يا رسول الله
لو اتخذنا من مقام ابرهيم مصلى فلم تغب الشمس من يومهم حتى نزلت الآية **ورابعها** ان الحجر صار تحت قدميه
في رطوبة الطين حتى غاصت فيه رجلا ابرهيم عليه السلام وذلك من اظهر الدلائل على وحدانية الله تعالى ومعجزة
ابرهيم عليه السلام ولان اختصاصه بابرهيم اقوى من اختصاص غيره وكان اطلاق هذا الاسم عليه اولى **وخامسها**
قال تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وليس للصلوة تعلق بالحرم ولا بسائر المواضع الا بهذا الموضع فوجب ان
يكون مقام ابرهيم هو هذا الموضع **وسادسها** ان موضع مقام ابرهيم هو موضع قيامه وثبت بالاخبار
انه قام على هذا الحجر عند المغتسل ولم يثبت قيامه على غيره فحمل هذا اللفظ على مقام ابرهيم عليه السلام اولى
قال القفال ومن حمل مقام ابرهيم على الحجر خرج قوله واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى على مجاز قول الرجل اتخذت
من فلان صديقا وقد اعطاني الله من فلان اخا صالحا ووهب الله لي منك وليا مشفقا انما تدخل من لبيان المتخذ
الموهوب وتمييزه في ذلك بالمعنى من غيره **المسألة الثالثة** ذكروا في المراد بقوله
مصلى وجوها **احدها** المصلى المدعى فجعله من الصلوة التي هي الدعاء قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه
وسلموا وهو قول مجاهد وانما ذهب الى هذا التاويل ليتم له قوله ان كل الحرم مقام ابرهيم **وثانيها** قال الحسن
اراد به قبلة **وثالثها** قال قتادة والسدي رضي الله تعالى عنهما امروا ان يصلوا عنده قال اهل التحقيق وهذا
القول اولى لان لفظ الصلوة اذا اطلق تعقل منه الصلوة المعقولة بركوع وسجود الا ترى ان مصلى المصر هو الذي
يصلى فيه صلاة العيد وقال عليه الصلاة والسلام لاسامة بن زيد المصلى امامك يعني به موضع الصلوة المعقولة
وقد دل عليه ايضا فعل النبي عليه الصلاة والسلام الصلوة عنده بعد تلاوة الآية لان حملها على الصلوة اولى لانها جامعة
لسائر المعاني التي فسروا الآية بها وها هنا بحث فقهي وهو ان ركعتي الطواف فرض ام سنة نظر ان كان الطواف فرضا
فللشافعي رضي الله تعالى عنه فيه قولان احدهما فرض لقوله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى والامر للوجوب
والثاني سنة لقوله عليه الصلاة والسلام للاعرابي حين قال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع وان كان الطواف
نفلا مثل طواف القدوم فركعتاه سنة والرواية عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه مختلفة ايضا في هذه المسألة
المسألة الرابعة في فضائل البيت روى الشيخ احمد البيهقي في كتاب شعب الايمان عن ابي ذر
رضي الله تعالى عنه قال قلت يا رسول الله اي مسجد وضع على الارض اولا قال المسجد الحرام قلت ثم قال
المسجد الاقصى قلت كم بينهما قال اربعون سنة فاينما ادركت الصلوة فصل فهو مسجد اخرجاه في الصحيح وعن عبد الله
ابن عمرو رضي الله تعالى عنهما قال خلق الله البيت قبل الارض بالفي عام ثم دحيت الارض منه وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
قال عليه الصلاة والسلام اول بقعة وضعت في الارض موضع البيت ثم مدت منها الارض وان اول جبل وضعه الله
على وجه الارض ابو قبيس ثم مدت منه الجبال وعن وهب بن منبه قال ان ادم عليه السلام لما اهبط الى الارض
استوحش منها لما راى من سعتها ولانه لم ير فيها احدا غيره فقال يا رب اما لارضك هذه عامر يسبحك
فيها ويقدس لك غيري فقال الله ساجعل فيها من ذريتك من يسبح بحمدي ويقدس لي وساجعل فيها بيوتا ترفع لذكري
فيسبحني فيها خلقي وساتبوا منها بيتا اختاره لنفسي واخصه بكرامتي واوثره على بيوت الارض كلها باسمي
واسميه بيتي انطقه بعظمتي واحوطه بحرمتي واجعله احق البيوت كلها واولاها بذكري واضعه في البقعة التي
اخترت لنفسي فاني اخترت مكانه يوم خلقت الارض والسموات اجعل ذلك البيت لك ولمن بعدك حرما وحرمة ما فوقه
وما تحته وما حوله فمن حرمه بحرمتي فقد عظم حرمتي ومن احله فقد اباح حرمتي ومن امن اهله استوجب بذلك
اماني ومن اخافهم فقد اخافني ومن عظم شانه فقد عظم في عيني ومن تهاون به صغر في عيني ساكنها
جيراني وعمارها وفدي وزوارها اضيافي اجعله اول بيت وضع للناس واعمره باهل السماء والارض يأتونه افواجا

شعثا غبرا وعلى كل ضامر ياتين من كل فج عميق يعجون بالتكبير ويضجون بالتلبية فمن عمره لا يريد غيري فقد زارني وضافني ووفد علي ونزل بي وحق لي ان اتحفه بكرامتي وحق الكريم ان يكرم وفده واضيافه وزواره وان يسعف كل واحد منهم بحاجته تعمره يا ادم ما دمت حيا ثم تعمره من بعدك الامم والقرون والانبيا من ولدك امة بعد امة وقرنا بعد قرن ونبيا بعد نبي حتى ينتهي بعد ذلك الى نبي من ولدك يقال له محمد صلى الله عليه وسلم هو خاتم النبيين فاجعله من عماره وسكانه وحماته وولاته فيكون اميني ما دام حيا فاذا انقلب الي وجدني قد دخرت له من اجره ما يتمكن به من القربة الي والوسيلة عندي واجعل اسم ذلك البيت وذكره وشرفه ومجده وسناه وتكرمه لنبي من ولدك فيكون قبل هذا النبي وهو ابوه يقال له ابرهيم ارفع له قواعده واقضي على يديه عمارته واعلمه مشاعره ومناسكه واجعله امة قانتا قائما بامري داعيا الى سبيلي اجتبيه واهديه الى صراط مستقيم ابتليه فيصبر واعافيه فيشكر وامره فيفعل وينذر فيفي استجيب دعوته من ولده وذريته من بعده واشفعه فيهم واجعلهم اهل ذلك البيت وولاته وحماته وسقاته وخدمته وحرمته وحجابه حتى يبدلوا او يغيروا واجعل ابرهيم امام ذلك البيت واهل تلك الشريعة يأتم به من حضر تلك المواطن من جميع الجن والانس وعن عطا قال اهبط ادم بالهند فقال يا رب ما لي لا اسمع صوت الملائكة كما كنت اسمعه في الجنة قال خطيئتك يا ادم فانطلق الى مكة فان بها بيتا تطوف به كما رايتهم يطوفون فانطلق الى مكة فبنى البيت فكان موضع قدمي ادم قرى وانهارا وعمارا وبين خطاه حوله كما رأيت ملائكتي مفاوز فحج ادم البيت فقال ان هذا البيت انزله من السما ياقوتة مجوفة مع ادم فقال يا ادم ان هذا بيتي فطف حوله وصل حوله كما رأيت ملائكتي تطوف حول العرش وتصلي ونزلت معه الملائكة فرفعوا قواعده من حجارة فوضع البيت على القواعد فلما غرق الله تعالى قوم نوح رفعه الله وبقيت قواعده وعن علي رضي الله تعالى عنه قال البيت المعمور بين السما والارض يقال له الضراح وهو بحيال الكعبة من فوقها حرمته في السما كحرمة البيت في الارض يصلي فيه كل يوم سبعون الفا من الملائكة لا يعودون فيه ابدا وذكر علي رضي الله تعالى عنه انه مر عليه الدهر بعد بناء ابرهيم عليه السلام فبنته قريش ورسول الله صلى الله عليه وسلم يوميذ شاب فلما ارادوا ان يرفعوا الحجر الاسود اختصموا فيه فقالوا الحكم بيننا اول رجل يخرج من هذه السكة فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خرج عليهم فقضى بينهم ان يجعلوا الحجر في مرط ثم يرفعه جميع القبايل كلهم فرفعوه فاخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضعه وعن الزهري قال بلغني انهم وجدوا في مقام ابرهيم ثلثة صفوح في كل صفح منها كتاب في الصفح الاول انا الله ذو بكة صنعتها يوم صنعت الشمس والقمر وحففتها بسبعة املاك حنفا وبارك لاهلها في اللحم واللبن وفي الصفح الثاني انا الله ذو بكة خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي الثالث انا الله ذو بكة خلقت الخير والشر فطوبى لمن كان الخير على يديه وويل لمن كان الشر على يديه

المسالة الخامسة

في فضايل الحجر والمقام عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لاضا ما بين المشرق والمغرب وما مسهما ذو عاهة ولا سقيم الا شفي وفي حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال عليه الصلاة والسلام انه كان اشد بياضا من الثلج حتى سودته خطايا اهل الشرك وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال عليه الصلاة والسلام لياتين هذا الحجر يوم القيامة له عينان يبصر بهما ولسان ينطق به ويشهد على ما استلمه بحق وروي ان عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه انتهى الى الحجر الاسود فقال اني لاقبلك واني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع وان الله ربي ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك اخرجاه في الصحيح اما قوله تعالى وعهدنا الاول انه يراد بها الزمناهما ذلك وامرناهما امرا وثقنا عليهما فيه وتقدم من قبل معنى العهد والميثاق قوله ان طهرا بيتي فيجب ان يراد به التطهير من كل امر لا يليق بالبيت واذا كان موضع وحواليه مصلى وجب تطهيره من الانجاس والاقذار واذا كان موضع العبادة والاخلاص لله تعالى وجب تطهيره من الشرك وعبادة غير الله تعالى وكل ذلك داخل تحت الكلام ثم ان المفسرين ذكروا وجوها **احدها** ان معنى طهرا بيتي ابنياه وطهراه واسساه على التقوى كقوله افمن اسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير **وثانيها** عرف الناس ان بيتي طهرة ومني حجوه وزاروه وافاموا به ومجاوره اجعلاه طهرا عندهم كما قال الشافعي رضي الله تعالى عنه وطهر هذا وابو حنيفة رضي الله تعالى عنه يمنعه

وثالثها ابنياه ولا تدعا احدا من اهل الريب والشك يزاحم الطايفين فيه بل اقراه على طهارته من اهل الكفر والريب كما يقال طهر الله الارض من فلان وهذا القول مبنية على انه لم يكن هناك ما يوجب ايقاع تطهير له من الاوثان والشرك وهو كقوله تعالى ولهم فيها ازواج مطهرة فمعلوم انهن لم يطهرن من نجس بل خلقن طاهرات فكذا البيت المامور بتطهيره خلق طاهرا **ورابعها** معناه نظفا بيتي من الاوثان والشرك والمعاصي ليقتدي الناس بكما في ذلك **وخامسها** قال بعضهم ان موضع البيت قبل البنا ما كان البيت موجودا فتطهير تلك العرصة لا يكون تطهيرا للبيت ويمكن ان يجاب عنه بانه سماه الله تعالى بيتا لانه علم ان ماله الى انه يصير بيتا ولكنه مجاز اما قوله للطايفين والعاكفين والركع السجود ففيه مسايل **المسالة الاولى** العكف مصدر عكف يعكف بضم الكاف وكسرها عكفا اذا لزم الشي واقام عليه فهو عاكف وقيل عكف اذا قبل عليه لا يصرف عنه وجهه **المسالة الثانية** في هذه الاوصاف الثلاثة قولان الاول وهو الاقرب ان يحمل ذلك على فرق ثلثة لان من حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه فيجب ان يكون الطايفين غير العاكفين والعاكفين غير الركع السجود ليصح فايدة العطف والمراد بالطايفين من يقصد البيت حاجا او معتمرا فيطوف به والمراد بالعاكفين من يقيم هناك ويجاور والمراد بالركع السجود من يصلي هناك القول الثاني وهو قول عطا انه اذا كان طايفا فهو من الطايفين وان كان جالسا فهو من العاكفين واذا كان مصليا فهو من الركع السجود **المسالة الثالثة** هذه الاية تدل على امور **احدها** انا اذا فسرنا الطايفين بالغربا فحينيذ تدل الاية على ان الطواف للغربا افضل من الصلوات لانه تعالى لما خصهم بالطواف دل على ان لهم مزية فضل واختصاص وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ومجاهد وعطا رحمهما الله تعالى ان الطواف لاهل الامصار افضل والصلوات لاهل مكة افضل **وثانيها** تدل الاية على جواز الاعتكاف في البيت **وثالثها** تدل على جواز الصلوة في البيت فرضا كان او نفلا اذ لم تفرق الاية بين الشيين منها وهو خلاف قول مالك رحمه الله تعالى في امتناعه من جواز فعل الصلوة المفروضة في البيت **فان قيل** لا نسلم دلالة الاية على ذلك لانه تعالى لم يقل والسجود في البيت كما لا تدل الاية على جواز فعل الطواف في جوف البيت وانما دل على فعله خارج البيت كذلك دلالته مقصورة على جواز فعل الصلوة الى البيت متوجها اليه **قلنا** ظاهر الاية يتناول الركوع والسجود الى سوا كان ذلك في البيت او خارجا عنه وانما اوجبنا وقوع الطواف خارج البيت لان الطواف بالبيت هو ان يطوف بالبيت ولا يسمى طايفا بالبيت من طاف في جوفه والله تعالى انما امرنا بالطواف فيه بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وايضا المراد لو كان التوجه في الصلوة الى البيت لما كان الامر بتطهير البيت للركع السجود وجها وان كان حاضر البيت والبايد عنه سوا في الامر بالتوجه اليه واحتج مالك بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ومن كان داخل المسجد الحرام لم يكن متوجها الى المسجد الحرام بل الى جزء من اجزايه الجواب ان المتوجه الواحد يستحيل ان يكون متوجها الى كل المسجد بل لا بد وان يكون متوجها الى جزء من اجزايه ومن كان داخل البيت فهو كذلك فوجب ان يكون داخلا تحت الاية **ورابعها** ان قوله للطايفين يتناول مطلق الطواف سوا كان منصوصا عليه في كتاب الله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق حكمه بالسنة وكان من المندوبات قوله تعالى واذ قال ابرهيم رب اجعل هذا بلدا امنا وارزق اهله من الثمرات الاية اعلم ان هذا النوع الثالث من احوال ابرهيم عليه السلام التي حكاها الله تعالى ههنا قال القاضي في هذه الايات تقديم وتاخير لان قوله رب اجعل هذا بلدا امنا لا يمكن الا بعد دخول البيت في الوجود الذي ذكر من بعد وهو قوله واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت وان كان متاخرا في التلاوة ومتقدما في المعنى وههنا مسايل **المسالة الاولى** المراد من الاية دعا ابرهيم عليه السلام للمومنين من سكان مكة بالامن والتوسعة بما يجلب الى مكة لانه بلد لا زرع فيه ولا غرس ولولا الامن وجعله امنا من الافات لم يصل اليه جبار الا قصمه الله تعالى كما فعل باصحاب الفيل وها هنا سوالات **السوال الاول** ليس ان الحجاج حارب ابن الزبير وخرب الكعبة وقصد اهلها بكل سو وتم ذلك له **الجواب** لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها بل لاشيا اخر **السوال الثاني** المطلوب من الله تعالى هو ان يجعل البلد امنا كثير الخصب وهذا مما يتعلق بمنافع الدنيا فكيف يليق بالرسول العظيم طلبها والجواب من وجوه **احدها** ان الدنيا اذا طلبت ليتقوى بها على الدين كان ذلك من اعظم اركان الدين فاذا كان البلد امنا وحصل فيه الخصب تفرغ اهله لطاعة الله تعالى

وإذا كان البلد بضد ذلك كانوا أهله على ضد ذلك **وثانيها** أنه تعالى جعله مثابة للناس والناس إنما يمكنهم الذهاب إذا كانت الطرق آمنة والأقوات هناك رخيصة **وثالثها** لا يبعد أن يكون الأمن والخصب مما يدعوا الإنسان إلى الذهاب إلى تلك البلدة فحينئذ يشاهد المشاعر العظيمة والمواقف المكرمة فيكون الأمن والخصب سبب اتصاله في تلك الطاعة **المسألة الثانية** بلدا آمنا يحتمل أمنا يحتمل وجهين أحدهما مأمون فيه كقوله تعالى في عيشة راضية أو مرضية والثاني أن يكون المراد أهل البلد كقوله واسأل القرية أي أهلها وهو مجاز لأن الأمن والخوف لا يلحقان البلد **المسألة الثالثة** اختلفوا في الأمن المسئول في هذه الآية على وجوه **أحدها** سأله الأمن من القحط لأنه أسكن بواد غير ذي زرع ولا ضرع **وثانيها** سأله الأمن من الخسف والمسخ **وثالثها** سأله الأمن من القتل وهو قول أبي بكر الرازي واحتج عليه بأنه عليه السلام سأله الأمن أولا ثم سأله الرزق ثانيا ولو كان الأمن المطلوب هو الأمن من القحط لكان سؤال الرزق بعده تكرارا فقال في هذه الآية رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات وقال في آية أخرى رب اجعل هذا البلد آمنا ثم قال في آخر القصة ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع إلى قوله وارزقهم من الثمرات واعلم أن هذه الحجة ضعيفة فإن للقائل أن يقول لعل الأمن المسئول هو الأمن من الخسف ولعله الأمن من القحط ثم الأمن من القحط قد يكون بحصول ما يحتاج إليه من الأغذية وقد يكون بالتوسعة فيها وهو بالسؤال الأول طلب إزالة القحط وبالسؤال الثاني طلب التوسعة العظيمة **المسألة الرابعة** اختلفوا في أن مكة هل كانت آمنة محرمة قبل دعاء إبراهيم عليه السلام وإنما صارت كذلك بدعوته فالقائلون بأنها كانت كذلك أبدا لقوله عليه الصلوة والسلام إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض وأيضا قال إبراهيم إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم وهذا يقتضي أنها كانت محرمة قبل ذلك ثم إن إبراهيم عليه السلام أكده بهذا الدعاء وقال آخرون إنما صارت حرما آمنا بدعاء إبراهيم عليه السلام وقبله كانت كسائر البلاد والدليل قوله عليه السلام اللهم إني حرمت المدينة كما حرم إبراهيم مكة والقول الثالث أنها كانت حراما قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذي صارت به حراما بدعوة إبراهيم فالأول منع من الاصطلام وبما جعل في النفوس من التعظيم والثاني الأمر على ألسنة الرسل عليهم الصلاة والسلام **المسألة الخامسة** قال في هذه السورة بلدا آمنا على التنكير وقال في سورة إبراهيم عليه السلام هذا البلد آمنا على التعريف لوجهين الأول أن الدعوة الأولى وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلدا فكأنه قال اجعل هذا الوادي بلدا آمنا لأنه تعالى حكى عنه أنه قال ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع فقال ههنا اجعل هذا بلدا والدعوة الثانية وقعت وقد حصل بلدا فكأنه قال اجعل هذا المكان الذي صيرته بلدا ذا أمن وسلامة كقولك جعلت هذا الرجل آمنا والثاني أن يكون الدعوتان وقعتا بعدما صار المكان بلدا فقوله اجعل هذا بلدا آمنا كقولك كان اليوم يوما حارا وإنما هذا تذكر للمبالغة في وصفه بالحرمة لأن التنكير يدل على المبالغة وقوله رب اجعل هذا بلدا آمنا معناه اجعله من البلدان الكاملة في الأمن وأما قوله رب اجعل هذا البلد آمنا فليس فيه إلا طلب الأمن لا طلب المبالغة وأما قوله وارزق أهله من الثمرات فالمعنى أنه عليه السلام سأل أن يدر على ساكني مكة أقواتهم فاستجاب الله تعالى دعاءه فصارت مكة يجبى إليها ثمرات كل شيء أما قوله من آمن منهم بالله فهو بدل من قوله أهله يعني ارزق المؤمنين من أهله خاصة وهو كقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا واعلم أنه تعالى لما أعلمه أن منهم قوما كفارا بقوله لا ينال عهدي الظالمين لا جرم خصص دعاءه بالمؤمنين دون الكافرين وسبب هذا التخصيص النص والقياس أما النص فقوله تعالى فلا تأس على القوم الفاسقين وأما القياس فمن وجهين الأول أنه لما سأل الله تعالى أن يجعل الإمامة في ذريته قال الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فصار ذلك تأديبا له في المسألة فلما ميز الله تعالى المؤمنين عن الكافرين في باب الإمامة لا جرم خصص المؤمنين بهذا الدعاء دون الكافرين ثم إن الله تعالى أعلمه بقوله فأمتعه قليلا الفرق بين النبوة ورزق الدنيا لأن منصب النبوة والإمامة لا يليق بالفاسقين لأنه لا بد في الإمامة والنبوة من قوة العزم والصبر على ضروب المحنة حتى يؤدي عن الله تعالى أمره ونهيه ولا يأخذه في الدين لومة لائم وسطوة جبار أما الرزق فلا يقبح إيصاله إلى المطيع والكافر والصادق والمنافق فمن آمن فالجنة

مسكنه

مسكنه ومثواه ومن كفر فالنار مستقره ومأواه الوجه الثاني أن يحتمل أن إبراهيم عليه السلام قوي في ظنه أن دعا الكل كثر في البلد الكفار وكثر بهم مفسدة ومضرة عن ذهاب الناس إلى الحج فخص المؤمنين لهذا السبب بالدعاء أما قوله ومن كفر فأمتعه قليلا ففيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ ابن عامر فأمتعه بسكون الميم خفيفة من أمتعت والباقون بفتح الميم مشددة من متعت والتشديد على التكثير بخلاف التخفيف **المسألة الثانية** أمتعه قليلا بالرزق وقيل بالبقاء في الدنيا وقيل بهما إلى خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله أو يخرجه عن هذه الديار إن أقام على الكفر والمعنى أن الله تعالى قال إنك حيث خصصت بدعائك المؤمنين فأنا أمتع الكافرين منهم بعاجل الدنيا ولا أمتعه من ذلك ما فضل به على المؤمنين إلى أن تتم عمره فأقبضه ثم أضطره في الآخرة إلى عذاب النار فجعل ما رزق الكافرين في دار الدنيا قليلا إذ كان واقعا في مدة عمره وهي مدة واقعة فيما بين الأزل والأبد وهو بالنسبة إليهما قليل جدا والحاصل أنه تعالى بين أن المؤمنين في الدنيا موصولة بالنعمة في الآخرة بخلاف الكافرين فإن نعمته في الدنيا منقطع عند الموت وتخلص منه إلى الآخرة أما قوله ثم أضطره إلى عذاب النار واعلم أن في الاضطرار قولين أحدهما أن يفعل به ما يتعذر عليه الخلاص منه وههنا كذلك كما قال تعالى يوم يدعون إلى نار جهنم دعا ويوم يسحبون في النار على وجوههم يقال اضطررته إلى الأمر أي ألجأته إليه وحملته عليه من حيث كان كارها له فقالوا إن أصله من الضر وهو إدناء الشيء من الشيء ومنه ضرة المرأة لدنوها وقربها الثاني أن الاضطرار هو أن يصير الفاعل بالتخويف والتهديد إلى أن يفعل ذلك الفعل اختيارا كقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فوصفه بأنه مضطر إلى تناول الميتة وإن كان ذلك الأكل فعله فيكون المعنى أن الله تعالى يلجئه إلى أن يختار النار والاستقرار فيها بأن أعلمه أنه لو رام التخلص لمنع منه لأن من هذا حاله يحصل ملجأ إلى الوقوع في النار ثم بين تعالى أن ذلك بئس المصير لأن نعم المصير ما نال فيه النعيم والسرور وبئس المصير ضده

قوله تعالى وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم

اعلم أن هذا النوع الرابع من الأمور التي حكاها الله تعالى عن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وهو أنهما عند بناء البيت ذكروا ثلاثة أنواع من الدعاء وههنا مسائل **المسألة الأولى** قوله وإذ يرفع حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهي الأساس والأصل لما فوقه وهي صفة غالبة ومعناها الثابتة ومنه أقعدك الله أي أسأل الله أن يقعدك أي يثبتك ورفع الأساس البناء عليها لأنها إذا بني عليها نقلت من هيئة الانخفاض إلى هيئة الارتفاع وتطاولت بعد التقاصر ويجوز أن يكون المراد بها سافات البناء كل ساف قاعدة للذي يبنى عليه ويوضع فوقه ومعنى رفع القواعد رفعها بالبناء لأنه إذا وضع ساف فوق ساف فقد رفع البناء **المسألة الثانية** الأكثرون من أهل الأخبار على أن هذا البيت كان موجودا قبل إبراهيم عليه السلام على ما رويناه من الأحاديث واحتجوا بقوله وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت فإن هذا يصرح أن تلك القواعد كانت موجودة متهدمة إلا أن إبراهيم رفعها وعمرها **المسألة الثالثة** اختلفوا في أنه هل كان إسماعيل شريكا لإبراهيم عليهما السلام في رفع قواعد البيت وبنائه قال الأكثرون إنه كان شريكا له والتقدير وإذ يرفع إبراهيم وإسماعيل القواعد من البيت والدليل عليه أنه تعالى عطف إسماعيل على إبراهيم فلا بد وأن يكون ذلك العطف في فعل من الأفعال التي سلف ذكرها ولم يتقدم إلا ذكر رفع قواعد البيت فوجب أن يكون أحدهما بانيا والآخر رافعا إليه الحجر والطين ومهيئا له الآلات والأدوات وعلى الوجهين يصح إضافة الرفع إليهما وإن كان الوجه الأول أدخل في الحقيقة ومن الناس من قال إسماعيل كان في ذلك الوقت طفلا صغيرا وروي معناه عن علي رضي الله تعالى عنه أنه لما بنى البيت خرج وخلف إسماعيل وهاجر فقالا إلى من تكلنا فقال إلى الله فعطش إسماعيل فلم ير شيئا من الماء فناداهما جبريل عليه السلام فحفر الأرض بأصبعه فنبع زمزم وهؤلاء جعلوا الوقف على قوله من البيت ثم ابتدأوا وإسماعيل ربنا تقبل منا طاعتنا في بناء هذا البيت فعلى هذا التقدير يكون إسماعيل شريكا في الدعاء لا في البناء وهذا التأويل ضعيف لأن قوله تقبل منا ليس فيه ما يدل على أن إسماعيل نادى تقبل فوجب صرفه إلى المذكور السابق وهو

ودفع البيت فاذا لم يكن ذلك من فعله كيف يدعو الله بان يتقبل منه فاذا هو القول على خلاف ظاهر القرآن فوجب رده **المسألة الرابعة** انما قال واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت ولم يقل يرفع قواعد البيت وبينها لان في الابهام من تفخيم الشان ما ليس في العبارة الاخرى ان الله تعالى حكى عنهما بعد ذلك ثلث انواع من الدعا النوع الاول قوله تقبل منا انك انت السميع العليم وفيه مسايل **المسألة الاولى** اختلفوا في تفسير قوله تقبل منا فقال المتكلمون كل عمل يقبله الله فهو يثيب صاحبه ويرضاه منه والذي لا يثيبه عليه فلا يرضاه منه فهو المردود فها هنا عبر عن احد المتلازمين باسم الاخر وذكر لفظ القبول واراد به الثواب والرضا لان التقبل هو ان يقبل الرجل ما يهدى اليه فشبه الفعل من العبد بالعطية والرضا من الله تعالى بالقبول توسعا وقال العارفون فرق بين القبول والتقبل فان التقبل عبارة عن ان يتكلف الانسان في قبوله وذلك انما يكون حيث يكون العمل ناقصا لا يستحق ان يقبل فهذا اعتراف منهما بالقصور في العمل واعتراف بالعجز والانكسار وايضا فلم يكن المقصود اعطا الثواب لان كون الفعل واقع موقع القبول من المخدوم اكمل عند الخادم العاقل من اعطا الثواب عليه لان كون ذلك لا يجب عليه وعلم حقيقته ياتي في تفسير المحبة في قوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله **المسألة الثانية** انهم بعد ان اتوا بتلك العبادة مخلصين تضرعوا الى الله تعالى في قبولها وطلبوا الثواب عليها على ما قال المتكلمون ولو كان ترتيب الثواب على الفعل المقرون بالاخلاص واجبا على الله تعالى لما كان في هذا الدعا والتضرع فايدة لانه يجري مجرى الانسان يتضرع الى الله تعالى فيقول يا الهي اجعل النار حارة والجمد باردا بل ذلك الدعا احسن لانه استبعاد عند المتكلم في صيرورة النار حال بقايها على صورتها في الاشراق والاحراق باردة والجمد باردا حال بقايه على صورته في الانجماد والبياض جاز ويستحيل عند المعتزلة ان لا يترتب الثواب على مثل هذا العمل فوجب ان يكون الدعا ها هنا اقبح فلما لم يكن كذلك علمنا انه لا يجب للعبد على الله شيا **المسألة الثالثة** وانما عقب هذا الدعا بقوله انك انت السميع العليم كانه يقول تسمع دعانا وتضرعنا وتعلم ما في قلوبنا من الاخلاص وترك الالتفات الى احد **سوال فان قيل** قوله انك انت السميع يفيد الحصر وليس الامر كذلك فان غيره قد يكون سميعا **قلنا** انه سبحانه لكماله في هذه الصفة يكون كانه هو المختص بها دون غيره النوع الثاني من الدعا قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وفيه مسايل **المسألة الاولى** احتج اصحابنا في مسالة خلق الاعمال بقوله ربنا واجعلنا مسلمين لك فان الاسلام اما ان يكون المراد منه الدين والاعتقاد او الاستسلام والانقياد وكيف كان فقد رغبا ان يجعلهما بهذه الصفة وجعلهما بهذه الصفة لا معنى له الا خلق ذلك فيهما فان الجعل عبارة عن الخلق قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور فدل على ان الاسلام مخلوق لله تعالى **فان قيل** هذه الاية متروكة الظاهر لانها تقتضي انهما وقت السوال غير مسلمين اذ لو كانا مسلمين لكانا طلبا ان يجعلهما مسلمين طلبا لتحصيل الحاصل وانه باطل لكن المسلمين اجمعوا على انهما كانا في ذلك الوقت مسلمين واذا ثبت ان الاية متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الجعل عبارة عن الخلق والايجاد بل له معان اخر سوى الخلق احدها جعل بمعنى صير قال الله تعالى وهو الذي جعل لكم الليل لباسا والنوم سباتا وجعل النهار نشورا وثانيها جعل وهب تقول جعلت لك هذه الضيعة وهذا العبد وهذا الفرس وثالثها جعل بمعنى الوصف للشي والحكم به كقوله تعالى وجعلوا الملايكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وجعلوا لله شركا ورابعها جعلوه كذلك بمعنى الامر كقوله تعالى وجعلناهم ايمة اي امرناهم بالاقتدا بهم وقال اني جاعلك للناس اماما فهو بالامر وخامسها ان يجعله كذلك بالتعليم كقولك جعلته اذا اوردت من الحجج ما يبين بطلان ذلك اذا ثبت ذلك فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد منه خلق الالطاف الداعية لهما الى الاسلام وتوفيقهما لذلك فمن وفقه لهذه الامور حتى يفعلها فقد جعله مسلما له ومن يودب ابنه حتى يصير اديبا فيجوز ان يقال صيرتك اديبا وجعلتك اديبا في خلاف ذلك فقال جعل ابنه لصا ومخالا سلمنا ان ظاهر الاية يقتضي كونه تعالى خالقا للاسلام لكنه على خلاف الدلايل العقلية فوجب ترك القول به انما قلنا انه على خلاف الدلايل العقلية لانه لو كان فعل العبد خلقا لله تعالى لما استحق العبد به

مدحا ولا ذما ولا ثوابا ولا عقابا ولوجب ان يكون الله تعالى هو المسلم المطيع لا العبد والجواب قوله الاية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم وبيانه من وجوه **الاول** ان الاسلام عرض قايم بالقلب وانه لا يبقى فقوله واجعلنا مسلمين لك اي اخلق هذا العرض فينا في الزمان المستقبل دايما وطلب تحصيله في الزمان المستقبل لا ينافي حصوله في الحال **الثاني** ان يكون المراد منه الزيادة في الاسلام لقوله ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم والذين اهتدوا زادهم هدى وقال ابرهيم ولكن ليطمين قلبي فكانهما دعوا بزيادة اليقين والتصديق وطلب الزيادة لا ينافي الحصول الاصلي في الحال **الثالث** ان الاسم اذا اطلق يفيد الايمان والاعتقاد فاما اذا اضيف بحرف اللام كقوله مسلمين لك فالمراد الاستسلام له والانقياد والرضا بكل ما قدر وترك المنازعة في احكام الله تعالى واقضيته فلقد كانا عارفين مسلمين لك لعله بقي في قلوبهما نوع من المنازعة الحاصلة بسبب البشرية فارادا ان يزيل الله تعالى ذلك عنهما ليحصل لهما مقام الرضا بالقضا على سبيل الكمال فثبت بهذه الوجوه ان الاية ليست متروكة الظاهر قوله يحمل جعل على الحكم بذلك قلنا هذا مدفوع من وجوه **الاول** ان الموصوف اذا حصل صفة له فلا فايدة في الصفة واذا لم يكن المطلوب بالدعا هو مجرد الوصف وجب حمله على تحصيل الصفة ولا يقال وصفه تعالى بذلك ثنا ومدح وهو مرغوب فيه قلنا نعم لكن الرغبة في تحصيل نفس الشي اكثر من الرغبة في تحصيل الوصف به والحكم فكان حمله على الاول اولى **والثاني** انه متى حصل الاسلام فيهما فقد استحقا التسمية بذلك والله تعالى لا يجوز عليه الكذب فلو كان المراد به التسمية لوجب ان كل ما سمى ابرهيم مسلما جاز ان يقال جعله مسلما اما قوله يحمل ذلك على فعل الالطاف قلنا هذا ايضا مدفوع من وجوه **احدها** ان لفظ الجعل مضاف الى الاسلام فصرفه الى غيره ترك الظاهر **وثانيها** ان تلك الالطاف قد فعلها الله تعالى واوجدها واخرجها الى الوجود على مذهب المعتزلة فطلبها يكون طلبا لتحصيل الحاصل وانه غير جايز **وثالثها** ان تلك الالطاف اما ان يكون لها اثر في ترجيح جانب الفعل على الترك او لا يكون وان لم يكن لها اثر في هذا الترجيح لم يكن ذلك لطفا وان كان لها اثر في الترجيح فنقول متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب في ذلك لان مع حصول ذلك القدر من الترجيح اما ان يجب الفعل او يمتنع او لا يجب ولا يمتنع فان وجب فهو المطلوب وان امتنع فهو مانع لا مرجح وان لم يجب ولم يمتنع فحينيذ يمكن وقوع الفعل معه تارة ولا وقوعه اخرى فاختصاص وقت الوقوع بالوقوع اما ان يكون لانضمام امر اليه لاجله تميز ذلك الوقت بالوقوع او ليس كذلك فان كان الاول كان مجموع اللطف مع هذه الضميمة الزايدة فلم يكن لهذا اللطف اثر في الترجيح اصلا وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان كان الثاني لزم رجحان احد طرفي الممكن المتساوي على الاخر من غير مرجح وهو محال فثبت ان القول بهذا اللطف غير معقول قوله الدلايل العقلية دلت على امتناع وقوع فعل العبد وهو فصل المدح والذم قلنا انه معارض بسوال العلم وسوال الداعي على ما تقدم تقريرهما مرارا واطوارا واعلم ان السوال المشهور في هذه الاية من انهما لما كانا مسلمين فكيف طلبا الاسلام وقد ادرجناه في هذه المسالة وذكرنا عنه اجوبة شافية كافية والحمد لله تعالى على ذلك ثم الذي يدل من جهة العقل على ان صيرورتهما مسلمين له سبحانه لا يكون الا منه سبحانه ما ذكرنا ان القدرة الصالحة للاسلام هل هي صالحة لتركه فتلك القدرة موجبة تخلق تلك القدرة الموجبة فيهما جعلهما مسلمين وان كانت صالحة للترك فهو باطل مع تسليم امكانها فالمقصود حاصل اما بطلانه فلان الترك على بقا الشي على عدمه الاصلي والعدم نفي محض فيستحيل ان يكون للقدرة فيه اثر ولانه عدم باق والباقي لا يكون متعلق القدرة فثبت بهذا انه لا قدرة على ذلك العدم المستمر فاذا لا قدرة الا على الوجود فالقدرة غير صالحة الا للوجود واما ان تقدير تسليم كون القدرة صالحة للوجود والعدم فالمقصود حاصل فلان تلك القدرة الصالحة لا تخص بطرف الوجود الا لمرجح ويجب انتهاء المرجحات الى فعل الله تعالى قطعا للتسلسل وعند حصول المرجح من الله يجب وقوع الفعل فثبت ان قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك هو الذي يصح على قوانين الدلايل العقلية **المسألة الثانية** قوله واجعلنا مسلمين لك يفيد الحصر اي نكون مسلمين لك لا لغيرك وهذا يدل على ان كمال سعادة العبد في ان يكون مسلما لاحكام الله تعالى وقضايه وقدره وان لا يكون ملتفت الخاطر الى شي سواه وهذا هو المراد من قول ابرهيم عليه السلام في موضع اخر فانهم عدو لي

الا رب العالمين ثم هاهنا قولان احدهما ربنا واجعلنا مسلمين لك اي موحدين مخلصين لا نعبد الا اياك
والثاني قائمين بجميع شرائط الاسلام وهو الاوجه لعمومه **المسالة الثالثة** واما
ان العبد لم يخاطب الله تعالى الى وقت الدعاء الا بقوله ربنا فسياتي بيانه ان شاء الله تعالى في تفسير قوله
وقال ربكم ادعوني استجب لكم في شرائط الدعاء اما قوله تعالى ومن ذريتنا امة مسلمة لك فالمعنى
واجعل اولادنا ومن للتبعيض وخص بعضهم لانه تعالى اعلمهما ان في ذريتهما الظالم بقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين ومن الناس من قال اراد به العرب لانهم من ذريتهما وامة قيل هم امة محمد
صلى الله عليه وسلم بدليل قوله تعالى وابعث فيهم رسولا منهم وهاهنا سؤالات **السؤال
الاول** قد بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين كالدليل على ان في ذريته من يكون ظالما كذلك
يوجد منهم من لا يكون ظالما فاذا كون بعض ذريته امة مسلمة صار معلوما بتلك الاية فما الفائدة في طلبه
بالدعاء من اوجه والجواب تلك الدلالة ما كانت قاطعة والتشفيق لسوء الظن مولع ٥ **السؤال الثاني** لم خص ذريتهما بالدعاء اليس هذا يجري مجرى البخل في الدعاء والجواب
الذرية احق بالشفقة والنصيحة قال تعالى قوا انفسكم واهليكم نارا ولان اولاد الانبياء اذا صلحوا صلح بهم
غيرهم وتابعهم على الخير الا ترى ان المتقدمين من العلماء والكبراء اذا كانوا على السداد كيف يتسبون لسداد
من وراءهم **السؤال الثالث** الظاهر ان الله تعالى لو رد هذا الدعاء لصرح بذلك الرد
فلما لم يصرح بالرد علمنا انه اجابه وحينئذ يتوجه الاشكال فانه في زمان اجداد محمد صلى الله عليه وسلم لم يوجد
احد من العرب مسلما ولم يكن احد سوى العرب من ذرية ابرهيم واسمعيل عليهما السلام والجواب
قال القفال انه لم يزل في ذريتهما من يعبد الله وحده ولا يشرك به شيئا فلم يزل الرسل من ذرية ابرهيم وقد
كان في الجاهلية زيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة ويقال عبد المطلب بن هاشم جد رسول الله صلى الله عليه
وسلم وعمرو بن طرف كانوا على دين الاسلام يقرون بالابداء والاعادة والعقاب ويوحدون الله تعالى
ولا ياكلون الميتة ولا يعبدون الاوثان اما قوله وارنا مناسكنا ففيه مسائل **المسالة الاولى**
في ارنا قولان **الاول** علمنا الشرائع حجا اي اذا امرتنا ببنا البيت لنحجه وندعوا الى حجه
فعلمنا شرائعه وما ينبغي لنا ان ناتيه فيه من عمل وقول ومجاز هذا من رؤية العلم قال تعالى الم تر الى ربك
كيف مد الظل الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل **الثاني** اظهرها لاعيننا حتى نراها قال الحسن
ان جبريل عليه السلام اري ابرهيم المناسك كلها حتى بلغ عرفات فقال يا ابرهيم اعرفت ما اريتك من المناسك
قال نعم فسميت عرفات فلما كان يوم النحر اراد ان يزور البيت عرض له ابليس فسد عليه الطريق فامره جبريل
عليه السلام ان يرميه بسبع حصيات ففعل فذهب الشيطان ثم عرض له في اليوم الثاني والثالث والرابع
كل ذلك يامره جبريل عليه السلام برمي سبع حصيات وهاهنا قول ثالث وهو ان المراد والعلم والرؤية
معا وهو قول القاضي لان الحج لا يتم الا بامور بعضها يعلم ولا يرى وبعضها لا يتم الغرض منها الا بالرؤية فوجب
حمل اللفظ على الامرين جميعا وهذا ضعيف لانه يقتضي حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز معا وانه غير جائز
فبقي القول المعتبر هو القولان الاولان فيها شرائع الحج منا وعرفات والمزدلفة ونحوها ومن قال بالاول
قال ان المناسك هي اعمال الحج كالطواف والسعي والوقوف **المسالة الثانية** النسك هي التعبد
يقال للعابد ناسك ثم يسمى الذبح نسكا والذبيحة نسيكة وتسمى اعمال الحج مناسك قال عليه الصلاة
والسلام خذوا عني مناسككم لا اراكم بعد عامي هذا والمواضع التي تقام فيها شرائع الحج تسمى مناسك ايضا
ويقال المنسك بفتح السين بمعنى الفعل وبكسر السين بمعنى الموضع كالمسجد والمشرق والمغرب
قال تعالى لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه قرئ بالفتح والكسر وظاهر الكلام على الفعل ولذلك قوله عليه الصلاة
والسلام خذوا عني مناسككم امرهم بان يتعلموا افعاله في الحج لا انه اراد خذوا عني مواضع نسككم
اذا عرفت هذا فنقول ان حملنا المناسك على مناسك الحج حملناها على الافعال فالارادة لتعريف
تلك الاعمال وان حملناها على المواضع فالارادة لتعريف البقاع ومن المفسرين من حمل المناسك على الذبيحة
فقط وهو خطا لان الذبيحة انما تسمى نسكا لدخولها تحت التعبد ولذلك لا يسمون ما يذبح للاكل بذلك

فلاجله سميت الذبيحة نسكا وهو كونه عملا من اعمال الحج قائم في سائر الاعمال فوجب دخول الكل فيه وان
حملنا المناسك على ما يرجع اليه اصل هذه اللفظة من العبادة والتقرب الى الله عز وجل والتزم لما يرضيه
وجعل ذلك عاما لكل ما شرعه الله تعالى لابرهيم عليه السلام فقوله ارنا مناسكنا اي علمنا كيف نعبدك
واين نعبدك وبماذا نتقرب اليك حتى نخدمك به كما يخدم العبد مولاه **المسالة الثالثة**
قرا ابن كثير وابو عمرو في بعض الروايات باسكان الراء في كل القران ووافقهما عاصم وابن عامر في حرف واحد في
حم السجدة ارنا اللذين اضلانا وقرا ابو عمرو في بعض الروايات الظاهر عنه باختلاس كسرة الراء عن اشباع كل
القران والباقون بالكسرة مشبعة واصله ارئنا بالهمزة المكسورة نقلت كسرة الهمزة الى الراء وحذفت الهمزة
وهي الاختيار لان اكثر القراء عليه ولانه سقطت الهمزة فلا ينبغي ان يسكن الراء لئلا يجحف بالكلمة وتذهب
بالدلالة على الهمزة واما التسكين فعلى حذف الهمزة وحركتها وعلى التشبيه بما يسكن كقولهم فخذ وكبد
واما الاختلاس فلطلب الخفة وبقاء الدلالة على حذف الهمزة واما قوله وتب علينا ففيه مسائل **المسالة
الاولى** احتج من جوز الذنب على الانبياء بهذه الاية قال التوبة مشروطة بتقدم الذنب ولولا تقدم
الذنب والا لكان طلب التوبة طلبا للمحال واما المعتزلة فقالوا انا نجوز الصغيرة على الانبياء عليهم السلام
وكانت هذه التوبة توبة من الصغيرة ولقائل ان يقول ان الصغيرة قد صارت مكفرة بثواب فاعلها واذا صارت
مكفرة فالتوبة عليها محال لان تاثير التوبة في ازالتها وازالة الزائل محال وهاهنا اجوبة اخر تصلح لمن جوز
الصغائر ولمن لم يجوزها وهو من وجوه **احدها** يجوز ان ياتي بصورة التوبة مشددا في الانصاف
عن المعصية لان من تصور نفسه بصورة النادم والعازم على التحرز الشديد كان اقرب الى ترك المعاصي
ويكون ذلك لطفا داعيا الى ترك المعاصي **وثانيها** ان العبد وان اجتهد في طاعة ربه فانه لا ينفك
عن التقصير من بعض الوجوه اما على سبيل السهو او على سبيل ترك الاولى فكان هذا الدعاء لاجل ذلك
وثالثها انه تعالى لما اعلم ابرهيم عليه السلام انه يكون في ذريته من يكون ظالما عاصيا لا جرم سال
هاهنا ان يجعل بعض ذريته امة مسلمة ثم طلب منه تعالى ان يوفق اولئك العصاة المذنبين للتوبة فقال وتب علينا
اي على المذنبين من ذريتنا والاب المشفق على ولده اذا اذنب ولده فاعتذر الوالد عنه فيقول اجرمت وعصيت
واذنبت فاقبل عذري ويكون مراده ان ولدي اذنب فاقبل عذره لان ولد الانسان يجري مجرى نفسه ولهذا
التاويل وجوه **الاول** حكى الله تعالى في سورة ابرهيم انه قال واجنبني وبني ان نعبد الاصنام
رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم فيحتمل ان يكون المعنى ومن
عصاني فانك قادر على ان تتوب عليه ان تاب وتغفر له ما سلف من ذنوبه **الثاني** ذكر ان في قراءة عبد الله
وارهم مناسكهم وتب عليهم **الثالث** انه قال عطفا على هذا وابعث فيهم رسولا منهم **الرابع** تاولوا قوله
تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم فجعل خلقه اياه خلقا لهم اذ كانوا منه وكذلك لا يبعد ان يكون قوله ارنا مناسكنا
اي ذريتنا **المسالة الثانية** احتج الاصحاب بقوله وتب علينا على ان فعل العبد خلق الله تعالى
قالوا لانه عليه السلام طلب من الله تعالى ان يتوب عليه فلو كانت التوبة مخلوقة للعبد لكان طلبها من الله
تعالى محالا وجهلا قالت المعتزلة هذا معارض بما ان الله تعالى طلب التوبة منا فقال يا ايها الذين امنوا توبوا الى
الله توبة نصوحا ولو كانت التوبة فعلا لله تعالى كان طلبها من العبد محالا وجهلا واذا ثبت ذلك حملنا قوله
وتب علينا على التوفيق وفعل الالطاف او على قبول التوبة من العبد قال الاصحاب الترجيح معنا لان دليل
العقل يعضد قولنا من وجوه **الاول** انه متى لم يخلق الله تعالى داعية موجبة للتوبة استحال
حصول التوبة من الله تعالى لا من العبد وتقرير دليل الداعي قد تقدم غير مرة **الثاني** ان التوبة على ما لخصه
الشيخ الغزالي عبارة عن مجموع ثلاثة مراتب علم وحال وعمل اول والحال ثان وهو موجب للعمل والعمل ثالث
وهو موجب للحال اما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب ثم يتولد من تلك المعرفة تالم القلب بسبب فوات
المنفعة وحصول المضرة وهذا التالم هو المسمى بالندم ثم يتولد من هذا الندم صفة تسمى ارادة ولها تعلق
بالحال والماضي والمستقبل اما تعلقه بالحال فبالترك للذنب الذي كان ملابسا له واما بالاستقبال
فبالعزم على ترك ذلك المفوت للمحبوب الى اخر العمر واما في الماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء فالعلم هو الاول

وهو مطلع هذه الخيرات واعني بهذا العلم الايمان واليقين فان الايمان عبارة عن التصديق بان الذنوب سموم
مهلكة واليقين عبارة عن تأكد هذا التصديق وانتفاء الشك عنه واستيلائه على القلب ثم ان هذا اليقين
متى استولى على القلب اشتعل نار الندم فيتألم به القلب حيث يبصر باشراق نور الايمان انه صار محجوبا عن محبوبه
كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فيرى محبوبه قد اشرف على الهلاك فتشتعل نيران الحب في قلبه
فيتولد من تلك الحالة ارادة الانتهاض للتدارك اذا عرفت هذا فنقول ـــــ ان ترتب العلم على الارادة
ضروري لان الارادة الجازمة الخالصة عن المعارض لابد وان يترتب عليها الفعل وترتب الارادة على تألم
القلب بسبب مشاهدة امر مكروه لابد ان يحصل في قلبه ارادة الدفع وترتب ذلك الالم على العلم
بكون ذلك الشيء جالبا للمضار ودافعا للمنافع امر ضروري فكل هذه المراتب ضرورية فكيف تحصل
تحت الاختيار والتكليف بقي ان يقال الداخل تحت التكليف هو العلم الا ان فيه ايضا اشكالا لان ذلك العلم
اما ان يكون ضروريا لم يكن داخلا تحت الاختيار ايضا وان كان نظريا فهو مستنتج عن العلوم الضرورية
فمجموع تلك العلوم الضرورية منتجة للعلم النظري الاول اما ان يكون كافيا في ذلك الانتاج او غير كاف
فان كان كافيا ترتب ذلك العلم النظري المستنتج اولا على تلك العلوم الضرورية واجبا والذي يجب
ترتبه على ما يكون خارجا عن الاختيار كان ايضا خارجا عن الاختيار فلابد من شيء اخر فذلك الاخر ان كان
من العلوم الضرورية فهو ان كان حاصلا فالذي فرضناه غير كاف وقد كان كافيا هذا خلف وان كان من
العلوم النظرية افتقر اول العلوم النظرية الى علم نظري اخر قبله ولم يكن العلوم النظرية اولا للعلوم
النظرية هذا خلف ثم الكلام في ذلك الاول كما فيما قبله فيلزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا ان
ان قوله تعالى وتب علينا محمول على ظاهره وهو الحق المطابق للدلائل العقلية وان سائر الايات المعارضة
لهذه الاية بالتأويل اما قوله انك انت التواب الرحيم فقد تقدم ذكره النوع الثالث قوله ربنا وابعث فيهم
رسولا منهم واعلم انه لا شبهة في ان قوله ربنا وابعث يريد من ذريتنا اراد بقوله ومن ذريتنا امة مسلمة
لك لانه المذكور من قبل ووصفه لذريته بذلك لا يليق الا بامة محمد صلى الله عليه وسلم فعطف عليه بقوله
ربنا وابعث فيهم رسولا منهم وهذا الدعاء يفيد كمال حال ذريته من وجهين **احدهما** ان يكون فيهم رسول
يكمل لهم الدين والشرع ويدعوهم الى ما يكونون به على الاسلام **والثاني** ان يكون ذلك المبعوث فيهم
منهم لا من غيرهم لوجوه **احدها** ليكون محلهم ورتبتهم في العز والدين اعظم لان الرسول
والمرسل اليه اذا كانا معا من ذريته كان اشرف لطلبته اذا اجيب اليها **وثانيها** انه اذا كان منهم
فانهم يعرفون مولده ومنشأه فيقرب الامر عليهم في معرفة صدقه وامانته **وثالثها** انه اذا
كان منهم كان احرص الناس على خيرهم واشفق عليهم من الاجنبي لو ارسل اليهم اذا ثبت هذا فنقول
اذا كان مراد ابرهيم عليه السلام عمارة الدين في الحال والاستقبال وكان قد غلب على ظنه ان ذلك انما يتم ويكمل
بان يكون القوم من ذريته حسن منه ان يريد ذلك ليجتمع له بذلك نهاية المراد في الدين وينضاف اليه سرور
هذه الرتبة واما ان الرسول ـــــ هو محمد صلى الله عليه وسلم فيدل عليه وجوه **احدها** اجماع
المفسرين وهو حجة **وثانيها** ما روي عنه عليه السلام انه قال انا دعوة ابرهيم وبشارة عيسى واراد
بالدعوة هذه الاية وبشارة عيسى عليه السلام ما ذكر في سورة الصف من قوله ومبشرا برسول ياتي
من بعدي اسمه احمد **وثالثها** ان ابرهيم عليه السلام انما دعا بهذا الدعاء بمكة لذريته الذين يكونون بها
وبما حولها ولم يبعث الله تعالى الى من بمكة وما حولها الا محمدا صلى الله عليه وسلم في باب الصلاة حيث يقال
اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ابرهيم وعلى ال ابرهيم واجابوا عنه بوجوه **اولها** ان ابرهيم عليه
السلام دعا لمحمد عليه السلام قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم اياتك فلما وجب للخليل على
الحبيب حق دعائه له قضى الله عنه حقه بان اجرى ذكره على لسان امته الى يوم القيامة **وثانيها**
ان ابرهيم عليه السلام سال ذلك ربه بقوله واجعل لي لسان صدق في الاخرين يعني ابق لي ثناء حسنا في
امة محمد صلى الله عليه وسلم واجابه الله تعالى اليه وقرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه في امته
وثالثها ان ابرهيم كان ابا الملة بقوله ملة ابيكم ابرهيم ومحمد كان ابا الرحمة وفي قراءة ابن مسعود

رضي الله تعالى عنه النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وهو اب لهم وقال في وصفه بالمؤمنين رءوف رحيم
وقال عليه السلام انا لكم مثل الوالد يعني في الرافة والرحمة فلما وجب لكل واحد منهم حق الابوة من وجه قرن
بين ذكرهما في باب الثنا والصلوة **ورابعها** ان ابرهيم عليه السلام كان منادي الشريعة وهي الحج واذن
في الناس بالحج وكان محمد صلى الله عليه وسلم منادي الدين سمعنا مناديا ينادي للايمان في الذكر الجميل واعلم
انه تعالى لما طلب بعثه رسول اليهم ذكر لذلك الرسول صفات **اولها** قوله يتلو عليهم اياتك وفيه وجهان
الاول ـــــ انها الفرقان الذي انزل على محمد صلى الله عليه وسلم لان الذي كان يتلو عليهم ليس الا ذلك فوجب حمله
عليه الثاني يجوز ان يكون الايات هي الاعلام الدالة على وجوب الصانع وصفاته سبحانه ومعنى تلاوته عليهم
انه كان يذكرهم بها ويدعوهم اليها ويحملهم على الايمان بها **وثانيها** ويعلمهم الكتاب والمراد انه يامرهم بتلاوة الكتاب
ويعلمهم معاني الكتاب وحقائقه وذلك لان التلاوة مطلوبة لوجوه **منها** بقاء لفظها على السنة اهل
التواتر فيبقى مصونا عن التحريف والتصحيف **ومنها** ان يكون نظمه ولفظه معجزا لمحمد صلى الله عليه
وسلم **ومنها** ان يكون في تلاوته نوع عبادة وطاعة **ومنها** ان يكون قراءته في الصلاة
وسائر العبادات نوع تحصيل لها فهذا حكم التلاوة الا ان الحكمة العظمى والمقصود الاشرف تعليم ما فيه من الدلائل
والاحكام فان الله تعالى وصف القران بكونه هدى ونورا لما فيه من المعاني والحكم والاسرار فلما ذكر الله تعالى
اولا امر التلاوة ذكر بعدها التلاوة تعليم حقائقه واسراره فقال ويعلمهم الكتاب **الصفة
الثالثة** من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم قوله والحكمة اي ويعلمهم الحكمة واعلم ان الحكمة هي الاصابة
في القول والعمل ولا يسمى حكيما الا من اجتمع له الامران وقيل ان اصلها من احكمت الشيء اي رددته فكان الحكمة هي التي
ترد عن الجهل والخطا وذلك انما يكون بما ذكرنا من الاصابة في القول والفعل ووضع كل شيء موضعه قال
القفال وعبر بعض الفلاسفة عن الحكمة بانها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية واختلف المفسرون في المراد
بالحكمة ههنا على وجوه احدها قال ابن وهب قلت لمالك ما الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قول
قتادة قال اصحاب الشافعي رضي الله تعالى عنه والدليل عليه انه تعالى ذكر تلاوة الكتاب وتعليمه ثم عطف
عليه الحكمة فوجب ان يكون المراد بالحكمة شيئا خارجا عن الكتاب وليس ذلك الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فان قيل لم لا يجوز حمله على تعلم الدلائل العقلية على التوحيد والعدل والنبوة **قلنا** لان العقول
مستقلة بذلك فحمل هذا اللفظ على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى وثانيها الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل
كالحكم وهو مصدر بمعنى العقدة والجلسة والمعنى فيعلمهم كتابك الذي تنزله عليهم وفصل احكامك التي تعلمه اياه
ومثل هذا الخبر والخبرة والعذر والعذرة والغل والغلة والذل والذلة وثالثها ويعلمهم الكتاب
اراد به الايات المحكمة والحكمة اراد بها الايات المتشابهات ورابعها يعلمهم الكتاب اي يعلمهم ما فيه من الاحكام
والحكمة اراد بها انه يعلمهم حكمة تلك الشرائع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع ومن الناس من قال الكل صفات
الكتاب كانه تعالى وصفه بانه ايات وبانه كتاب وبانه حكمة **الصفة الرابعة** من صفات الرسول
قوله ويزكيهم واعلم ان كمال حال الانسان في امرين احدهما ان يعرف الحق لذاته والثاني ان يعرف الخير لاجل
العمل به فان اخل بشيء من هذين الامرين لم يكن طاهرا عن الرذائل ولم يكن زكيا عنها فلما ذكر صفات الفضل والكمال
اردفها بذكر التزكية عن الرذائل والنقائص فقال ويزكيهم واعلم ان الرسول لا قدرة له على التصرف في بواطن المكلفين
وبتقدير ان يحصل له هذه القدرة لكنه لا يتصرف فيها والا لكان المراد حاصلا منهم على سبيل الجبر لا على سبيل الاختيار
فاذن هذه التزكية لها تفسيران الاول ـــــ ما يفعله سوى التلاوة وتعليم الكتاب والحكمة حتى يكون ذلك
كالسبب لطهارتهم وتلك الامور ما كان يفعله عليه السلام بامور الدنيا الى ان يؤمنوا ويصلحوا فقد كان عليه الصلاة
والسلام يفعل من هذا الجنس اشياء كثيرة ليقوي بها دواعيهم الى الايمان والعمل الصالح ولذلك مدحه تعالى
بانه على خلق عظيم وانه اوتي مكارم الاخلاق الثاني يزكيهم يشهد لهم بانهم ازكياء يوم القيامة اذا شهد على
كل نفس بما كسبت كتزكية المزكي للشهود والاول اجود لانه ادخل في مشاركة مراده بالدعاء لان مراده ان يتكامل
لهذه الذرية الفوز بالجنة وذلك لا يتم الا بتعليم الكتاب والحكمة بالترغيب الشديد في العمل والترهيب عن الاخلال
بالعمل وهو التزكية هذا هو الكلام الملخص في هذه الاية وللمفسرين فيها عبارات **احدها** الحسن

يزكيهم ويطهرهم من شركهم فدلت الاية على انه سيكون في ذرية اسمعيل جهال لا حكمة فيهم ولا كتاب وان الشرك ينجسهم وانه تعالى يبعث فيهم رسولا يطهرهم ويجعلهم حكما الارض بعد جهلهم وثانيها التزكية الطاعة لله تعالى والاخلاص عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وثالثها ويزكيهم عن الشرك وساير الارجاس كقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واعلم انه عليه الصلاة والسلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثنا على الله تعالى فقال انك انت العزيز الحكيم وهو القادر الذي لا يغلب والحكيم هو العالم الذي لا يجهل شيا واذا كان قادرا عالما كان يفعله صوابا ومبرا عن العبث والسفه ولولا كونه كذلك لما صح منه اجابة الدعا ولا بعثة الرسل ولا انزل الكتاب واعلم ان العزيز من صفات الذات اذا اريد اقتداره على الاشيا وامتناعه عن الضيم والمذلة لانه اذا كان منزها عن الحاجات لم يلحقه ذلة المحتاج ولا يجوز ان يمنع من مراده حتى يلحقه اهتضام فهو عزيز لا محالة واما حكيم فاذا اريد به معنى عليم فهو من صفات الذات واما اذا اريد بالعزة افعال الحق وهو الامتناع عن استيلا الغير عليه واريد بالحكمة افعال الحكمة لم يكن العزيز والحكيم من صفات الذات بل هو من صفات الفعل والفرق بين هذين النوعين من الصفات من وجوه احدها ان صفات الذات ازلية وصفات الفعل ليست كذلك وثانيها ان صفات الذات لا يمكن ان يصدق به نقايضها بشي من الاوقات وصفات الفعل ليست كذلك وثالثها ان صفات الفعل امور نسبية يعتبر في تحققها صدور الاثار عن الفاعل وصفات الذات ليست كذلك واحتج النظام على انه تعالى غير قادر على القبيح بان قال الاله يجب ان يكون حكيما لذاته لم يكن مقدورا انما قلنا ان الاله يجب ان يكون حكيما لذاته والحكمة لذاتها تنافي فعل القبيح وما كان محالا لم يكن مقدورا انما قلنا ان الاله يجب ان يكون حكيما لانه لو لم يجب ذلك لجاز تبدله بنقيضه فحينيذ يلزم ان يكون الاله الاها مع عدم الحكمة وذلك بالاتفاق محال وانما قلنا ان الحكمة تنافي فعل السفه فكذلك ايضا معلوم بالبديهة واما ان مستلزم المنافي مناف فمعلوم بالبديهة فاذا الالهية لا يمكن تقررها مع فعل السفه واما ان المحال غير مقدور فبين وثبت ان الاله لا يقدر على فعل القبيح والجواب عنه اما على مذهبنا فليس شي من الافعال سفها منه فزال السوال والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وانه في الاخرة لمن الصالحين اعلم ان الله تعالى لما ذكر ابرهيم عليه السلام وما اجراه على يده من شرايف شرايعه التي ابتلاه بها وبا بينه بحج عباد الله تعالى اليه وما جعله الله عليه من الحرص على مصالح عباده ودعاية بالخير لهم وغير ذلك من الامور التي تكشف بيانها في هذه الايات السابقة عجب الناس فقال ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه والامان بمن اتى بشرايعه فكان في ذلك توبيخ اليهود والنصارى ومشركي العرب لان اليهود انما يفتخرون به ويصلون بالوصلة التي بينه وبينهم من جانب بني اسرايل واما قريش فانما نالوا كل خير في الجاهلية بالبيت الذي بناه فصاروا بذلك يدعون الى الله تعالى ساير العرب وهم العدنانيون مرجعهم الى اسمعيل وهم يفتخرون على القحطانيين باسمعيل بما اعطاه الله تعالى من النبوة فرجع عند التحقيق افتخار الكل بابرهيم عليه السلام هو الذي طلب بعثة الرسول في اخر الزمان وهو الذي تضرع الى الله تعالى في تحصيل هذا المقصود فالعجب ممن اعظم مفاخره وفضايله الانتساب الى ابرهيم عليه السلام ثم لا يومن بالرسول الذي هو دعوة ابرهيم عليه السلام ومطلوبه بالتضرع لا شك ان هذا مما يستحق ان يتعجب منه فقوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه فيه مسايل المسالة الاولى يقال رغب عن الامر اذا كرهه ورغب فيه اذا اراده ومن الاولى استفهام بمعنى الانكار والثانية بمعنى الذي قال صاحب الكشاف من سفه في محل الرفع على البدل من الضمير في يرغب وانما صح البدل لان من يرغب غير موجب كقولك هل جاك احد الا زيد المسالة الثانية لقايل ان يقول ههنا سوال وهو ان المراد بملة ابرهيم هو الملة التي جا بها محمد صلى الله عليه وسلم لان المقصود من الكلام ترغيب الناس في قبول هذا الدين فلا يخلو اما ان يقال هذه الملة عين ملة ابرهيم في الفروع او في الاصول اعني التوحيد والنبوة ورعاية مكارم الاخلاق ولكنهما يختلفان في فروع الشرايع وكيفية الاعمال اما الاول فباطل لانه عليه الصلاة والسلام كان يدعي ان شرعه نسخ كل الشرايع فكيف يقال هذا الشرع هو عين ذلك الشرع واما الثاني فهو لا يفيد المطلوب لان الاعتراف بالاصول اعني التوحيد والعدل

والمعاد

والمعاد ومكارم الاخلاق لا يقتضي ذلك وسوال اخر وهو ان محمدا صلى الله عليه وسلم لما اعترف بان شرع ابرهيم منسوخ ولفظة الملة يتناول الاصول والفروع فيلزم ان يكون محمدا صلى الله عليه وسلم راغبا ايضا عن ملة ابرهيم فيلزمه الذم عليه وجوابه انه تعالى لما حكى عن ابرهيم انه تضرع الى الله تعالى وطلب منه بعثة هذا الرسول ونصرته وتاييده ونشر شريعته عبر عن هذا المعنى بانه ملة ابرهيم فلما سلم اليهود والنصارى والعرب وهو مطلوب ابرهيم عليه السلام قال السايل ان القوم سلموا ان ابرهيم طلب مثل هذا الرسول من الله تعالى واما محمد صلى الله عليه وسلم روى هذا الخبر عن ابرهيم عليه السلام ليبني على هذه الرواية الزام انه يجب عليهم الاعتراف بنبوته عليه السلام فاذا لا يثبت نبوته ما لم تثبت هذه الرواية فيفضي الى الدور وهو ساقط سلمنا ان القوم سلموا صحة هذه الرواية لكن ليس في هذه الرواية الا ان ابرهيم عليه السلام طلب من الله تعالى ان يبعث رسولا من ذريته وذرية اسمعيل فكيف القطع بان ذلك الرسول هذا هو الشخص فلعله شخص اخر سيجي بعد ذلك واذا جاز ان يتاخر اجابة هذا الدعا مقدار الف سنة وهو الزمان الذي بين ابرهيم وبين محمد عليهما الصلاة والسلام فلا يجوز ان يتاخر مقدار ثلثة الاف سنة حتى يكون المطلوب بهذا الدعا شخصا اخر سوى هذا الشخص المعين والجواب عن السوال الاول لعل التوراة والانجيل شاهدة بصحة هذه الرواية ولولا ذلك لكان اليهود والنصارى من اشد الناس مسارعة الى تكذيبه في هذه الدعوى وعن الثاني ان المعتمد في اثباته بقوله صلى الله عليه وسلم ظهور المعجزة على يديه وهو القران واخباره عن الغيوب التي لا يعلمها مثل هذه الحكايات ثم ان هذه الحجة تجري مجرى الموكد المقصود والمطلوب المسالة الثالثة في انتصاب نفسه قولان الاول انه مفعول قال المبرد سفه لازم وسفه متعد وعلى هذا القول وجوه الاول امتهنها واستخف بها واصل السفه الحمق والتخفيف الناس وذلك انه اذا رغب عما لا يرغب فيه عاقل فقد رغب في اذالة نفسه وتحقيرها حيث خالف بها كل نفس عاقلة والثاني قال الحسن الا من جهل نفسه فيستدل بذلك وخسر نفسه وحقيقته انه لا يرغب عن ملة ابرهيم الا من جهل نفسه فلم يفكر فيها ليستدل بما يجد من اثار الصنعة على وحدانية الله تعالى وعلى حكمته ويستدل بذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والثالث اهلك نفسه واوبقها عن ابي عبيدة والرابع اضل نفسه القول الثاني ان نفسه ليست مفعولا وذكروا على القول الاول وجوه الاول ان نفسه نصب بنزع الخافض تقديره سفه نفسا ثم اضاف وتقديره الا السفيه وذكر النفس تاكيدا كما يقال هذا الامر نفسه والمقصود منه المبالغة في تسفيهه الثالث الا من سفه نفسه بتشديد الفا ثم انه تعالى لما اخبر بسفاهة من رغب عن ملة ابرهيم بين السبب فيه فقال ولقد اصطفيناه في الدنيا والمراد به انا قد اخترناه للرسالة من دون ساير الخليقة وعرفناه الملة التي هي جامعة التوحيد والعدل والشرايع والامامة الباقية الى قيام الساعة حتى اضيف خلة الله تعالى وشرفه بهذا اللقب الذي هو في نهاية الجلالة لو لم يكن لها مالك من ملوك البشر فكيف اذا انا لها مالك من ملوك الملل الشرايع فليتحقق كل ذي لب وعقل ان الراغب عن ملته سفيه ثم بين انه في الاخرة عظيم المنزلة ليرغب في مثل طريقته لينال مثل تلك المنزلة وقيل في الاية تقديم وتاخير كان اولى وقال الحسن من الذين يستوجبون الكرامة وحسن الثواب على كرم الله تعالى

قوله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين ووصى بها ابرهيم بنيه ويعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون اعلم ان هذا النوع الخامس من الامور التي حكاها الله تعالى عن ابرهيم عليه السلام وفيه مسايل المسالة الاولى موضع اذ نصب وفي عامله وجهان الاول انه نصب باصطفيناه اي اصطفيناه في اول الوقت الذي قال له ربه اسلم فكانه تعالى ذكر الاصطفاء عقيبه بذكر سبب الاصطفا فكانه لما اسلم نفسه لعبادة الله تعالى وخضع لها وانقاد وعلم تعالى من حاله انه لا يتغير على الاوقات وانه مستمر على هذه الطريقة وهو مع ذلك مطهر من كل ذنب فعند ذلك اختاره للرسالة واختصه بها لانه تعالى لا يختار للرسالة الا من هذا حاله في البدو والعاقبة باسلامه لله تعالى وحسن اجابته منطوق به فان قيل قوله ولقد اصطفيناه اخبار عن المغايبة فكيف يعمل بان يكون هذا النظم واحدا قلنا هذا من باب الالتفات الذي ذكرناه مرارا الثاني انه نصب باضمار اذكر كانه قيل اذكر ذلك الوقت ليعلم انه المصطفى الصالح الذي لا يرغب عن ملته المسالة الثانية اختلفوا في ان الله تعالى قال له اسلم ومنشا الاشكال انه انما يقال له اسلم في زمان لا يكون فيه مسلما فهل كان ابرهيم غير مسلم

في بعض الازمنة ليقال له في ذلك الزمان اسلم فالاكثرون على ان الله تعالى انما قال له ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ وذلك عند استدلاله بالكواكب والقمر والشمس واطلاعه على امارات الحدوث فيها واحاطته بافتقارها الى مدبر يخالفها بالجسمية وامارات الحدوث فلما عرف ربه قال له تعالى اسلم قال اسلمت لرب العالمين لانه لا يجوز ان يقول ذلك قبل ان عرف ربه ويحتمل ايضا ان يكون قوله اسلم قال قبل الاستدلال ويكون المراد من هذه القول لا نفس القول بل دلالة الدليل على حسب مذاهب العرب في هذا **قول الشاعر**

امتلأ الحوض وقال قطني • مهلا رويدا قد ملأت بطني •

واصدق دلالة منه قوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون فجعل دلالة البرهان كلاما ومن الناس من قال هذا الامر كان بعد النبوة وقوله اسلم ليس المراد منه الاسلام والايمان بل امور اخر **احدها** الانقياد لاوامر الله تعالى والمسارعة الى تلقيها بالقبول وترك الاعراض بالقلب واللسان وهو المراد من قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك **وثانيها** قال الاصم اي اسلم اي اخلص عبادتك واجعلها سليمة من الشرك وملاحظة الاغيار **وثالثها** انه عم بهذه الوصية جميع بنيه ولم يخص احدا منهم من هذه الوصية غير مقيد بزمان معين ومكان معين ثم زجرهم ابلغ الزجر عن ان يموتوا غير مسلمين وذلك يدل ايضا على شدة الاهتمام بهذه الامور **ورابعها** انه صلى الله عليه وسلم ما مزج بهذه الوصية وصية اخرى فهذا ايضا على شدة الاهتمام بهذا الامر ولما كان ابرهيم عليه السلام هو الرجل المشهود له بالفضل وحسن الطريقة وكمال السيرة ثم عرف انه على نهاية الاهتمام واحراها بالرعاية فهذا هو السبب انه خص اهله وابناءه بهذه الوصية والا فمعلوم من حال ابرهيم عليه السلام انه كان يدعو الكل ابدا الى الاسلام والدين اما قوله ويعقوب ففيه قولان الاول وهو الاشهر انه معطوف على ابرهيم والمعنى انه وصى كوصيته والثاني قرئ ويعقوب بالنصب عطفا على بنيه ومعناه وصى بها ابرهيم بنيه ونافلته يعقوب اما قوله يا بني فهو على اضمار القول عند البصريين وعند الكوفيين يتعلق بوصى لانه في معنى القول وفي قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان يا بني اما قوله اصطفى لكم الدين فالمراد انه تعالى استخلصه بان اقام عليه الدلائل الظاهرة الجليلة ودعاكم اليه ومنعكم عن غيره اما قوله فلا تموتن الا وانتم مسلمون فالمراد حثهم على الاسلام وذلك ان الرجل اذا لم يامن من الموت في كل طرفة عين ثم انه امر بان ياتي بالشيء قبل الموت صار مامورا به في كل حال لانه يخشى ان لم يبادر اليه ان تعاجله المنية فيفوته الظفر بالنجاة ويخاف الهلاك فيصير مدخلا نفسه في الخطر والغرور

قوله تعالى

ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل واسحق الها واحدا ونحن له مسلمون تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون

اعلم انه تعالى لما حكى عن ابرهيم عليه السلام انه بالغ في وصية بنيه بالدين والاسلام ذكر عقيبه ان يعقوب وصى بنيه بمثل ذلك تاكيدا للحجة على اليهود والنصارى ومبالغة في البيان وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان ام معناها معنى حرف الاستفهام وحرف العطف وهي تشبه من حروف العطف او وهي تاتي على وجهين متصلة بما قبلها ومنقطعة منه اما المتصلة فاعلم انك اذا قلت ازيد عندك ام عمرو فانت لا تعلم كون واحد منهما عنده فتسال هل احد هذين عندك فلاجرم كان جوابه لا او نعم اما اذا علمت كون احد هذين الرجلين لكنك لا تعلم الكائن عنده زيد او عمرو فتساله عن التعيين قلت ازيد عندك او عمرو اي اعلم ان احدهما عندك لكن اهو هذا او ذاك واما المنقطعة فقالوا انها بمعنى بل مع همزة الاستفهام مثاله اذا قال انها لابل ام شاء وكان قبل هذا الكلام سبق بصره الى الاشخاص فقال انها ابل فاخبر على مقتضى ظنه انها الابل ثم جاءه الشك فاراد ان يضرب عن ذلك الخبر وان يستفهم انها هل هي شاء ام لا فالاضراب عن الاول وهو معنى بل والاستفهام عن انها شاء هو المراد بهمزة الاستفهام فقولك انها ابل ام شاء جار مجرى قولك لابل هي شاء وبل هي شاء كلام مستانف غير متصل بقوله انها لابل فكيف وذلك قد وقع الاضراب عنه بخلاف المتصلة فان قولك ازيد عندك ام عمرو بمعنى ايهما عندك ولم يكن ما تقدم منقطعا عما قبله يريد ان عمرو اثبت من زيد وكفى دليلا على ذلك انك تعبر عن ذلك باسم مفرد فتقول ايهما عندك وقد جاء في كتاب الله تعالى من النوعين كثيرا اما المتصلة به فقوله تعالى انتم اشد خلقا ام السماء بناها اي ايكما اشد واما المنقطعة فقوله تعالى الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتراه

كانه يقول والله تعالى اعلم بل انقولون افتراه فدل على الاضراب عن الاول والاستفهام عما بعده اذ ليس في الكلام معنى اي كما كان في قولك ازيد عندك ام عمرو ومن لا تحقيق من المفسرين يقولون ام هاهنا بمنزلة الهمزة وذلك غير صحيح لما ذكرنا ان هذه المنقطعة تتضمن معنى بل اذا عرفت هذه المقدمة **فنقول** ام في هذه الاية متصلة ام منقطعة فيه قولان **الاول** انها منقطعة عما قبلها ومعنى الهمزة فيها الانكار اي بل ما كنتم شهداء والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر اي ما كنتم حاضرين عند ما حضر يعقوب الموت والخطاب مع اهل الكتاب كانه تعالى قال لهم فيما كانوا يزعمون من ان الذين هم عليه دين الاسلام كيف يقولون ذلك وانتم لم تشهدوا وصايا الانبياء بالدين ولو شهدتم ذلك لتركتم ما انتم عليه من الدين ولرغبتم في دين محمد صلى الله عليه وسلم الذي هو نفس ما كان عليه ابرهيم ويعقوب وسائر الانبياء بعده **فان قيل** الاستفهام على سبيل الانكار انما يتوجه على كلام باطل والمحكي عن يعقوب في هذه الاية ليس كلاما باطلا بل حقا فكيف يمكن صرف الاستفهام على سبيل الانكار اليه **قلنا** الاستفهام على سبيل الانكار يتعلق بمجرد ادعائهم الحضور عند وفاته فهذا هو الذي انكر الله تعالى فاما ذكره بعد ذلك من قول يعقوب ما تعبدون فهو كلام منفصل بل كانه تعالى لما انكر حضورهم في ذلك الوقت شرح بعد ذلك كيفية تلك الوصية **والقول الثاني** في ان ام في هذه الاية متصلة وطريق ذلك ان تقدر قبلها محذوف كانه قيل اتدعون على الانبياء اليهودية ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت ان اوائلكم من بني اسرائيل كانوا مشاهدين له اذ دعا بنيه الى ملة الاسلام والتوحيد قد علمتم ذلك فما لكم تدعون على الانبياء ما هم منه برآء اما قوله اذ قال لبنيه ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** قال القفال قوله اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ان اذ الاولى وقت الشهداء والثاني وقت الحضور **المسئلة الثانية** الاية دالة على ان شفقة الانبياء عليهم السلام على اولادهم كانت في باب الدين وهمتهم مصروفة اليه دون غيره اما قوله ما تعبدون من بعدي ففيه مسائل **المسئلة الاولى** لفظة ما لغير العقلاء فكيف اطلقه في المعبود الحق جوابه من وجهين الاول ان ما عام في كل شيء تعبدون والثاني قوله ما تعبدون كقولك عند طلب الحد والرسم اما الانسان **المسئلة الثانية** قوله من بعدي اما قوله ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل واسحق ففيه مسائل **المسئلة الاولى** هذه الاية تمسك بها وبنظائرها من اهل الجهل الاول المقلدة قالوا ان ابناء يعقوب اكتفوا بالتقليد وهو عليه السلام ما انكر عليهم فدل على ان التقليد كاف الثاني التعليمية قالوا لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بتعليم الرسول والامام والدليل عليه هذه الاية فانهم لم يقولوا نعبد الاله الذي دل عليه الدليل العقلي بل قالوا نعبد الاله الذي انت تعبده واباؤك وهذا يدل على ان طريقة المعرفة هو التعليم والجواب كما انه ليس في الاية دلالة على انهم عرفوا الاله بالدليل العقلي فليس فيها ايضا دلالة على انهم ما عرفوا الاله على طريقة التقليد والتعليم ثم ان القول بالتقليد والتعليم لما بطل بالدليل علمنا ان ايمان القوم ما كان على هذه الطريقة بل كان حاصلا على سبيل الاستدلال اقصى ما في الباب ان يقال فلم لم يذكروا طريقة الاستدلال الجواب عنه من وجوه **اولها** ان ذلك اخصر من القول في شرح صفات الله تعالى وتوحيده وعلمه وقدرته وعدله **وثانيها** انه اقرب الى سكون نفس يعقوب فكانهم قالوا لسنا نجري الا على مثل طريقتك ولا خلاف منا عليك فيما نعبده ونخلص العبادة له **وثالثها** لعل هذه الاشارة الى ذكر الدليل على وجود الصانع على ما ذكره الله تعالى في اول هذه السورة في قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم فههنا مرادهم بقولهم نعبد الهك واله ابائك اي نعبد الاله الذي دل عليه وجودك ووجود ابائك وعلى هذا الطريق يكون ذلك اشارة الى الاستدلال لا الى التقليد **المسئلة الثانية** قال القفال في بعض التفاسير ان يعقوب عليه السلام لما دخل مصر راى اهلها يعبدون النيران والاوثان فخاف على بنيه بعد وفاته فقال لهم هذا القول تحريكا لهم على التمسك بعبادة الله تعالى وحكى القاضي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان يعقوب عليه السلام جمعهم اليه عند الوفاة وهم كانوا يعبدون الاوثان والنيران فقال يا بني ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله ابائك ثم قال القاضي هذا بعيد لوجهين **احدهما** انهم بادروا الى الاعتراف بالتوحيد مبادرة من تقدم منه العلم واليقين **الثاني** انه تعالى ذكر في الكتاب حال الاسباط من اولاد يعقوب وانهم كانوا قوما صالحين

وذلك لا يليق بحالهم **المسألة الثالثة** قوله ابرهيم واسمعيل واسحق عطف بيان لآبائك قال القفال
وقيل انه قدم ذكر اسمعيل على اسحق لان اسمعيل كان اسن من اسحق **المسألة الرابعة** قال الشافعي رضي
الله تعالى عنه الاخوة والاخوات للاب والام وللاب لا يسقطون بالجد وهو قول عمر وعثمان وعلي وعبد الله
ابن مسعود وزيد وهو قول مالك وابي يوسف ومحمد وابي حنيفة رضي الله تعالى عنهم انهم يسقطون بالجد وهو قول
ابي بكر الصديق وابن عباس وعائشة ومن التابعين قول الحسن وطاوس وعطا رضي الله تعالى عنهم **اما الاولون**
وهم الذين لا يسقطون بالجد فلهم قولان **احدهما** ان للجد خير الامرين اما المقاسمة معه او ثلث جميع المال
ثم الباقي للاخوة والاخوات للذكر مثل حظ الانثيين وهذا مذهب زيد بن ثابت وهو قول الشافعي رضي الله
تعالى عنه **والثاني** انه بمنزلة احد الاخوة ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فان نقصته المقاسمة من
السدس اعطي السدس ولم ينقص منه شيء واحتج ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه على قوله بان الجد اب والاب يحجب الاخوة
والاخوات فيلزم منهما ان يحجبهم الجد انما قلنا ان الجد اب للاية والاثر **اما الاية** فايات هذه الاية وهو قوله
تعالى نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل فاطلق لفظ الاب على الجد **فان قيل** فقد اطلقه في العم وهو
اسمعيل مع انه بالاتفاق ليس باب **قلنا** الاستعمال دليل الحقيقة ظاهرا ترك العمل به في حق العم لدليل قام
فيه فيبقى الباقي حجة **الاية الثانية** قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام واتبعت ملة ابائي ابرهيم
واسحق **واما الاثر** فما روى عطاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم انه قال من شاء لاعنته عند الحجر الاسود
ان الجد اب وقال ايضا الا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا واذا ثبت
ان الجد اب وجب ان يدخل تحت قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث من استحقاق الجد الثلثين دون الاخوة
كما استحقه الاب ولهذا اذا كان باقيه قال الشافعي رضي الله تعالى عنه لا نسلم ان الجد اب والدليل عليه من وجوه
احدها انكم كما استدللتم بهذه الايات على ان الجد اب فنحن نستدل على انه ليس باب بقوله تعالى ووصى
بها ابرهيم بنيه ويعقوب فان الله تعالى ما ادخل يعقوب في بنيه لانه ميزه عنهم فلو كان الصاعد في الابوة ابا لكان
النازل في البنوة ابنا في الحقيقة فلما لم يكن كذلك ثبت ان الجد ليس باب **وثانيها** لو كان الجد ابا على الحقيقة
لما صح نفيه عنه لان ابن الاب وجد حتى ينبغي ان له ابا كما لا يصح في الاب القريب ولما صح ذلك علمنا انه ليس بابه في الحقيقة
فان قيل اسم الابوة وان حصل في الكل الا ان رتبة الادنى من رتبة الابعد فلذلك صح فيه النفي **قلنا**
لو كان الاسم حقيقة فيهما جميعا لم يكن الترتيب في الوجود سببا لنفي اسم الاب عنه **وثالثها** لو كان الجد ابا على الحقيقة
لصح القول بانه مات وخلف اما وابا كثيرين وذلك مما لا يطلقه احد في الفقها وارباب اللغة والتفسير **ورابعها**
لو كان الجد ابا لما اشك ان الصحابة رضي الله تعالى عنهم عارفون باللغة لما كانوا اختلفوا في ميراث الجد ولو كان
الجد ابا لكانت الجدة اما ولو كان كذلك لما وقعت الشبهة في الميراث للجدة حتى يحتاج ابو بكر رضي الله تعالى عنه
الى السؤال عنه فهذه الدلائل دلت على ان الجد ليس باب **وخامسها** قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر
مثل حظ الانثيين فلو كان الجد ابا لكان ابن الابن ابنا لا محالة فكان يلزم بمقتضى هذه الاية حصول الميراث
لابن الابن مع قيام الابن ولما لم يكن كذلك علمنا ان الجد ليس باب فاما الايات التي يسلم بها في بيان ان الجد اب فالجواب
عن وجوه التمسك بها من وجوه الاول انه قرئ واله ابيك ابرهيم نطرح ابائك الا ان هذا لا يقدح في الغرض لان القراءة
شاذة لا ترفع القراءة المتواترة بل الجواب انه تعالى اطلق لفظ الجد على الاب وعلى العم وقال عليه الصلاة والسلام
في العباس هذا بقية ابائي وقال ردوا على ابي قلنا ذلك على انه ذكر على سبيل المجاز والدليل عليه ما قدمنا انه يصح
نفي اسم الاب عن الجد ولو كان حقيقة لما كان كذلك واما قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فانما اطلق اسم الاب عليه نظرا الى
الحكم الشرعي لا الى الاسم اللغوي لان اللغات لا يقع فيها الخلاف من ارباب اللسان اما قوله تعالى الها واحدا فهو بدل
من اله ابائك كقوله بالناصية ناصية كاذبة او على الاختصاص اي يريد باله ابائك الها واحدا اما قوله ونحن له مسلمون
ففيه وجوه **احدها** انه حال من فاعل نعبد او من مفعوله لرجوع الهاء اليه في له **وثانيها** يجوز ان يكون جملة معطوفة
على نعبد **وثالثها** ان يكون جملة اعتراضية مؤكدة اي ومن حالنا انا له مسلمون مخلصون بالتوحيد او مذعنون
اما قوله تعالى تلك امة قد خلت فهو اشارة الى من ذكرهم الله تعالى في الاية المتقدمة وهو ابرهيم واسمعيل واسحق
ويعقوب وبنوه الموحدون والامة الصنف وخلت مضت وانقضت والمعنى اني اقصيت عليكم اخبارهم وما كانوا عليه

٢٠٩

من الاسلام والدعوة الى الاسلام فليس لكم نفع في سيرتهم دون ان تفعلوا ما فعلوه فان انتم فعلتم ذلك انتفعتم وان انتم
لم تفعلوا لا تنتفعوا بافعالهم والاية دالة على مسائل **المسألة الاولى** الاية دالة على بطلان التقليد لان
قوله لها ما كسبت يدل على ان كسب كل احد يختص به ولا ينتفع به غيره ولو كان التقليد جائزا لكان كسب المتبوع نافعا للتابع
فكانه تعالى قال اني ما ذكرت حكاية احوالهم طلبا منكم ان تقلدوهم ولكن لتنبهوا على ما يلزمكم فتستدلوا وتعلموا ان
ما كانوا عليه من الملة هو الحق **المسألة الثانية** الاية دالة على عيبهم في الايمان واتباع محمد صلى الله
عليه وسلم وتحذيرهم من مخالفته **المسألة الثالثة** الاية دالة على ان الابنا لا يثابون على
طاعة الابا بخلاف قول اليهود من صلاح اباهم ينفعهم وتحقيقه ما روي انه عليه الصلاة والسلام قال
يا صفية عمة محمد يا فاطمة بنت محمد ايتوني يوم القيامة باعمالكم لا بانسابكم فاني لا اغني عنكم من الله شيئا فقال
من ابطا به عمله لم يسرع به نسبه وقال تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقال تعالى ليس باماتيكم
ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وكذلك قوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر
اخرى وقوله تعالى فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم **المسألة الرابعة** الاية تدل
على بطلان قول من قال الابنا يعذبون بكفر ابائهم وكانت اليهود يقولون انهم يعذبون في النار بكفر ابائهم
باتخاذهم العجل وهو قوله تعالى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة هي ايام عبادة العجل فبين الله تعالى
بطلان ذلك **المسألة الخامسة** الاية دالة على ان العبد مكتسب وقد اختلف اهل السنة
والمعتزلة في تفسير الكسب اما اهل السنة فقد اتفقوا على انه ليس معنى كون العبد مكتسبا دخول شيء
من الاعراض بقدرته من العدم الى الوجود ثم بعد اتفاقهم على هذا الاصل ذكروا لهذا الكسب ثلاث
تفسيرات **احدها** وهو قول الاشعري ان القدرة صفة متعلقة بمقدور وعن غير تاثير للقدرة في المقدور
بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله تعالى كما ان العلم والمعلوم حصلا بخلق الله تعالى لكن الشيء الذي حصل
بخلق الله وهو متعلق القدرة الحادثة هو الكسب **وثانيها** ان ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى ثم
يحصل لذلك الفعل وصف كونه طاعة معصية وهذه الصفة حاصلة بالقدرة الحادثة وهو قول ابي بكر
الباقلاني **وثالثها** ان القدرة الحادثة والقدرة القديمة اذا تعلقتا بمقدور واحد وقع المقدور بهما
وكان فعل العبد وقع بقدرة الله فهذا هو الكسب وهذا يعزى الى ابي اسحق الاسفرايني لانه يؤدي عنه انه
قال الكسب هو الفعل الواقع بالمعين اما القائلون ان القدرة الحادثة مؤثرة فهم فريقان الاول
الذين يقولون بان القدرة مع الداعي توجب الفعل والله تعالى هو الخالق للكل بمعنى انه سبحانه هو الذي وضع الاسباب
المؤدية الى دخول هذه الافعال في الوجود والعبد هو المكتسب بمعنى ان المؤثر في وقوع فعله هو القدرة والداعي
القائمان به وهذا مذهب امام الحرمين رحمه الله تعالى اختاره في الكتاب الذي سماه بالنظامية ويقرب قول ابي الحسين البصري
منه وان كان لا يصرح به الفريق الثاني من المعتزلة وهم الذين يقولون القدرة مع الداعي لا توجب الفعل بل العبد
قادر على الفعل والترك متمكن منه ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا هو الفعل والترك قالت المعتزلة قال الاشعري اذا
كان مقدور العبد واقعا بخلق الله تعالى فاذا خلقه فيه استحال من العبد ان لا يتصف في ذلك الوقت بذلك الفعل
واذا لم يخلق فيه استحال منه في ذلك ان يتصف به واذا كان كذلك لم يكن البتة غير قادر وايضا فهذا الذي هو مكتسب
العبد لما ان يكون واقعا بقدرة الله تعالى او لم يقع البتة بقدرة الله تعالى ووقع بقدرة الله تعالى لم يكن للعبد فيه اثر
فكيف يكون مكتسبا له وان كان يقع بقدرة العبد فهذا هو المطلوب وان وقع بالقدرتين معا فهذا محال لان قدرة الله تعالى
مستقلة بالايقاع فعند تعلق قدرة الله تعالى به كيف يبقى لقدرة العبد فيه اثر واما قول الباقلاني فضعيف لان
المحرم من الجلوس في الدار المغصوبة ليس الا شغل تلك الاحياز فهذا الشغل حصل بفعل الله تعالى بغير المنهي قد خلقه الله
تعالى فيه وهذا تكليف ما لا يطاق وان حصل بقدرة العبد فهو مطلوب واما قول الاسفرايني فضعيف لما بينا ان قدرة الله
تعالى مستقلة بالتاثير فلا يبقى لقدرة العبد تاثير البتة قال اهل السنة كون العبد مستقلا بالايجاد والخلق محال
لوجوه **اولها** ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل فعله وهو غير عالم بتلك التفاصيل فهو غير
موجد لها **وثانيها** العبد لو كان موجدا للفعل بنفسه لما وقع الا ما اراده العبد وليس كذلك لان الكافر
لا يقصد تحصيل الا الجهل **وثالثها** لو كان العبد موجدا للفعل بنفسه لكان كونه موجدا لذلك الفعل زايد

على ذات ذلك الفعل وذات المقدرة لانه يمكننا ان نعقل ذات الفعل وذات القدرة مع الذهول عن كون العبد
موجدا له والمعقول غير المحصول عنه ثم تلك الموجدة حادثة فان كان حدوثها بالعبد لزم افتقارها الى موجدة اخرى
ولزم التسلسل وهو محال وان كان بالله تعالى فالاثر واجب الحصول عند حصول الموجدة فيلزم اسناد الفعل الى الله
تعالى فلا يلزم مثل ذلك في موجدة الله تعالى لانه قديم فكانت موجديته قديمة فلا يلزم افتقار تلك الموجودية
الى موجودية اخرى هذا ملخص الكلام بين الفريقين والالفاظ والمعاني كثيرة والله تعالى اعلم بالصواب
قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا قل بل ملة ابرهيم حنيفا وما كان من
المشركين اعلم انه تعالى لما بين بالدلايل التي ذكرت على صحة دين الاسلام حكى بعدها نوعا من شبهة المخالفين الطاعنين في
الاسلام الشبهة الاولى حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا والمراد انهم ذكروا في تقرير ذلك شبهة
بل اصروا على التقليد فاجابهم الله تعالى عن الشبهة من وجوه الاول ذكر جوابا الزاميا وهو قوله قل بل
ملة ابرهيم حنيفا وما كان من المشركين وتقرير هذا الجواب وانه كان طريق الدين التقليد فالاولى في ذلك اتباع ملة
ابرهيم ان هولا المختلفين اتفقوا على دين ابرهيم والاخذ بالمتفق اولى من الاخذ بالمختلف ان كان المعول في الدين
على الاستدلال والنظر فقد قدمنا الدلايل وان كان المعول على التقليد فالرجوع الى دين ابرهيم عليه السلام وترك
اليهودية والنصرانية اولى **فان قيل** اليس ان كل واحد من اليهود والنصارى يدعي انه على دين ابرهيم
قلنا لما ثبت ان ابرهيم عليه السلام كان قايلا بالتوحيد وثبت ان النصارى يقولون بالتثليث ثبت
انهم ليسوا على دين ابرهيم وان محمدا صلى الله عليه وسلم لما دعا الى التوحيد كان على دين ابرهيم ولنرجع الى تفسير
الالفاظ اما قوله وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا فلا يجوز ان يكون المراد التخيير اذ المعلوم من حال
النصارى كذلك بل المراد ان اليهود يدعون الى اليهودية والنصارى يدعون الى النصرانية فكل فريق يدعون
الى دينهم ويزعم انه المهتدي فهذا معنى قوله مصدقا اي انكم اذا فعلتم ذلك اهتديتم وصرتم على سنن الاستقامة
اما قوله بل ملة ابرهيم ففي انتصاب ملة اربعة اقوال الاول كانه عطف في المعنى على قوله كونوا هودا او
نصارى وتقديره قالوا اتبعوا اليهودية ثم اتبعوا ملة ابرهيم الثاني على الحذف تقديره بل نتبع ملة ابرهيم
الثالث تقديره بل يكون اهل ملة ابرهيم فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه كقوله واسئل القرية اي اهلها
الرابع التقدير بل اتبعوا ملة ابرهيم وقرا الاعرج ملة ابرهيم بالرفع اي ملته ملتنا او ديننا ملة ابرهيم
وبالجملة فانت بالخيار بين ان تجعله مبتدا او خبرا اما قوله حنيفا ففيه مسألتان **المسألة
الاولى** لاهل اللغة في الحنيف قولان الاول ان الحنيف هو المستقيم ومنه قيل الاعرج احنف
تفاولا بالسلامة كما قالوا للديغ سليم وللمهلكة مفازة قالوا فكل من اسلم لله تعالى ولم ينحرف عنه في شي فهو حنيف
مروي عن محمد بن كعب القرظي الثاني ان الحنيف المايل لان الاحنف هو الذي يميل كل واحد من قدميه الى الاخرى
باصابعها وحنف اذا مال والمعنى ان ابرهيم حنيفا الى دين الله تعالى اي مايل اليه فقوله ملة ابرهيم حنيفا
اي مخالفا لليهود والنصارى منحرفا عنهما واما المفسرون فذكروا عبارات **احدها** قول ابن عباس والحسن
ومجاهد ان الحنيفية حج البيت **وثانيها** اتباع الحق عن مجاهد **وثالثها** اتباع ابرهيم في شرايعه
التي هي شرايع الاسلام **ورابعها** اخلاص العمل وتقديره بل نتبع ملة ابرهيم التي هي التوحيد عن الاصم
قال القفال وبالجملة فالحنيف لقب لمن كان بالاسلام كساير القاب الديانات واصله من ابرهيم عليه السلام
المسألة الثانية حنيفا فيه قولان احدهما قول الزجاج انه نصب على الحال من ابرهيم كقولك
رايت وجه هند قايمة الثاني انه نصب على القطع اراد بل ملة ابرهيم الحنيف فلما سقط الالف واللام لم يتبع النكرة
المعرفة فانقطع منه فانتصب قاله نحاة الكوفة اما قوله وما كان من المشركين ففيه وجوه احدها انه
تنبيه على مذهب اليهود والنصارى شرك على ما بيناه ولانه تعالى حكى عن بعض اليهود قولهم عزير ابن الله
والنصارى قالوا المسيح ابن الله وذلك شرك وثانيها ان الحنيف اسم لمن دان بدين ابرهيم عليه السلام ومعلوم
انه اتى بشرايع مخصوصة من حج البيت والختان وغيرهما فمن دان بذلك فهو حنيف وكانت العرب تدين بهذه
الاشياء ثم كانت تشرك فقيل من اجل هذا حنيفا وما كان من المشركين ونظيره قوله حنفاء لله غير مشركين به
وقوله وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون قال القاضي الاية تدل على ان للواحد منا ان يحتج على غيره بما يجري مجرى

المناقضة

المناقضة كقوله الحاماله وان لم يكن ذلك حجة في نفسه لان من المعلوم انه عليه الصلاة والسلام لم يكن يحتج على
نبوته بامثال هذه الكلمات بل كان يحتج بالمعجزات الباهرات التي ظهرت عليه لكنه عليه الصلاة والسلام لما كان قد اقام الحجة
بها ازاح العلة ثم وجدهم معاندين مستمرين على اباطيلهم فعند ذلك اورد عليهم من الحجة بها ما يجانس ما كانوا
عليه فقال ان كان الدين بالاتباع فالمتفق عليه وهو ملة ابرهيم اولى بالاتباع ولقايل ان يقول اليهود والنصارى
وان كانوا معترفين بفضل ابرهيم ومقرين بان ابرهيم ما كان من القايلين بالتشبيه والتثليث وامتنع ان
يقولوا ذلك بل لابد وان يكونوا قايلين بالتنزيه والتوحيد ومتى كانوا قايلين بذلك لم يكن في دعوتهم
اليه فايدة وان كانوا منكرين فضل ابرهيم وان كانوا معترفين ولكنهم انكروا كونه منكرا للتجسيم والتثليث
لم يكن ذلك متفقا عليه فحينيذ لا يصح الزام القول بان هذا متفق عليه فكان الاخذ به اولى والجواب
انه كان معلوما بالتواتر ان ابرهيم عليه السلام ما اثبت الولد لله تعالى فلما صح عن اليهود والنصارى
انهم قالوا ذلك ثبت بذلك ان طريقتهم مخالفة لطريقة ابرهيم عليه السلام والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
قوله تعالى قولوا امنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابرهيم واسمعيل واسحق
ويعقوب والاسباط وما اوتي موسى وعيسى وما اوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم
ونحن له مسلمون **اعلم انه تعالى** لما اجاب الجواب الجدلي اولا ذكر بعده جوابا برهانيا في
هذه الاية وهو ان الطريق الى معرفة نبوة الانبياء ظهور المعجزة عليهم ولما ظهرت المعجزة على محمد صلى
الله عليه وسلم وجب الاعتراف بنبوته والايمان برسالته فان تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد
يوجب المناقضة في الدليل وانه ممتنع عقلا فهذا هو المراد من قوله امنا بالله وما انزل الينا الى اخر الاية
وهذا هو الغرض الاصلي من ذكر هذه الاية **فان قيل** كيف يجوز الايمان بابرهيم وموسى وعيسى
مع القول بان شرايعهم منسوخة **قلنا** نحن نؤمن بان كل واحد من تلك الشرايع كان حقا في زمانه
فلا يلزم منا المناقضة اما اليهود والنصارى لما عرفوا نبوة من ظهرت المعجزة عليه وانكروا نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم مع قيام المعجزة على يده فحينيذ يلزم المناقضة وظهر الفرق ثم نقول في الاية مسايل **المسألة
الاولى** ان الله تعالى لما حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا او نصارى ذكر في مقابلته للرسول عليه الصلاة
والسلام قل بل ملة ابرهيم ثم قال لامته قولوا امنا بالله وهذا قول الحسن وقال القاضي قوله قولوا امنا بالله
يتناول جميع المكلفين اعني النبي وامته والدليل عليه وجهان احدهما ان قوله قولوا خطاب عام فيتناول الكل
الثاني ان قوله وما انزل الينا لا يليق الا به عليه الصلاة والسلام فلا اقل من ان يكون هو داخلا فيه واحتج
الحسن على قوله بوجهين الاول انه عليه الصلاة والسلام امر من قبل بقوله قل بل ملة ابرهيم الثاني
انه في نهاية الشرف والظاهر افراده بالخطاب والجواب ان هذه القراين وان كانت محتملة الا انها لا تبلغ في
القوة الى حيث تقتضي تخصيص عموم قوله قولوا امنا بالله فانما قدمه لان الايمان بالشرايع ممن لا يعرف الله
استحال ان يعرف نبيا ولا كتابا وهذا يدل على فساد مذهب التعليمية والمقلدة والقايلين بان طريق معرفة
الله تعالى الكتاب والسنة اما قوله والاسباط قال الخليل السبط في بني اسرايل كالقبيلة في العرب
وقال صاحب الكشاف السبط الحافد وكان الحسن والحسين سبطا رسول الله صلى الله عليه وسلم والاسباط
حفدة يعقوب ذراري ابنايه الاثني عشر اما قوله لا نفرق بين احد منهم ففيه وجهان الاول
انا نؤمن ببعض ونكفر ببعض فانا لو فعلنا ذلك كانت المناقضة لازمة على الدليل وذلك غير جايز الثاني
لا نفرق بين احد منهم اي لا نقول انهم متفرقون في اصول الديانات بل هم مجتمعون على الاصول التي هي الاسلام
كما قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابرهيم وموسى وعيسى
ان اقيموا الدين والوجه الاول اليق لسياق الاية اما قوله ونحن له مسلمون فالمعنى ان اسلامنا لاجل طاعة
الله تعالى لا لاجل الهوى واذا كان كذلك فهذا يقتضي انه متى ظهر المعجز وجب الايمان به اما تخصيص بعض
اصحاب المعجزات بالقبول والبعض بالرد فذلك يدل على ان المقصود من ذلك الايمان ليس طاعة الله تعالى
والانقياد بل اتباع الهوى والله تعالى اعلم **قوله تعالى** فان امنوا بمثل ما امنتم به
فقد اهتدوا وان تولوا فانما هم في شقاق فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم **اعلم انه تعالى**

لما بين الطريق الواضح في الدين وهو ان يعترف الانسان بنبوة كل من قامت الدلالة على نبوته وان يحترز
في ذلك عن المناقضة رغبهم في مثل هذا الايمان فقال فان امنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا واما قوله
بمثل ما امنتم به ففيه اشكال وهو ان الذي امن به المومنون ليس له مثل وجوابه من وجوه **احدها**
ان المقصود منه التبكيت والمعنى ان حصلوا دينا اخر مثل دينكم ومساويا له في الصحة والسداد
فقد اهتدوا ولكن لما استحال ان يوجد دين اخر يساوي هذا الدين في السداد استحال الاهتداء بغيره
نظيره قولك للرجل الذي يشير عليه هذا هو الراي الصواب وان كان عندك راي اصوب منه فاعمل به
فقد علمت ان لا اصوب من رايك ولكنك تريد تبكيت صاحبك وتوقيفه على ما رايت لا راي وراءه
وانما قلنا انه يستحيل ان يوجد دين اخر يساوي هذا الدين في السداد لان هذا الدين مبناه على
ان كل من ظهر عليه المعجز وجب الاعتراف بنبوته وكل ما غاير هذا الدين لا بد وان يشتمل على المناقضة
والمناقض يستحيل ان يكون مساويا لغير المناقض في السداد من الصحة **وثانيها** ان المثل صلة
في الكلام قال الله تعالى ليس كمثله شي وقال ـــــــ الشاعر ● وصاليات ككما يوثفين ❁ وكانت
ام الاحنف ترقصه وتقول ـــــــ ● والله لولا حنف برجله ● ودقة في ساقه من هزله ● ما كان منكم احد كمثله ●
وثالثها انكم امنتم بالفرقان من غير تصحيف وتحريف فان امنوا هم بمثل ذلك وهو التوراة من غير تصحيف
وتحريف فقد اهتدوا لانهم يتوصلون به الى معرفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم **ورابعها** ان يكون قوله فان
امنوا بمثل ما امنتم به اي صاروا مومنين بمثل ما به صرتم مومنين فقد اهتدوا فالتمثيل بين الايمانين
والتصديق وروى ان محمد بن جرير الطبري ان ابن عباس قال لا تقولوا فان امنوا بمثل ما امنتم به فليس لله تعالى
مثل ولكن قولوا بالذي امنتم به قال القاضي لا وجه لترك القراءة المتواترة من حيث يشكل المعنى ويلتبس لان ذلك
ان جعله المرء مذهبا لزمه ان يغير كل الايات المتشابهة وذلك محظور والوجه الاول في الجواب هو المعتمد
اما قوله فقد اهتدوا فالمراد فقد اهتدوا اليه وقبلوه ومن هذا حاله يكون وليا لله تعالى داخلا في اهل رضوانه
والاية تدل على ان الهداية كانت موجودة قبل هذا الاهتداء وتلك الهداية لا يمكن حملها الا على الدلايل التي نصبها الله
تعالى وكشف عنها وبين وجوه دلالتها ثم بين على وجه الزجر ما يلحقهم وان تولوا فانما هم في شقاق وفيه بحثان **الاول**
قال بعض اهل اللغة الشقاق ماخوذ من الشق كانه صار في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة وقد شق عصا المسلمين
اذا فرق جماعتهم وفارقها ونظيره المحادة وهو ان يكون هذا في حد وذلك في حد اخر والتعادي مثله لان هذا
يكون في عدوة وذلك في عدوة والمجانبة ان يكون هذا في جانب وذلك في جانب اخر وقال اخرون به المشقة لان كل
واحد منهما يحرص على ما يشق على صاحبه ويوذيه قال الله تعالى وان خفتم شقاق بينهما اي فراق بينهما في الاخلاق
حتى يشق امر احدهما على الاخر **البحث الثاني** قوله وان تولوا فانما هم في شقاق اي ان تركوا مثل
هذا الايمان فقد التزموا المناقضة والعاقل لا يلتزم المناقضة البتة فحيث التزموها علمنا انه ليس غرضهم طلب
الدين والانقياد للحق وانما غرضهم المنازعة واظهار العداوة ثم للمفسرين عبارات **احدها** قال ابن عباس
رضي الله تعالى عنهما فانما هم في شقاق في خلاف فقد فارقوا الحق وتمسكوا بالباطل فصاروا مخالفين لله تعالى **وثانيها**
قال ابو عبيدة ومقاتل في شقاق في ضلال **وثالثها** قال ابن زيد في منازعة ومحاربة **ورابعها**
قال الحسن في العداوة قال القاضي ولا يكاد يقال في المعاداة على وجه الحق او في المخالفة التي لا تكون معصية انه في
شقاق وانما يقال ذلك في مخالفة عظيمة توقع صاحبها في عداوة الله تعالى وغضبه ولعنته واستحقاق النار فصار
هذا القول وعيدا منه تعالى وصار وصفهم بذلك دليلا على ان القوم معادون للرسول مضمرون له السوء مترصدون
لايقاعه في المحن فعند هذا امنه الله تعالى من كيدهم وامن المومنين من شرهم وكيدهم فقال فسيكفيكهم الله
يعونه لغلبته وقلب المومنين لانه تعالى اذا تكفل بالكفاية في امر حصلت الثقة به قال المتكلمون هذا اخبار عن الغيب
فيكون معجزا دالا على صدقه وانما قلنا انه اخبار عن الغيب وذلك لانا وجدنا مخبر هذا القول على ما اخبر به لانه
تعالى كفاه شر اليهود والنصارى ونصره عليهم حتى غلبهم المسلمون واخذوا ديارهم واموالهم فصاروا اذلاء في
ايديهم يودون الخراج والجزية ولا يقدرون البتة على التخلص من ايديهم وانما قلنا انه معجز لان المخرص لا يصيب في مثل
ذلك على التفصيل قال الملحدون لا نسلم ان هذا معجز وذلك لان المعجز هو الذي يكون ناقضا للعادة وقد جرت العادة بان

كل مستبد بامر اعجز فانه يقال له اصبر فان الله تعالى يكفيك شره ثم قد يقع ذلك تارة ولا يقع اخرى واذا كان كذلك
معتادا فكيف يقال انه معجز وايضا لعله توسل الى ذلك برويا راها وذلك مما لا سبيل الى دفعه وان المنجمين
يقولون من كان سهم الغيب في طالعه فانه ياتي بمثل هذا الاخبار وان لم يكن نبيا والجواب انه ليس غرضنا
من قولنا انه معجز ان هذا الاخبار وحده معجز بل غرضنا ان القران مشتمل على كثير من هذا النوع والاخبار على
الاشياء الكثيرة على سبيل التفصيل مما لا ياتي من المتخرصين الكاذبين ثم انه تعالى لما وعد النصر والمعونة
اتبعه بما دل على ان ما يسرون وما يعلنون من هذا الامر لا يخفى عليه تعالى فقال وهو السميع العليم وفيه وجهان
الاول ـــــــ انه وعد لهم والمعنى انه يدرك ما يظهرون وما يقولون وهو عليم بكل شي فلا يجوز لهم ان يقع منهم امر الا
وهو قادر على كفاية ابائهم فيه الثاني انه وعد للرسول بمعنى يسمع دعاك ويعلم نيتك وهو يستجيب لك ويوصلك
الى مرادك واحتج الاصحاب بقوله وهو السميع العليم على ان سمعه تعالى زائد على علمه بالمسموعات لان قوله عليم
يفيد المبالغة ويتناول كونه عالما بجميع المعلومات فلو كان كونه سميعا عبارة عن علمه بالمسموعات لزم التكرار وانه
غير جائز فوجب ان يكون صفة كونه تعالى سميعا امرا زايدا على وصفه بكونه عليما والله تعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى صبغة الله ومن احسن من الله صبغة ونحن له عابدون **اعلم انه تعالى**
لما ذكر الجواب الثاني وهو ان ذكر ما يدل على صحة هذا الدين ذكر بعده ما يدل على ان دلايل هذا الدين واضحة جلية وفي الاية
مسايل **المسالة الاولى** الصبغ ما يلون به الثياب ويقال صبغ الثوب يصبغه بفتح الباء وكسرها وضمها
ثلاث لغات صبغا وصبغا بفتح الصاد وكسرها لغتان والصبغة فعلة من صبغ كالجلسة من جلس وهي الحالة التي يقع عليها
الصبغ ثم اختلفوا في المراد بصبغة الله على اقوال **القول الاول** انه دين الله تعالى وذكروا في انه لم سمي
دين الله بصبغة الله وجوها **احدها** ان بعض النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية ويقولون
هو تطهير لهم واذا فعل الواحد بولده ذلك قال الان صار نصرانيا حقا فقال الله تعالى اطلبوا صبغة الله وهو الدين
والاسلام لا صبغتهم والسبب في اطلاق لفظ الصبغة على الدين طريقة المشاكلة كما تقول لمن يغرس من الاشجار واثت تريد
تامره بالكرم واغرس كما يغرس فلان تريد رجلا مواظبا على الكرم ونظيره قوله تعالى انما نحن مستهزءون الله يستهزئ بهم
يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وجزاء سيئة سيئة مثلها ان تسخروا منا فانا نسخر منكم **وثانيها**
اليهود تصبغ ابناءها يهودا والنصارى تصبغ ابناءها نصارى بمعنى يلقنونهم فيصبغونهم بذلك لما يشربون في قلوبهم عن قتادة
قال ابن الانباري يقال فلان يصبغ فلانا في الشي اي يدخله فيه ويلزمه اياه كما يجعل الصبغ لازما للثوب ۵

● وانشد ثعلب ـــــــ ●

● دع الشر وانزل بالنجاة غزرا ● اذا انت لم يصبغك في الشر صابغ ●

وثالثها سمي الدين صبغة لانه هيانه تظهر بالمشاهدة من اثر الطهارة والصلوة قال تعالى سيماهم في وجوههم
من اثر السجود قال القاضي صبغة يتعلق بقوله قولوا امنا بالله الى قوله ونحن له مسلمون فوصف هذا الايمان منهم بانه
صبغة الله ليبين ان المناسبة بين هذا الدين الذي اختاره الله تعالى وبين الدين الذي اختاره المبطل ظاهرة جلية
كما تظهر المباينة بين الالوان والاصباغ الحسن السليم **القول الثاني** ان صبغة الله فطرته
وهو كقوله فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله هذا الوجه ان الانسان موسوم في تركيبه وبنيته بالعجز
والفاقة والاثار والشاهد عليه بالحدوث والافتقار الى الخالق فهذه الاثار كالصبغة له والسمة اللازمة
قال القاضي من حمل قوله صبغة الله على الفطرة فهو مقارب في المعنى كقول من يقول هو دين الله تعالى لان الفطرة
التي امروا بها هو الذي تقتضيه الادلة من عقل وشرع وهو الدين ايضا لكن الدين اظهر لان المراد على ما بينا هو الذي
وصفوا انفسهم به في قوله تعالى قولوا امنا بالله وكانه تعالى قال في ذلك انه دين الله الذي الزمكم التمسك به فالنفع
به سيظهر دينا ودنيا كظهور حسن الصبغة واذا حمل الكلام على ما ذكرنا لم يكن لقول من يقول انما ذلك لعادة جارية
لليهود والنصارى في صبغ يستعملونه في اولادهم معنى لان الكلام اذا استقام على احسن الوجوه بدونه فلا فايدة
فيه ولنذكر الان بقية اقوال المفسرين **القول الثالث** ان صبغة الله هي الختان الذي هو تطهير
المسلمين عن ابي العالية **القول الرابع** انه حجة الله عن الاصم وقيل انه سنة الله عن ابي عبيدة والقول الجيد هو
الاول **المسالة الثانية** في نصب صبغة اقوال **احدها** انه بدل من ملة وتفسير لها **والثاني**

اتبعوا صبغة الله **والثالث** قال سيبويه انه مصدر مؤكد فينتصب عن قوله آمنا بالله كما انتصب وعد الله كما تقدم اما قوله ومن احسن من الله صبغة فالمراد انه يصبغ عباده بالايمان ويطهرهم به من اوساخ الكفر فلا صبغة احسن من صبغة الله اما قوله ونحن له عابدون قال صاحب الكشاف انه عطف على آمنا بالله وهذا يدفع قول من يزعم ان صبغة الله بدل من ملة ابرهيم او نصب على الاغراء بمعنى عليكم صبغة الله لما فيه من فك النظم واخراجها على انه مصدر مؤكد هو الذي ذكره سيبويه فان القول بما قالت حرام والله تعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى قل اتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم ونحن له مخلصون **اعلم ان في الاية مسائل**

المسألة الاولى اختلفوا في تلك المحاجة وذكروا وجوها **احدها** ان ذلك كان قولهم انهم اولى بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم والمعنى اتجادلوننا في ان الله تعالى اصطفى رسوله من العرب لا منكم ويقولون لو انزل الله على احد لانزل عليكم ويرون انكم احق بالنبوة منا **وثانيها** قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقوله كونوا هودا او نصارى تهتدوا عن الحسن **وثالثها** اتحاجوننا في الله اي اتجادلوننا في دين الله

المسألة الثانية هذه المحاجة كانت مع من ذكروا فيه وجوها **احدها** انه خطاب مع اليهود والنصارى **وثانيها** انه خطاب مع مشركي العرب حيث قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم والعرب كانوا مقرين بالخالق **وثالثها** انه خطاب مع الكل والقول الاول اليق بنظم الاية اما قوله وهو ربنا وربكم ففيه وجهان **الاول** انه اعلم بتدبير خلقه وبمن يصلح للرسالة وبمن لا يصلح لها فلا تعترضوا على ربكم فان العبد ليس له ان يعترض على ربه بل يجب عليه تفويض الامر بالكلية اليه **الثاني** انه لا نسبة لكم الى الله تعالى الا بالعبودية وهذه النسبة بيننا وبينكم فلم ترجحون انفسكم علينا بل الترجيح من جانبنا لانا مخلصون له في العبودية ولستم كذلك وهو المراد بقوله ونحن له مخلصون وهذا التأويل اقرب اما قوله تعالى لنا اعمالنا ولكم اعمالكم فالمراد منه النصيحة في الدين كانه تعالى قال لنبيه قل لهم هذا القول على وجه الشفقة والنصيحة اي لا يرجع الي من افعالكم القبيحة ضرر حتى يكون مقصودي من هذا القول دفع ذلك الضرر وانما المراد نصحكم وارشادكم الى الاصلح بالجملة فان الانسان انما يكون مقبول القول اذا كان خاليا عن الاغراض الدنيوية فاما اذا كان طالبا لشيء من الاغراض لم ينجع قوله في القلب البتة فهذا هو المراد ويكون فيه من الردع والزجر ما يبعث على النظر وتحرك الطباع على الاستدلال وقبول الحق واما معنى الاخلاص فقد تقدم والله تعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى ام يقولون ان ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هودا او نصارى قل ءانتم اعلم ام الله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون **اعلم ان في الاية مسائل**

المسألة الاولى قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم ام تقولون بالتاء على المخاطبة كانه قال اتحاجوننا ام تقولون والباقون بالياء على انه اخبار عن اليهود والنصارى فعلى الاول يحتمل ان تكون ام متصلة وتقديره باي الحجتين تتعلقون في امرنا بالتوحيد فنحن موحدون ام باتباع دين الانبياء ايضا وعلى الثاني تكون منقطعة للانقطاع الى احتجاج آخر غير الاول كانه قيل بل يقولون ان الانبياء كانوا قبل نزول التورية والانجيل هودا او نصارى

المسألة الثانية انما انكر الله تعالى ذلك القول عليهم بوجوه **احدها** لان محمدا اثبتت نبوته بسائر المعجزات وقد اخبر عن كذبهم في ذلك فثبت لا محالة كذبهم فيه **وثانيها** شهادة التورية والانجيل على ان الانبياء كانوا على التوحيد والحنيفية **وثالثها** ان التورية والانجيل انزل بعدهم **ورابعها** انهم ادعوا ذلك من غير برهان فوبخهم الله تعالى على ذلك بهذه الوجوه ولما كان القول باطلا من هذه الوجوه لا جرم اورد الله تعالى هذا الكلام في معرض الاستفهام على سبيل الانكار والغرض منه الزجر والتوبيخ وان يقرر تعالى في نفوسهم انهم يعلمون انهم كاذبون فيما يقولون اما قوله قل ءانتم اعلم ام الله فمعناه ان الله تعالى اعلم وخبره اصدق وقد اخبر في التورية والانجيل والقرآن على لسان محمد صلى الله عليه وسلم انهم كانوا مسلمين مبرئين عن اليهودية والنصرانية **فان قيل** انما يقال هذا فيمن لا يعلم وهم علموه وكتموه فكيف يصح الكلام **قلنا** من قال انه على ظن وتوهم فالكلام ظاهر ومن قال علموا وجحدوا فمعناه ان منزلتكم منزلة المعترض على ما يعلم ان الله تعالى اخبر به فلا ينفعه ذلك مع اقراره بان الله تعالى اعلم اما قوله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله ففيه ثلاثة اوجه **احدها** ان في الاية تقديما وتأخيرا والتقدير من اظلم ممن كتم

شهادة حصلت عنده كقوله ومن اظلم من زيد من جملة الكاتمين للشهادة والمعنى لو كان ابرهيم وبنوه هودا او نصارى ثم ان الله تعالى كتم هذه الشهادة فلم يكن احد ممن يكتم شهادة اظلم منه لكن لما استحال ذلك مع عدله وتنزيهه عن الكذب علمنا انه ليس الامر كذلك **وثانيها** ومن اظلم منكم معاشر اليهود والنصارى اذا كتمتم هذه الشهادة من الله تعالى فمن في قوله من الله يتعلق بالكاتم على القول الاول وبالمكتوم منه على القول الثاني كانه قال ومن اظلم ممن عنده شهادة فلم يقمها عند الله تعالى بل كتمها واخفاها **وثالثها** ان يكون في قوله من الله تعالى صلة للشهادة والمعنى من اظلم ممن كتم شهادة جاءته من الله تعالى فحرفها واخفاها كقول الرجل لغيره عندي شهادة منك اي شهادة سمعتها منك وشهادة جاءتني من جهتك ومن عندك اما قوله وما الله بغافل عما تعملون فهو الكلام الجامع لكل وعيد ومن تصور انه تعالى عالم بسره واعلانه لا يخفى عليه خافية وانه من وراء مجازاته ان خيرا فخير وان شرا فشر لا يمضي عليه طرفة عين الا وهو حذر خائف الا ترى ان احدنا لو كان عليه رقيبان من جهة السلطان يعد عليه الانفاس لكان دائم الحذر والوجل مع ان ذلك الرقيب لا يعرف الا الظاهر فكيف بالرب العزيز الذي يعلم السر واخفى اذا هدد واوعد بهذا الجنس من القول

قوله تعالى تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون **اعلم انه تعالى** لما اخرج اليهود من هؤلاء الانبياء اعقبه بهذه الاية لوجوه **احدها** ليكون وعظا لهم وزجرا حتى لا يتكلوا على فضل الآباء فكل واحد يؤخذ بعمله **وثانيها** انه تعالى بين انه متى كان لا يستنكر ان يكون فرضكم غير فرضهم لاختلاف المصالح لا يستنكر ان تختلف المصالح فينقلكم محمد صلى الله عليه وسلم من ملة الى ملة اخرى **وثالثها** انه تعالى لما ذكر حسن طريقة الانبياء الذين ذكرهم في هذه الايات بين ان الدليل لا يتم ذلك فان كل انسان مسؤول عن عمله ولا عذر له في ترك الحق بان توهم بانه يتمسك بطريقة من تقدم لانهم اصابوا واخطاوا فلا ينفع هؤلاء ولا يضرهم لئلا يتوهم ان طريقة الدين التقليد **فان قيل** لم كررت الاية **قلنا** فيه قولان **احدهما** انه عنى بالاية الاولى ابرهيم عليه السلام ومن ذكر معهم وبالثانية اسلاف اليهود قاله الجبائي ثم قال القاضي هذا بعيد لان اسلاف اليهود والنصارى لم يجر ذكرهم وموضع التشبيه في هذا القول ان القوم لما قالوا في ابرهيم وبنيه انهم كانوا هودا وكانهم قالوا انهم كانوا على مثل طريقتنا سالفنا من اليهود فصار سلفهم في حكم المذكورين فجاز ان يقول تلك امة قد خلت ويعنيهم ولكن ذلك كالتعسف بل المذكور السابق هو ابرهيم وبنوه فقوله تلك امة يجب ان يكون عائدا اليهم **والقول الثاني** انه متى اختلفت الاوقات في الاحوال والمواطن لم يكن التكرار عبثا فكانه تعالى قال ما هذا الا بشر فوصف هؤلاء الانبياء فيما هم عليه من الدين لا يسوغ التقليد في هذا الجنس فعليكم بترك الكلام في تلك الامة فلها ما كسبت وانظروا فيما دعاكم اليه محمد فان ذلك انفع لكم ولا تسألون الا عن عملكم والله تعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اعلم ان هذا هو الشبهة الثانية من الشبه التي ذكرها اليهود والنصارى طعنا في الاسلام فقالوا النسخ يقتضي اما الجهل او التجهيل وكلاهما لا يليق بالحكيم وذلك لان الامر اما ان يكون خاليا عن القيد واما ان يكون مقيدا بقيد الدوام فههنا ظاهر ان الوارد بعده على خلافه ناسخا له وان كان غير مقيد بقيد الدوام فان كان الامر يعتقد فيه انه يبقى دائما مع انه ذكر لفظا يدل على انه يبقى دائما ثم انه رفعه بعد ذلك فههنا كان جاهلا ثم بدا له ذلك وان كان عالما بانه لا يبقى دائما مع انه ذكر لفظا يدل على انه يبقى دائما فكان ذلك تجهيلا فثبت ان النسخ يقتضي اما الجهل واما التجهيل وهما محالان على الله تعالى فكان النسخ منه محالا فالاتي بالنسخ في احكام الله تعالى يجب ان يكون مبطلا فبهذا الطريق توسلوا بالقدح في نسخ القبلة الى الطعن في الاسلام ثم انهم خصصوا هذه الصورة بمزيد شبهة فقالوا انا اذا جوزنا النسخ فانما نجوزه عند اختلاف المصالح وههنا الجهات متساوية في انها لله تعالى ومخلوقة له فتغيير القبلة من جانب الى جانب فعل خال عن المصلحة فيكون عبثا والعبث لا يليق بالحكيم فدل هذا على ان التغيير ليس من الله تعالى فتوسلوا بهذا الوجه الى الطعن في الاسلام ولنتكلم الآن في تفسير الالفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذي قرره الله تعالى في كتابه الكريم اما قوله سيقول السفهاء ففيه قولان **احدهما** وهو اختيار القفال ان هذا اللفظ وان كان للمستقبل ظاهرا لكنه قد يستعمل في الماضي ايضا كالرجل يعمل عملا فيطعن فيه بعض اعدائه فيقول انا اعلم انهم فاذا ذكروه مرة فسيذكرونه بعد ذلك مرات اخر فصح على هذا التأويل ان يقال سيقول السفهاء من الناس ذلك وقد وردت الاخبار انهم لما قالوا ذلك نزلت الاية **القول الثاني**

انه تعالى اخبر عنهم قبل ان ذكروا هذا الكلام انهم سيذكرونه وفيه فوائد **احدها** انه عليه الصلاة والسلام اذا اخبر عن ذلك قبل وقوعه كان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا **وثانيها** انه تعالى اذا اخبر عن ذلك اولا ثم سمعه منهم فانه يكون تاذيه من هذا الكلام اقل مما اذا سمعه منهم اولا **وثالثها** ان الله تعالى اذا اسمعه ذلك اولا ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعه النبي صلى الله عليه وسلم منهم يكون الجواب حاضرا فكان ذلك اولى مما اذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرا اما السفه فهو في اصل اللغة فقد شرحناه في تفسير قوله قالوا انؤمن كما امن السفهاء وبالجملة فان من لا يميز بين ماله وعليه ويعدل عن طريق منافعه الى ما يضره يوصف بالخفة والسفه ولا شك ان الخطا في باب الدين اعظم مضرة منه في باب الدنيا فاذا كان العادل عن الراي الواضح في امر دنياه يعد سفيها فمن يكون كذلك في امر دينه كان اولى بهذا الاسم فلا كافر الا وهو سفيه فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود وعلى المشركين وعلى المنافقين وعلى جملتهم ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين **فاولها** قال ابن عباس ومجاهد هم اليهود لانهم كانوا يانسون بموافقة الرسول لهم في القبلة وكانوا يظنون ان موافقته لهم في القبلة ربما يدعوه الى ان يصير موافقا لهم بالكلية فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا لذلك واغتموا وقالوا قد عاد الى طريقة ابائه واستوحش واشتاق الى دينهم ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا انه الرسول المنتظر المبشر به في التوراة فقالوا ما حكى الله تعالى عنهم في هذه الاية **وثانيها** قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه والبراء بن عازب والحسن والاصم انهم مشركو العرب وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان متوجها الى بيت المقدس حين كان بمكة والمشركون كانوا يتاذون منه بسبب ذلك فلما جاء الى المدينة وتحول الى الكعبة قالوا ابى الا الرجوع الى موافقتنا ولو ثبت عليه اولا لكان اولى به **وثالثها** انهم المنافقون وهو قول السدي وهؤلاء انما ذكروا ذلك استهزاء من حيث تميز بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة تقتضي تحويل القبلة اليها فكان هذا التحويل مجرد العبث والعمل بالراي والشهوة وانما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين لان هذا الاسم مختص بهم لانه تعالى قال الا انهم هم المفسدون ولكن لا يعلمون **ورابعها** انه يدخل فيه الكل لان لفظ السفهاء لفظ العموم دخل فيه الالف واللام وقد بينا صلاحيته لكل الكفار بحسب الدليل العقلي والنص ايضا يدل عليه وهو قوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه فوجب ان يتناول الكل لان المقصود في الاية بيان وقوع هذا الكلام منهم في الجملة واذا كان كذلك لم يكن ادعاء العموم فيه قلنا هذا العذر لا ينافي العموم ولا يقتضي تخصيصه بل الاقرب ان يكون الكل قد قال ذلك لان الاعداء مجبولون على القدح والطعن فاذا وجدوا مجالا لم يتركوا مقالا البتة اما قوله تعالى ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ففيه مسائل **المسالة الاولى** ولى عنه صرفه عنه وولى اليه بخلاف ولى عنه ومنه قوله ومن يولهم يومئذ دبره وقوله ما ولاهم استفهام على وجه الاستهزاء والتعجب **المسالة الثانية** في هذا التولي وجهان **الاول** وهو المشهور المجمع عليه عند المفسرين انه لما حولت القبلة الى الكعبة من بيت المقدس عاب الكفار المسلمين فقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فالمضمر في قوله ولاهم الرسول والمؤمنون والقبلة التي كانوا عليها بيت المقدس واختلف الروايات في انه عليه الصلاة والسلام متى حولت القبلة بعد ذهابه الى المدينة فقال انس بن مالك بعد تسعة اشهر او عشرة اشهر وعن معاذ بعد ثلاثة عشر شهرا وعن قتادة بعد ستة عشر شهرا وعن ابن عباس والبراء ابن عازب بعد سبعة عشر شهرا من مقدمه قال الواقدي صرفت القبلة يوم الاثنين النصف من رجب على راس سبعة عشر شهرا وهذا القول اثبت عندنا من سائر الاقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا وقال اخرون بل سياق القول الثاني قول ابي مسلم وهو انه لما صح الخبر ان الله تعالى حوله عن بيت المقدس الى الكعبة وجب القول به ولولا ذلك لاحتمل لفظ الاية ان مراده بقوله كانوا على القبلة التي كان السفهاء عليها فانهم كانوا لا يعرفون الا قبلة اليهود والنصارى وقبلة النصارى في الاول الى المغرب والثاني الى المشرق والعرب ما جرت عادتهم بالصلاة حتى يتوجهوا الى شيء من الجهات فلما راوا رسول الله صلى الله عليه وسلم متوجها نحو الكعبة كان ذلك عندهم مستنكرا فقالوا كيف يتوجه احد الى غير هاتين الجهتين المعروفتين فقال الله تعالى ردا عليهم قل لله المشرق والمغرب واعلم ان ابا مسلم صدق في انه لولا الروايات الظاهرة لكان القول محتملا **المسالة الثالثة** قال القفال القبلة هي الجهة التي يستقبلها الانسان وهي من المقابلة وانما سميت

القبلة

القبلة قبلة لان المصلي يقابلها وتقابله وقال قطرب يقولون في كلامهم ليس لفلان قبلة اي ليس له جهة ياوي اليها وهو ايضا ماخوذ من الاستقبال وقال غيره اذا تقابل الرجلان فكل واحد منهما قبلة الاخر وقال بعض المحدثين جعلت ما وراء الى قراما وقبلة حيث ما لجات اما قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فاعلم ان هذا هو الجواب عن تلك الشبهة وتقريره ان الجهات كلها ملك لله تعالى فلا يستحق شيء منها لذاته ان يكون قبلة انما تصير قبلة لان الله تعالى جعلها قبلة واذا كان الامر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهة فلنا اما مسالة الاولى فهنا الخلاف الشديد بين اهل السنة والمعتزلة اما اهل السنة فانهم يقولون لا يجب تعليل احكام الله تعالى البتة واحتجوا عليه بوجوه **احدها** ان كل من فعل فعلا لغرض فاما ان يكون وجود ذلك اولى من لا وجوده له واما ان لا يكون كذلك بل العدم والوجود بالنسبة اليه سيان فان كان الاول كان ناقصا لذاته مستكملا لغيره وذلك على الله تعالى محال وان كان الثاني استحال ان يكون غرضا ومقصودا او مرجحا وان قيل انه وان كان وجوده او عدمه بالنسبة اليه على السوية الا ان وجوده لما كان انفع للغير من عدمه فالحكيم يفعله لعود النفع الى الغير ولا عوده اليه قلنا بالنسبة الى الله تعالى على السواء وليس الامر كذلك وحينئذ يعود التقسيم **وثانيها** ان كل من يفعل فعلا فاما ان يكون قادرا على تحصيل ذلك الغرض من دون الواسطة او لا يكون قادرا عليه فان كان الاول كان توسيطة تلك الواسطة عبثا وان كان الثاني كان عاجزا وهو على الله تعالى محال **وثالثها** انه تعالى لو فعل فعلا لغرض فذلك الغرض ان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال وان كان حادثا توقف احداثه الى غرض اخر ولزم الدور وهو محال **ورابعها** ان تخصيص احداث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده وان كان لحكمة اختص بها ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان طلب العلة في انه لم حصل العالم في ذلك الوقت دون سائر الاوقات فان استغنى احدهما عن المرجح فكذا الاخر وان افتقر فكذا الاخر وان لم يتوقف ذلك على الحكمة فقد بطل توقيف فاعلية الله تعالى على الحكمة والغرض **وخامسها** ما سبق من الدليل على ان جميع الكائنات من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان واقع بقدرة الله تعالى وارادته وذلك يبطل القول بالغرض لانه يستحيل ان يكون لله تعالى غرض يرجع الى العبد في خلق الكفر وتعذيبه عليه ابد الاباد **وسادسها** ان تعلق قدرة الله تعالى وارادته بايجاد الفعل المعين في الازل اما ان يكون جائزا او واجبا فان كان جائزا افتقر الى مؤثر اخر ويلزم التسلسل ولانه يلزم صحة العدم على القديم وان كان واجبا فالواجب لا يعلل فثبت بهذه الوجوه ان تعليل احكام الله تعالى وافعاله بالدواعي والاغراض محال واذا كان كذلك كان فاعليته بمحض الالهية والقدرة والنفاذ والاستيلاء وهذا هو الذي دل عليه صريح قوله قل لله المشرق والمغرب والملك يرجع حاصله الى القدرة ولم يعلل ذلك بالحكمة على ما تقوله المعتزلة فقد قالوا لما دلت الدلائل على انه حكيم والحكيم لا يجوز ان تكون افعاله خالية عن الاغراض علمنا ان له سبحانه في كل افعاله واحكامه حكما واغراضا ثم انها تارة تكون ظاهرة جلية لنا وتارة مستورة وخفية عنا والاسرار مطوية عنا واذا كان الامر كذلك استحال الطعن بهذا التحويل في الدين والاسلام **المسالة الرابعة** الكلام في ذلك الحكم على سبيل التفصيل واعلم ان امثال هذه المباحث لا تكون قطعية بل غايتها ان تكون امورا احتمالية اما تغير القبلة في الصلاة فقد ذكروا فيه حكما **اولها** ان الله تعالى خلق في الانسان قوة عقلية مدركة للمجردات والعقليات وقوة خيالية متصرفة في عالم الاجسام فلما انفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ومصاحبتها فاذا اراد الانسان استحضار امر عقلي مجرد وجب ان يضع له صورة خيالية يحسها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على ادراك تلك المعاني العقلية ولذلك فان المهندس اذا اراد ادراك حكم من احكام المقادير وضع له صورة وشكلا معينا ليصير الحس والخيال معينين للعقل على ادراك ذلك الحكم الكلي ولما كان العبد الضعيف اذا وصل الى مجلس الملك العظيم فانه لا بد وان يستقبله بوجهه وان لا يكون معرضا عنه وان يبالغ في الثناء عليه بلسانه ويبالغ في الخدمة والتضرع له فاستقبال القبلة في الصلاة يجري مجرى كونه مستقبلا للملك لا معرضا عنه والقراءة والتسبيحات تجري مجرى الثناء عليه والركوع والسجود تجري مجرى الخدمة **وثانيها** ان المقصود من الصلاة حضور القلب وهذا الحضور لا يحصل الا مع السكون وترك الالتفات والحركة وهذا لا يتاتى الا اذا بقي في جميع

صلاته مستقبلا لجهة واحدة ووقع التعيين عليها كان اختصاص بعض الجهات لمزيد شرف في الاوهام فكان استقبال تلك الجهة
اولى **وثالثها** ان الله تعالى يحب الموافقة والالفة بين المؤمنين وقد ذكر المنة بها عليهم حيث قال واذكروا نعمة
الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا ولو توجه كل واحد في صلاته الى جهة اخرى كان ذلك
يوهم اختلافا ظاهرا فعين الله تعالى لهم جهة معلومة وامرهم جميعا بالتوجه نحوها لتحصل الموافقة بسبب
ذلك وفيه اشارة الى ان الله تعالى يحب الموافقة بين عباده في اعمال الخير **ورابعها** ان الله تعالى خص الكعبة
باضافتها اليه في قوله بيتي وخص المؤمنين باضافتهم بصفة العبودية والكعبة بيتي والصلاة خدمتي
فاقبل بوجهك في خدمتي الى بيتي وبقلبك الي **وخامسها** قال بعض المشايخ ان اليهود استقبلوا المغرب
لان النداء لموسى عليه السلام خاصة وذلك قوله وما كنت بجانب الغربي الاية والنصارى استقبلوا المشرق
لان جبريل عليه السلام انما ذهب الى مريم من جانب المشرق لقوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت
من اهلها مكانا شرقيا والمؤمنون استقبلوا الكعبة لانها قبلة خليل الله ومولد حبيب الله وهي موضع حرم
الله وكان بعضهم يقول استقبلت النصارى مطلع الانوار وقد استقبلنا نحن مطلع سيد الانوار وهو محمد
صلى الله عليه وسلم من نوره خلقت الانوار جميعا **وسادسها** قالوا الكعبة سرة الارض ووسطها فامر الله
تعالى جميع الخلق بالتوجه الى وسط الارض في صلاتهم وهو انه اشارة الى انه يحب العدل في كل شيء ولاجله جعل
وسط الارض قبلة للخلق **وسابعها** انه تعالى اظهر جاه محمد صلى الله عليه وسلم بواسطة امره باستقبال
الكعبة وذلك انه عليه الصلاة والسلام كان يتمنى ذلك مدة لاجل مخالفة اليهود فانزل الله تعالى قد نرى
تقلب وجهك في السماء الاية وفي الشاهد اذا وصف واحد من الناس بجاه قالوا فلان يحول القبلة لاجل
القبلة لاجل فلان على جهة التمثيل فالله تعالى قد حول القبلة لاجل حبيبه محمد صلى الله عليه وسلم على جهة
التحقيق وقال فلنولينك قبلة ترضاها ولم يقل ارضاها والاشارة فيه كانه تعالى قال يا محمد كل احد يطلب
رضاي وانا اطلب رضاك في الدارين اما في الدنيا فهو الذي ذكرناه واما في الاخرة فقوله ولسوف
يعطيك ربك فترضى وفيه ايضا اشارة الى شرف الفقراء وهو ان الله تعالى سوى بين طرد الفقراء وبين الاعراض
عن القبلة فقال في طرد الفقراء فتطردهم فتكون من الظالمين وقال في الاعراض عن القبلة ولئن اتبعت
اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين فكانه تعالى قال الكعبة قبلة وجهك والفقراء قبلة وجهي
فاعراضك عن قبلة وجهك يوجب كونك ظالما والاعراض عن قبلة وجهي كيف يكون **وثامنها** العرش قبلة
الحملة والكرسي قبلة البررة والبيت المعمور قبلة السفرة والكعبة قبلة المؤمنين والحق قبلة المتحيرين
من المؤمنين قال تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله فبينه فالعرش مخلوق من النور والكرسي من الدر والبيت
المعمور من الياقوت والكعبة من الجبال خمسة طور سينا وطور زيتا وجودي ولبنان وحرا والاشارة فيه
كانه تعالى يقول ان كانت عليك ذنوب بمثقال هذه الجبال فاتيت الكعبة حاجا او توجهت نحوها مصليا كفرتها
عنك وغفرتها لك فهذه جملة الوجوه المذكورة **المسألة الخامسة** في حكمة تحويل القبلة من جهة
الى جهة قد ذكرنا شبهة القوم في انكارهم هذا التحويل وهو ان الجهات لما كانت متساوية في جميع الصفات
كان تحويل القبلة من جهة الى جهة مجرد العبث فلا يكون ذلك من فعل الحكيم والجواب عنه اما على
قول اهل السنة لا يجب تعليل احكام الله تعالى بالحكم فالامر ظاهر واما على قول المعتزلة فلهم طريقان
الاول انه لا يمتنع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات وبيانه من وجوه **احدها** انه اذا
ترسخ في اوهام بعض الناس ان هذه الجهة اشرف من غيرها بسبب ان هذا البيت بناه الخليل وعظمه كان هذا
الانسان عند استقباله اشد تعظيما وخشوعا وذلك مصلحة مطلوبة **وثانيها** انه لما كان بناء هذا البيت
مطلوبا لظهور دولة العرب كانت رغبتهم في بيت المقدس لولا انا ارشدناكم الى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة
فصار ذلك سببا لتشويش الخواطر وذلك يخل بالخضوع والخشوع فهذا يناسب الصرف عن تلك القبلة **وثالثها**
ان الكعبة منشأ محمد صلى الله عليه وسلم وذلك امر مطلوب لانه متى ترسخ في قلوبهم تعظيمه كان قبولهم لاوامره
ونواهيه في الدين والشريعة اسهل واسرع والمفضي الى المطلوب مطلوب فكان تحويل القبلة هنا سببا ٥
ورابعها ان الله تعالى بين ذلك في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول

ممن ينقلب على عقبيه فامرهم الله تعالى حين كانوا بمكة ان يتوجهوا الى بيت المقدس ليتميزوا عن المشركين فلما هاجروا
الى المدينة وبها اليهود امروا بالتوجه الى الكعبة ليتميزوا عن اليهود اما قوله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
فالهداية قد تقدم القول فيها قالت المعتزلة انها هي الدلالة والمعنى انه تعالى يدل على ما هو للعباد اصلح والصراط
المستقيم هو الدين يؤديهم اذا تمسكوا به الى الجنة قال اصحابنا هذه الهداية اما ان يكون المراد منها هو الدعوة
والدلالة او تحصيل العلم والاولان باطلان لانهما عامان لجميع المكلفين فوجب حمله على الوجه الثالث
وذلك يقتضي ان الهداية والاضلال من الله تعالى **قوله تعالى** وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا واعلم ان في الاية مسائل **المسألة
الاولى** الكاف من كذلك كاف التشبيه والمشبه به اي شيء هو فيه وجوه **احدها** انه راجع الى معنى
يهدي اي كما انعمنا عليكم بالهداية كذلك انعمنا عليكم بان جعلناكم امة وسطا **وثانيها** قول ابي مسلم
تقديره ويهدي من يشاء كما هديناكم الى قبلة هي اوسط القبل كذلك جعلناكم اوسط الامم وسطا **وثالثها**
انه عائد الى ما تقدم من قوله في حق ابراهيم ولقد اصطفيناه في الدنيا اي وكما اصطفيناه في الدنيا فكذلك جعلناكم
امة وسطا **ورابعها** يحتمل عندي ان يكون التقدير ولله المشرق والمغرب فهذه الجهات بعد استوائها
في كونها ملكا لله تعالى وملكا له خص بعضها بمزيد التشريف والتكريم بان جعله قبلة فضلا منه واحسانا فكذا
العباد كلهم مشتركون في العبودية الا انه خص هذه الامة بمزيد الفضل والعدالة فضلا منه واحسانا
لا وجوبا **وخامسها** انه قد يذكر ضمير الشيء وان لم يكن الضمير مذكورا اذا كان مشهورا معروفا كقوله انا انزلناه في ليلة القدر
ثم ان المشهور المعروف عند كل احد انه سبحانه هو القادر على اعزاز من يشاء واذلال من يشاء فقوله
وكذلك جعلناكم امة وسطا **المسألة الثانية** اعلم انه اذا كان الوسط اسما حركت
الوسط كقولك امة الوسطا والظرف مخففا جلست وسط القوم وذكروا في تفسير الوسط امورا احدها ان
الوسط هو العدل والدليل عليه الاية والخبر والشعر والنقل والمعنى قوله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم
واما الخبر فما روى القفال عن الثوري عن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم امة وسطا قال عدلا
وقوله عليه الصلاة والسلام خير الامور اوسطها اي اعدلها وقيل كان النبي صلى الله عليه وسلم اوسط قريش نسبا
وقال عليه الصلاة والسلام عليكم بالنمط الاوسط واما الشعر فقول زهير

هم وسط يرضى الانام بحكمهم ۞ اذا نزلت احدى الليالي بمعظم ۞

واما النقل فقال الجوهري في الصحاح وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا وهو الذي قاله الاخفش والخليل
وقطرب واما المعنى فمن وجوه **احدها** ان الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين ولا شك ان طرفي الافراط
والتفريط رديئان فالمتوسط في الاخلاق يكون بعيدا عن الطرفين فكان معتدلا فاضلا **وثانيها** انما سمي
العدل وسطا لانه لا يميل الى احد الخصمين والعدل هو المعتدل الذي لا يميل الى احد الطرفين **وثالثها**
ان المراد بقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا طريقة المدح لهم لانه لا يجوز ان يذكر الله تعالى وصفا ويجعله كالعلة
في ان جعلهم شهودا له ثم يعطف شهادة الرسول الا وذلك مدح فثبت ان المراد بقوله وسطا ما يتعلق بالمدح في باب
الدين ولا يجوز ان يمدح الله تعالى الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهودا الا بكونهم عدولا فوجب ان يكون المراد من
الوسط العدالة **ورابعها** ان اعدل بقاع الشيء وسطه لان حكمه مع سائر اطرافه على سواء وعلى اعتدال
والاطراف يتسارع اليها الخلل والفساد والاوساط محمية محوطة فلما صح ذلك في الوسط صار كانه عبارة عن
المعتدل الذي لا يميل الى جهة دون جهة **القول الثاني** ان الوسط من كل شيء خياره قالوا وهذا التفسير
اولى من الاول لوجوه **الاول** ان لفظ الوسط يستعمل في الجمادات قال الكسائي اكتريت حمارا اعرابي
بمكة للحج فقال اعطني من وساطته اي من خيار الدنانير ووصف العدالة لا يوجد الا في الجمادات فكان هذا التفسير
اولى **الثاني** انه مطابق لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس **الثالث** ان الرجل اذا
قال فلان اوسطنا نسبا فالمعنى انه اكثر فضلا وهذا وسط فيهم كواسطة القلادة واصل هذا ان الاتباع يتحوشون
الى الرئيس فهو في وسطهم وهم حوله فقيل وسط لهذا المعنى **الرابع** يجوز ان يكونوا وسطا على معنى انهم متوسطون
في الدين بين المفرط والمفرط والمغالي والمقصر في الانبياء لانهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوه ابنا والها ولا

نصير واكيف صير اليهود في قتل الانبيا وتبديل الكتب وغير ذلك فما قصر واقيه واعلم ان هذه الاقوال متقاربة غير متساوية **المسالة الثالثة** احتج الاصحاب بهذه الاية على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى لان هذه الاية على عدالة هذه الامة وخيريتهم بجعل الله وخلقه وهذا صريح في المذهب قالت المعتزلة المراد من هذا الجعل فعل الالطاف التي علم الله تعالى انه متى فعلها بهذه الامة اختاروا اعمالهم للصواب في القول والعمل اجاب الاصحاب عنه من وجوه **الاول** ان هذا ترك للظاهر وذلك مما لا يصار اليه الا عند قيام الدليل على انه لا يمكن حمل الاية على ظاهرها لكنا قد بينا ان الدلايل العقلية الباهرة ليست الا معنى اقصى ما للمعتزلة في هذا الباب التمسك بفصل المدح والذم والثواب والعقاب وقد بينا مرارا انتهى ان هذه الطريقة منتقضة عن اصولهم بمسالة العلم ومسالة الداعي والكلام المنقوض لا التفات اليه **الوجه الثاني** انه تعالى قال قبل هذه الاية ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقد بينا دلالة هذه الاية على قولنا انه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض فهذه الاية يجب ان تكون محمولة على ذلك ليكون كل واحد منهما مؤكدا لمضمون الاخر **الوجه الثالث** ان كل ما في مقدور الله تعالى من الالطاف في حق الكل فقد فعله واذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المومنين بهذا المعنى فايدة **الرابع** وهو ان الله تعالى ذكر ذلك في معرض الامتنان على هذه الامة وفعل اللطف واجب والواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان **المسالة الرابعة** احتج جمهور الاصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الاية على ان اجماع الامة حجة فقالوا اخبر الله تعالى عن عدالة هذه الامة وعن خيريتهم فلو اقدموا على شي من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يقدمون على شي من المحظورات وجب ان يكون قولهم حجة **فان قيل** الاية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على البعض فنحن نحملها على الائمة المعصومين سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الوسط من كل شي خياره والوجه الذي ذكره معارض بوجهين **الاول** ان عدالة الرجل عبارة عن ادا الواجبات واجتناب المحرمات وهذا من فعل العبد وقد اخبر الله تعالى انه جعلهم وسطا فاقتضى ذلك ان كونهم وسطا من فعل الله تعالى وذلك يقتضي ان كونهم وسطا غير كونهم عدولا والا لزم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال **الثاني** ان الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في العدالة والخيرية يقتضي الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا اتصافهم بالخيرية ولكن لم لا يكفي في حصول هذا الوصف الاجتناب عن الكباير فقط واذا كان كذلك احتمل ان الذي اجمعوا عليه وان كان خطا لكنه من الصغاير فلا يقدح ذلك في خيريتهم ويؤكد ذلك الاحتمال انه تعالى حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهدا على الناس وفعل الصغاير لا يمنع الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغاير والكباير ولكن الله تعالى بين ان اتصافهم بذلك انما كان لكونهم شهدا على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما تتحقق في الاخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك لان عدالة الشهود انما تعتبر حالة الادا لا حالة التحمل وذلك لا نزاع فيه لان الامة تصير معصومة في الاخرة فلم قلت انه في الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن المخاطبون بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الاية لان الخطاب مع من لم يوجد محال واذا كان كذلك فهذه الاية تقتضي عدالة اولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا تقتضي عدالة غيرهم فهذه الاية تدل على ان اجماع اولئك القوم حق فيجب ان لا نتمسك بالاجماع الا اذا علمنا حصول قول كل اولئك فيه لكن ذلك لا يمكن منهم الا بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم وعلمنا حصول اقوالهم باسرهم في ذلك الاجماع ولما كان ذلك متعذرا امتنع التمسك بالاجماع والجواب عن قوله الاية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم فان قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا يقتضي انه تعالى جعل كل واحد منهم عدلا بل جعل مع عين هذه الصفة عندنا انهم في كل امر اجمعوا عليه فان كل واحد منهم يكون عدلا في ذلك الامر بل اذا اختلفوا فعند ذلك يفعلون القبيح وانما قلنا ان هذا خطاب معهم حال الاجماع لان قوله جعلناكم خطاب لمجموعهم لا لواحد منهم وحده على انا وان سلمنا ان هذا يقتضي كون كل واحد منهم عدلا لكنا نقول ترك العمل به في حق البعض لدليل قام عليه فوجب ان يبقى معمولا به في حق الباقين وهذا معنى ما قال العلما ليس المراد من الاية ان كلهم كذلك بل المراد انه لابد من ان يوجد فيهم من يكون بهذه الصفة فاذا كنا لا نعلمهم باعيانهم افتقرنا الى اجماع جماعتهم على القول والفعل لكي يدخل المعتبرون

في جملتهم مثاله ان الرسول صلى الله عليه وسلم اذا قال ان الواحد من اولاد فلان لابد وان يكون مصيبا في الراي والتدبير فاذا لم يعلمه بعينه وجدنا اولاده مجتمعين على راي علمناه حقا لانه لابد وان يوجد فيهم ذلك المحق واما اذا اجمعوا سوى الواحد على راي لم يحكم بكونه حقا لتجويز ان يكون الصواب مع ذلك الواحد الذي خالف ولهذا قال كثير من العلما انا لو ميزنا من كان في الامة مصيبا عمن كان مخطيا لكانت الحجة قايمة في قول المصيب ولم يعتبروا البتة بقول المخطي قوله لو كان المراد كونهم وسطا هو المراد من عدالتهم لزم ان يكون فعل العبد خلق الله تعالى قلنا هذا مذهبنا على ما تقدم بيانه قوله لم قلتم ان اخبار الله تعالى عن عدالتهم او خيريتهم يقتضي اجتنابهم عن الصغاير قلنا خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يقتضي حصول المخبر عنه وفعل الصغيرة ليس بخير فالجمع بينهما متناقض ولقايل ان يقول الاخبار عن الشخص بانه خير اعم من هذين القسمين فيقال الخبر اما ان يكون خيرا في بعض الامور وكذلك فانه يصح تقسيمه الى هذين القسمين فيقال الخبر اما ان يكون خيرا في بعض الامور دون بعض او في كل الامور ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فمن كان خيرا في بعض الوجوه دون البعض يصدق عليه انه خير فاذا اخبار الله تعالى عن خيرية الامة لا يقتضي اخباره تعالى عن خيريتهم في كل الامور فثبت ان هذا لا ينافي اقدامهم على الكباير فضلا عن الصغاير وكنا قد نصرنا هذه الدلالة في اصول الفقه الا ان هذا السوال وارد عليها اما السوال الاخر فقد اجيب عنه بان قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا خطاب لجميع الامة اولها واخرها من كان منهم موجودا وقت نزول هذه الاية ومن جاء بعدهم الى يوم الساعة كما ان قوله كتب عليكم القصاص وكتب عليكم الصيام يتناول الكل ولا يختص بالموجودين في ذلك الوقت وكذلك سائر تكاليف الله تعالى واوامره وزواجره خطاب لجميع الامة **فان قيل** فلو كان الامر كذلك لكان هذا خطابا لجميع من يوجد الى قيام الساعة فانما حكم لجماعتهم بالعدالة فمن اين حكمت لكل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم **قلنا** لانه تعالى لما جعلهم شهدا على الناس فلو اعتبرنا اول الامة واخرها بمجموعها في كونها حجة على غيرهم لزال الفايدة اذ لم يبق معنا نعتبر شهادتهم كون الامة حجة علينا فعلمنا ان المراد به اهل كل عصر ويجوز تسمية اهل العصر الواحد بالامة لان الامة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة ولا شك ان اهل كل عصر كذلك ولانه تعالى قال امة وسطا فعبر عنهم بلفظ النكرة ولا شك ان هذا يتناول اهل كل عصر **المسالة الخامسة** اختلف الناس في ان الشهادة المذكورة في قوله تعالى لتكونوا شهدا على الناس تحصل في الاخرة او في الدنيا فالقول الاول انها تقع في الاخرة والذاهبون الى هذا القول لهم وجهان **الاول** وهو الذي عليه الاكثرون ان هذه الامة تشهد للانبيا على اممهم الذين يكذبونهم **روي ان الامم** يجحدون تبليغ الانبيا فيطالب الله تعالى الانبيا بالبينة على انهم قد بلغوا وهو اعلم فيؤتى بامة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الامم من اين عرفتم فيقولون ذلك باخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى بمحمد صلى الله عليه وسلم فيسال عن حال امته فيزكيهم ويشهد بعدالتهم وذلك قوله تعالى فكيف اذا جينا من كل امة بشهيد وجينا بك على هولا شهيدا فقد طعن القاضي في هذه الرواية من وجوه **احدها** ان مدار هذه الشهادة على الامم الذين يكذبون انبياهم وهذا بنا على ان اهل القيامة قد يكذبون وهو باطل عند القاضي الا انا سنتكلم في هذه المسالة في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم **وثانيها** ان شهادة الامة وشهادة الرسول مستندة في الاخرة الى شهادة الله تعالى على صدق الانبيا فاذا كان كذلك فلم لم يشهد الله تعالى بذلك ابتدا والجواب الحكمة في ذلك تمييز امة محمد صلى الله عليه وسلم في الفضل عن سائر الامم بالمبادرة الى التصديق لله تعالى وتصديق جميع الانبياء والايمان بهم جميعا فهم بالنسبة الى سائر الامم كالعدل بالنسبة الى الفاسق فلذلك يقبل الله تعالى شهادتهم على سائر الامم ولا يقبل شهادة سائر الامم عليهم اظهارا لعدالتهم وكشفا عن فضيلتهم ومنقبتهم **وثالثها** ان مثل هذه الاخبار لا يسمى شهادة وهذا ضعيف لقوله عليه الصلاة والسلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والشي الذي اخبر الله تعالى عنه معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة عليه **والوجه الثاني** قالوا معنى الاية يشهدون على الناس باعمالهم التي خالفوا الحق فيها قال ابن زيد الاشهاد اربعة الملايكة الموكلون باثبات اعمال العباد قال تعالى وجات كل نفس معها سايق وشهيد

وقال ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال ان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون وثانيها شهادة الانبيا وهو المراد بقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شي شهيد وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم وامته في هذه الاية لتكونوا شهدا على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقال فكيف اذا جينا من كل امة بشهيد وجينا بك على هولا شهيدا وثالثها شهادة امة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة قال تعالى وجي بالنبيين والشهدا وقال تعالى ويوم يقوم الاشهاد ورابعها شهادة الجوارح وهي بمنزلة الاقرار بل اعجب قال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال تعالى اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون **القول الثاني** في ان ادا الشهادة انما يكون في الدنيا وتقريره ان الشهادة والمشاهدة والشهود هو الروية يقال شاهدت كذا اذا رايته وابصرته ولما كان بين الابصار بالعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لا جرم قد تسمى المعرفة التي في القلب مشاهدة وشهودا والعارف بالشي شاهدا ومشاهدا ثم سميت الدلالة على الشي شاهدا على الشي لانها هي التي صار بها الشاهد شاهدا ولما كان المخبر عن الشي والمبين لحاله جاريا مجرى الدليل على ذلك الشي سمي ذلك المخبر ايضا شاهدا ثم اختص هذا اللفظ في عرف الشرع بمن يخبر عن حقوق الناس بالفاظ مخصوصة على جهات مخصوصة اذا ثبت هذا فنقول ان كل من عرف حال شي وكشف عنه كان شاهدا عليه والله تعالى وصف هذه الامة بالشهادة فهذه الشهادة اما ان تكون في الاخرة او في الدنيا لا جاير ان يكون في الاخرة لان الله تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وسطا وهذا اخبار عن الماضي فلا اقل من حصوله في الحال وانما قلنا ان ذلك يقتضي صيرورتهم شهودا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهدا رتب كونهم شهدا على صيرورتهم وسطا ترتيب الجزا على الشرط فاذا حصل وصف كونه وسطا في الدنيا وجب ان يحصل وصف كونهم شهدا في الدنيا **فان قيل** تحمل الشهادة لا تحصل الا في الدنيا ومتحمل الشهادة قد يسمى شاهدا وان كان الادا لا يحصل الا في القيامة **قلنا** الشهادة المعتبرة في الاية هي الادا لا التحمل بدليل انه تعالى اعتبر العدالة في هذه الشهادة والشهادة التي تعتبر فيها العدالة هي الادا لا التحمل فثبت ان الاية تقتضي ان يكون مجموع الامة اذا اخبروا عن الشي ان يكون قولهم حجة ولا معنى لقولنا الاجماع حجة الا هذا فثبت ان الاية تدل على ان الاجماع حجة من هذا الوجه ايضا واعلم ان الدليل الذي ذكرناه على صحة هذا القول يبطل القولين لانا بينا بهذه الاية ان الامة لا بد وان يكونوا شهودا في الدنيا وهذا لا ينافي كونهم شهودا في القيامة ايضا على الوجه الذي وردت الاخبار بها فالحاصل ان قوله تعالى لتكونوا شهدا على الناس اشارة الى ان قولهم عند الاجماع حجة حيث ان قولهم عند الاجماع يبين للناس الحق ويوكد ذلك قوله تعالى ويكون الرسول عليكم شهيدا يعني موديا ومبينا ثم ان يحصل مع ذلك لهم الشهادة في الاخرة فيجري الواقع منهم في الدنيا مجرى التحمل لانهم اذا اثبتوا الحق عرفوا عنده من القابل ومن الراد ثم يشهدون بذلك يوم القيامة كما ان الشاهد على العقود يعرف ما الذي تم وما الذي لم يتم به ليشهد بذلك عند الحاكم **المسالة السادسة** دلت الاية على ان من ظهر كفرهم وفسقهم نحو المشبهة والخوارج والروافض فانهم لا يعتد بهم في الاجماع لان الله تعالى انما جعل الشهادة لمن وصفهم بالعدالة والخيرية ولا يختلف في ذلك حكم من فسق او كفر بقول او فعل ومن كفر برد النص او كفر بالتاويل **المسالة السابعة** انما قال شهدا على الناس ولم يقل شهدا للناس لان قولهم يقتضي التكليف اما بقول واما بفعل وذلك عليه لا له في الحال **فان قيل** لم اخرت صلة الشهادة اولا وقدمت اخرا **قلنا** لان الغرض في الاول اثبات شهادتهم على الامم وفي الاخر اختصاصهم بكون الرسول شهيدا عليهم والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع ايمانكم ان الله بالناس لرؤف رحيم

اعلم ان قوله وما جعلنا اي شرعنا وما حكمنا كقوله تعالى ما جعل الله من بحيرة اي ما شرعها ولا جعلها دينا وقوله كنت عليها ليس بصفة للقبلة انما هي ثاني مفعولي جعل يريد وما جعلنا الجهة التي كنت عليها ثم ها هنا وجهان الاول

ان يكون هذا الكلام بيانا للحكمة في جعل الكعبة قبلة وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان يصلي بمكة الى الكعبة ثم امر بالصلاة الى بيت المقدس بعد الهجرة تاليفا لليهود ثم حول الى الكعبة فنقول الثاني يجوز ان يكون بيانا للحكمة في جعل بيت المقدس قبلة يعني ان اصل امرك ان تستقبل الكعبة وان استقبالك بيت المقدس كان امرا عارضا لغرض وانما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها قبل هذا وهي بيت المقدس لنمتحن الناس وننظر من يتبع الرسول ومن لا يتبعه وينفر عنه وها هنا وجه ثالث ذكره ابو مسلم فقال لولا الروايات لم يدل ذلك على قبلة من قبل كان الرسول عليها لانه يقال كنت بمعنى صرت كقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقد يقال في معنى لم يزل كقوله تعالى وكان الله عزيزا حكيما فلا يمتنع ان يراد بقوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها اي التي لم تزل عليها وهي الكعبة الا كذا وكذا اما قوله الا لنعلم لام الغرض والكلام في انه هل يصح الغرض على الله تعالى او لا يصح فكيف تاويل هذا الكلام وقد تقدم **المسالة الثامنة** وما فعلنا كذا وكذا الا لنعلم كذا وكذا يوهم ان العلم بذلك الشي لم يكن حاصلا فهو فعل ذلك ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضي ان الله تعالى لم يعلم تلك الاشيا قبل وقوعها ونظيره في الاشكال قوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا وقوله لعله يتذكر او يخشى وقوله ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله وما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم من يومن بالاخرة والكلام في هذه المسالة قد مر مستقصى في قوله واذ ابتلى ابرهيم والمفسرون اجابوا عنه من وجوه **احدها** ان قوله الا لنعلم معناه الا ليعلم حزبنا من النبيين والمومنين كما يقول الملك فتحنا البلدة الفلانية بمعنى فتحها اولياونا ومنه يقال فتح عمر السواد ومنه قوله صلى الله عليه وسلم فيما يحكيه عن ربه استقرضت عبدي فلم يقرضني وشتمني ولم ينبغي له ان يشتمني يقول وادهراه وانا الدهر وفي الحديث من اهان لي وليا فقد اهانني **وثانيها** معناه ليحصل المعلوم موجودا ثم صار موجودا فانه قبل وجوده يستحيل ان يعلمه الله موجودا فقوله الا لنعلم معناه الا لنعلمه موجودا فان قيل فهذا يقتضي حدوث العلم قلنا اختلفوا في ان العلم بان الشي سيوجد هل هو علم بوجوده اذا وجد والاختلاف فيه مشهور **وثالثها** الا ليميز هولا من هولا بانكشاف ما في قلوبهم من الاخلاص والنفاق فيعلم المومنين من يوالون منهم ومن يعادون فسمى التمييز علما لانه احد فوايد العلم **ورابعها** الا لنعلم معناه الا لنرى ومجاز هذا ان العرب تضع العلم مكان الروية والروية مكان العلم كقوله الم تر كيف ورايت وعلمت وشهدت الفاظ تتعاقب **وخامسها** ما ذهب اليه الفرا وهو ان حدوث العلم في هذه الاية راجع الى المخاطبين ومثاله ان جاهلا وعاقلا اجتمعا فيقول الجاهل الحطب يحرق النار ويقول العاقل بل النار تحرق الحطب وسنجمع بينهما لنعلم ايهما يحرق صاحبه معناه لنعلم ايها الجاهل فكذا قوله تعالى الا لنعلم اي لتعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام الاستمالة والرفق في الخطاب كقوله وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين واضاف الوهم الى نفسه توفيقا للخطاب ورفقا بالمخاطب ولذا قوله الا لنعلم **وسادسها** نعاملكم معاملة المختبر الذي كانه لا يعلم اذ العدل لا يوجب ذلك **وسابعها** ان العلم صلة زايدة فقوله الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه معناه الا ليحصل اتباع المتبعين وانقلاب المنقلبين ونظيره قولك في الشي الذي تنفيه عن نفسك ما علم الله هذا مني اي ما كان هذا مني والمعنى انه لو كان لعلمه **المسالة التاسعة** اختلفوا في ان هذه المحنة حصلت بسبب نقل القبلة او بسبب غيرها فمن الناس من قال انها بسبب نقل القبلة لانه صلى الله عليه وسلم كان يصلي الى الكعبة فلما جا الى المدينة صلى الى بيت المقدس فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك قبلتهم ثم انه لما حوله مرة اخرى الى الكعبة شق ذلك على اليهود من حيث انه ترك قبلتهم واما الاكثرون من اهل التحقيق قالوا ان هذه المحنة انما حصلت بسبب التحويل فانهم قالوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان على يقين من امره فلما تغير رايه وروى القفال عن ابن جريج انه قال بلغني انه رجع ناس ممن اسلم وقالوا مرة ها هنا ومرة ها هنا وقال السدي لما توجه النبي صلى الله عليه وسلم نحو المسجد الحرام اختلف الناس فقال المنافقون ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها وقال المسلمون ليتنا نعلم حال اخواننا الذين ماتوا وهم يصلون نحو بيت المقدس وقال اخرون اشتاق الى بلد ابيه ومولده وقال المشركون تحير في دينه واعلم ان هذا القول الاخير اولى لان الشبهة في امر النسخ اعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تعيين القبلة

وقد وصفها الله تعالى بالكبيرة فقال وانها لكبيرة الا على الذين هدى الله فكان حمله عليه اولى **المسألة العاشرة** قوله ممن ينقلب على عقبيه استعارة ومعناه من يكفر بالله ورسوله ووجه الاستعارة ان المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين يديه وادبر عنه فلما تركوا الايمان والدلائل صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه فوصفوا بذلك كما قال تعالى ثم ادبر واستكبر وكما قال كذب وتولى وكل ذلك تشبيه اما قوله وان كانت ففيه مسائل **المسألة الاولى** ان ان المكسورة الخفيفة معناه على اربعة اوجه جزاء ومخففة من الثقيلة وجحد وزائد اما الجزاء فهي تفيد ربط احد الجملتين بالاخرى فالمستلزم هو الشرط واللازم هو الجزاء كقولك ان جئتني اكرمتك واما الثانية فهي المخففة من الثقيلة فهي تفيد توكيد المعنى في الجملة بمنزلة ان المشددة كقولك ان زيدا لقائم قال الله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ وقال ان كان وعد ربنا لمفعولا ومثله في القران كثير والغرض في تخفيفها الا وهما ما الرجحان يليها من الفعل واما لزوم اللام هذه المخففة للفرض مما حدث منها والفرق بينها وبين التي للجحد في قوله تعالى ان الكافرون الا في غرور وقوله ان اتبع الا ما يوحى الي اذا كانت كل واحدة منها يليها الاسم والفعل جميعا كما وصفنا واما الثالثة وهي التي للجحد فكقولنا ان الحكم الا لله وقال ان يتبعون الا الظن وقال ولئن زالتا ان امسكهما اي ما يمسكهما واما الرابعة وهي الزائدة فكقولك اما ان رايت زيدا اذا عرفت هذا فنقول ان في قوله وان كانت لكبيرة هي المخففة التي يلزمها اللام والغرض منها توكيد المعنى في الجملة **المسألة الثانية** الضمير في قوله كانت الى شيء يعود فيه وجهان الاول انه يعود الى القبلة لانه لا بد له من مذكور سابق وما ذاك الا القبلة في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الثاني انها عائدة الى ما دل عليه الكلام السابق وهو مفارقة القبلة والتانيث للتولية كانه قال فقال ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم قال عطفا على هذا وان كانت لكبيرة اي وان كانت التوليات قوله ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها يدل على التولية كما قيل في قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ويحتمل ان يكون المعنى وان كانت هذه الفعلة نظيره قولهم فيها ونعمت واعلم ان هذا البحث يتفرع على المسألة التي قدمناها وهي ان الامتحان والابتلاء حصل بنفس القبلة وقد بينا ان الثاني اولى لان الاشكال الحاصل بنفس النسخ اقوى من الاشكال الحاصل بسبب تلك الجهات ولهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة في قوله وان كانت لكبيرة اما قوله تعالى لكبيرة فالمعنى لثقيلة شاقة مستنكرة كقوله كبرت كلمة تخرج من افواههم اي عظمت الفرية بذلك وقال ان ذلكم كان عند الله عظيما ثم انا ان قلنا الامتحان وقع بنفس القبلة قلنا ان تركها ثقيل عليهم لان ذلك يقتضي ترك الالف والعادة والاعراض عن طريقة الاباء والاسلاف واذا قلنا الامتحان وقع بتحويل القبلة قلنا انها لثقيلة من حيث ان الانسان لا يمكنه ان يعرف ان ذلك حق الا بعد ان عرف مسألة النسخ وتخلص عما فيها من السؤالات وذلك امر ثقيل صعب الا على من هداه الله تعالى حتى عرف انه لا يستنكر نقله اياهم من حال الى حال في الصحة والسقم والغنا والفقر فمن اهتدى لهذا النظر ازداد نظرا ومن سفه واتبع الهوى وظواهر الامور ثقلت عليه هذه المسألة اما قوله الا على الذين هدى الله احتج الاصحاب بهذه الاية في مسألة خلق الاعمال فقالوا المراد من الهداية اما الدعوة او وضع الدلالة وخلق المعرفة والوجهان الاولان هاهنا باطلان وذلك انه تعالى هداه لا يثقل عليه والهداية بمعنى الدعوة ووضع الدلائل عامة في حق الكل فوجب ان لا يثقل ذلك على احد من الكفار فلما ثقل عليهم علمنا ان المراد من الهداية هاهنا خلق المعرفة والعلم وهو المطلوب قالت المعتزلة الجواب عنه من ثلاثة اوجه **احدها** ان الله تعالى ذكرهم على طريقة المدح فخصصهم بذلك **وثانيها** ان المراد به الاهتداء **وثالثها** انهم الذين انتفعوا بهدى الله كانه لم يعتد بغيرهم والجواب عن الكل انه ترك الظاهر فيكون على خلاف الاصل اما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم ففيه مسائل **المسألة الاولى** ان رجالا من المسلمين كابي امامة اسعد بن زرارة والبراء بن معرور وغيرهم ماتوا على القبلة الاولى فقال عشائرهم يا رسول الله توفي اخواننا على القبلة الاولى فكيف حالهم فانزل الله تعالى هذه الاية واعلم انه لا بد من هنا من السبب والا لم يتصل بعض الكلام ببعض ووجه تقرير الاشكال ان الذي لا يجوز من النسخ الا مع البدا يقولون انه لما تغير الحكم وجب ان يكون الحكم مفسدة وباطلا فوقع في قلبهم بناء على هذا السؤال ان تلك الصلاة التي اتوا بها متوجهين الى بيت المقدس كانت ضائعة ثم ان الله تعالى اجاب

عن هذه الاشكال وبين ان النسخ نقل من مصلحة الى مصلحة ومن تكليف الى تكليف والاول كالثاني في ان القائم به متمسك بالدين وان من هذا حاله فانه لا يضيع اجره ونظيره ما سالوا بعد تحريم الخمر عمن مات وكان يشربها فانزل الله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فعرفهم الله تعالى انه لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك باجابة الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصحابة قلنا الجواب عنه من وجوه احدها لعل ذلك الشك وقع لمنافق فذكر الله تعالى ذلك ليذكره المسلمين جوابا لسوال ذلك المنافق وثانيها لعلهم اعتقدوا ان الصلاة الى الكعبة افضل فقالوا ليت اخواننا ممن مات ادرك ذلك فذكر الله تعالى هذا الكلام جوابا ٢ القول الثاني وهو قول ابن زيد ان الله تعالى اذا علم ان الصلاح في نقلكم من بيت المقدس الى الكعبة فلو اقركم على الصلاة الى بيت المقدس كان ذلك اضاعة منه لصلاتكم يعني انها تكون على هذا التقدير خالية عن المصالح فتكون ضائعة والله تعالى لا يفعل ذلك القول الثالث انه تعالى لما ذكر ما عليهم من المشقة في هذا التحويل عقبه بذكر ما لهم عنده من الثواب وانه لا يضيع ما عملوه وهذا قول الحسن القول الرابع كانه تعالى قال وفقتكم لقبول هذا التكليف لئلا يضيع ايمانكم فانهم لو ردوا واعلى الله تعالى هذا التكليف لكفروا ولضاع ايمانهم فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا حرج وفقتكم على قبول هذا التكليف واعنتكم عليه **المسألة الثانية** اختلفوا في ان قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم خطاب مع من على قولين **القول الاول** انه مع المؤمنين وذكر القفال على هذا القول وجوها اربعة **الاول** ان الله تعالى خاطب به المؤمنين الذين كانوا موحدين حينئذ وذلك جواب عما حكوه من قبل **الثاني** انهم سالوا عمن مات قبل نسخ القبلة فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم لا يضيعه فكذلك ايمان من مات قبل النسخ **الثالث** يجوز ان يكون الاحيا قد توهموا ان ذلك لما نسخ بطل وكان ما يوتى به بعد النسخ من الصلاة الى الكعبة كفارة لما سلف واستغنوا من السوال عن امر انفسهم لهذا الضرب من التاويل فسالوا عن اخوانهم الذين ماتوا ولم ياتوا بما يكفر ما سلف فقيل وما كان الله ليضيع ايمانكم والمراد اهل ملتكم كقول اليهود الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها واذ فرقنا بكم البحر **الرابع** يجوز ان يكون السوال واقعا عن الاحيا والاموات معا فانهم اشفقوا على ما كان من صلاتهم ان تبطل ثوابه فكان الاشفاق واقعا في الفريقين فقيل ايمانكم للاحيا والاموات اذ من شان العرب اذا اخبروا عن حاضر وغائب ان يغلبوا الخطاب فيقولوا كنت انت والغائب فعلنا والله تعالى اعلم **القول الثاني** قول ابي مسلم وهو انه يحتمل ان يكون ذلك خطابا لاهل الكتاب والمراد بالايمان صلاتهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ وانما اختار ابو مسلم هذا القول لئلا يلزمه وقوع النسخ في شرعنا **المسألة الثالثة** استدلت المعتزلة بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم على ان الايمان اسم لفعل الطاعات فانه تعالى اراد بالايمان هاهنا الصلاة والجواب لا نسلم ان المراد من الايمان هاهنا الصلاة بل المراد منه التصديق والاقرار فكانه قال تعالى انه لا يضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلاة سلمنا ان المراد من الايمان هاهنا الصلاة لكن الصلاة اعظم اثار الايمان واشرف نتائجه وفوائده فجاز اطلاق اسم الايمان على الصلاة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة **المسألة الرابعة** قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي لا يضيع ثواب ايمانكم لان الايمان قد انقضى وفني وما كان كذلك استحال حفظه واضاعته الا ان استحقاق الثواب قائم بعد انقضائه فصح حفظه واضاعته وهو كقوله تعالى انا لا نضيع اجر من احسن عملا اني لا اضيع عمل عامل منكم اما قوله ان الله بالناس لرؤف رحيم ففيه مسئلتان **المسألة الاولى** قال القفال رحمه الله تعالى الفرق بين الرافة والرحمة ان الرافة مبالغة في رحمة خاصة وهو دفع المكروه وازالة الضرر كقوله تعالى ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله اي لا ترافوا بهما فترفعوا الجلد عنهما واما الرحمة فانها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الافضال والانعام وقد سمى الله تعالى المطر رحمة وقال يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته لانه افضال من الله تعالى وانعام فذكر الرافة اولا بمعنى انه تعالى لا يضيع اعمالهم ويخفف المحن عنهم ثم ذكر الرحمة لتكون اعم واشمل ولا تختص رحمته بذلك النوع بل هو رحيم من حيث انه دافع للمضار الذي هو الرافة وجالب للمنافع معا **المسألة الثانية** ذكروا في وجه تعلق هذين الاسمين بما قبلها وجوه **احدها** انه تعالى لما اخبر انه لا يضيع ايمانهم قال انه رؤف رحيم والرؤف الرحيم كيف يتصور منه هذه الاضاعة **وثانيها** انه رؤف رحيم فلذلك ينقلكم من شرع الى شرع اخر هو اصلح لكم وانفع في الدين والدنيا **وثالثها** قال وانها لكبيرة الا على الذين هدى الله فكانه قال تعالى وانما

٢ من ذلك وثالثها لعله تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دافعا لذلك السؤال لو خطر ببالهم صح

عند الله رؤف رحيم **المسألة الثالثة** قرا ابو عمرو وحمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم رؤف مهموز غير مشبع على وزن رعف والباقون رؤوف مثقلا مهموزا مشبعا على وزن رعوف وفيه اربع لغات رئف ايضا كحذر وراف على وزن فعل **المسألة الرابعة** استدلت المعتزلة بهذه الاية على ان الله تعالى لا يخلق الكفر والفساد فقال لانه تعالى بين انه بالناس رؤف رحيم والكافر من الناس فوجب ان يكون رؤفا رحيما بهم وانما يكون كذلك لو لم يخلق فيهم الكفر الذي يوجب العقاب الدائم والعذاب السرمد ولو لم يكلفهم ما لا يطيقون فانه تعالى مع مثل هذا الاضرار رؤف رحيم فعلى اي طريق يتصور ان لا يكون رؤفا رحيما والكلام عليه قد تقدم مرارا والله تعالى اعلم **قوله تعالى** قد نرى تقلب وجهك في السما فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون فيه قولان **القول الاول** وهو المشهور الذي عليه اكثر المفسرين ان ذلك كان لانتظار تحويله من بيت المقدس الى الكعبة والقايلون بهذا القول ذكروا وجوها **احدها** انه كان يكره التوجه الى الكعبة الا انه ما كان يتكلم بذلك فكان يقلب وجهه في السما لهذا المعنى وروي عن ابن عباس انه قال يا جبريل وددت ان الله تعالى يصرفني عن قبلة اليهود الى غيرها فقد كرهتها فقال جبريل انا عبد مثلك فاسأل ربك ذلك فجعل صلى الله عليه وسلم يديم النظر الى السما رجا مجي جبريل عليه السلام بما سال فانزل الله تعالى هذه الاية وهولاء ذكروا في سبب هذه المحبة امورا **الاول** ان اليهود كانوا يقولون انه يخالفنا ثم يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدر اين يستقبل فعند ذلك كره ان يتوجه الى قبلتهم **الثاني** ان الكعبة كانت قبلة ابرهيم عليه السلام **الثالث** انه صلى الله عليه وسلم كان يقدر ان يصير ذلك سببا لاستمالة العرب لدخولهم في الاسلام **الرابع** انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يحصل هذا الشرف للمسجد الحرام الذي في بلدته ومنشايه لا في مسجد اخر واعترض القاضي على هذا الوجه وقال انه لا يليق به صلى الله عليه وسلم ان يكره قبلة امر ان يصلي اليها وان يحب ان يحوله ربه عنها الى قبلة يهواها بطبعه ويميل اليها بحسب شهوته لانه صلى الله عليه وسلم علم ان الصلاح في خلاف الطباع والميل واعلم ان هذا التاويل قليل التحصيل لان المستنكر من الرسول صلى الله عليه وسلم ان يعرض عما امره الله تعالى ويشتغل بما يدعوه اليه طبعه فاما ان يميل قلبه الى شي فيتمنى في قلبه ان ياذن الله تعالى له فيه فان ذلك مما لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه **والوجه الثاني** انه صلى الله عليه وسلم قد استاذن جبريل عليه السلام في ان يدعو الله تعالى في ذلك فاخبره جبريل عليه السلام ان الله تعالى قد اذن لك في هذا الدعا وذلك لان الانبيا لا يسالون الله تعالى شيا الا باذن منه كيلا يسالوا ما لا صلاح فيه فلا يجابون اليه فيفضي ذلك الى تحقير شانهم فلما اذن الله تعالى له في الاجابة علم انه يستجاب اليه فكان يقلب وجهه في السما ينتظر مجي جبريل عليه السلام بالوحي في الاجابة **الوجه الثالث** قال الحسن ان جبريل اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره ان الله سيحول القبلة عن بيت المقدس الى قبلة اخرى ولم يبين له الى اي موضع يحوله ولم يكن قبلة احب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكعبة فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقلب وجهه في السما ينتظر الوحي لانه صلى الله عليه وسلم علم ان الله تعالى لا يتركه بغير صلاة فاتاه جبريل عليه السلام فامره ان يصلي نحو الكعبة والقايلون بهذا الوجه اختلفوا فمنهم من قال انه صلى الله عليه وسلم منع من استقبال بيت المقدس ولم يعين له القبلة فكان يخاف ان يرد وقت الصلاة ولم تظهر القبلة فاخر صلاته فلذلك كان يقلب وجهه عن الاصم وقال اخرون بل وعد بذلك وقبلة بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلاة اليها لكن لاجل الوعد كان يتوقع ذلك ولانه كان يرجو عند التحويل الى الكعبة وجوها كثيرة من المصالح الدينية نحو رغبة العرب في الاسلام والمباينة عن اليهود وتمييز الموافق عن المنافق فلهذا كان يقلب وجهه وهذا الوجه ايضا والا لما كانت القبلة الثانية ناسخة للاولى ولانه لا يجوز ان يؤمر بالصلاة الا مع بيان موضع **الوجه الرابع** ان تقلب وجهه في السما هو الدعا **القول الثاني** وهو قول ابي مسلم قال لولا الاخبار التي دلت على القول والا فلفظ الاية يحتمل وجها اخر وهو انه يحتمل انه صلى الله عليه وسلم انما كان يقلب وجهه في اول مقدمه المدينة فقد روي انه صلى الله عليه وسلم كان اذا صلى بمكة جعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس فهذه صلاة الى الكعبة فلما هاجر لم يعلم اين يتوجه فانتظر

امر الله تعالى حتى نزل قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام وفيه مسايل **المسألة الاولى** اختلفوا في الصلاة الى بيت المقدس فقال قوم كان بمكة يصلي الى الكعبة فلما صار بالمدينة امر بالتوجه الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا وقال قوم بل كان بمكة يصلي الى بيت المقدس فقط بمكة والمدينة اولا سبعة عشر شهرا ثم امره الله تعالى بالتوجه الى الكعبة لما فيه من المصالح **المسألة الثانية** اختلفوا في توجه النبي صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس هل كان فرضا لا يجوز غيره او كان النبي صلى الله عليه وسلم مخيرا في توجهه اليه والى غيره فقال الربيع بن انس قد كان مخيرا في ذلك وقال ابن عباس كان التوجه اليه فرضا فلا تخيير واعلم انه على اي الوجهين كان فرضا ومنسوخا واحتج الذاهبون الى القول الاول بالقران والخبر **اما القران** فقوله عز وجل ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله وذلك يقتضي كونه مخيرا في التوجه الى اي جهة شاء **واما الخبر** فما روى ابو بكر الرازي في كتاب احكام القران ان نفرا قصدوا الرسول صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة قبل الهجرة وكان منهم البرا بن معرور فتوجه بصلاته الى الكعبة في طريقه وابى الاخرون وقالوا انه صلى الله عليه وسلم يتوجه الى بيت المقدس فلما قدموا مكة سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قد كنت على قبلة يعني بيت المقدس لو ثبت عليها اجزاك ولم يامره باستيناف الصلاة فدل على انهم كانوا مخيرين واحتج الذاهبون الى القول الثاني بانه تعالى قال فلنولينك قبلة ترضاها فدل على انه صلى الله عليه وسلم ما كان يرضى الى القبلة الاولى فلو كان مخيرا بينها وبين الكعبة ما كان يتوجه اليها فحيث توجه اليها مع انه كان يرتضيها علمنا انه كان مخيرا بينها وبين الكعبة **المسألة الثالثة** المشهور ان التوجه الى بيت المقدس انما صار منسوخا بالامر بالتوجه الى الكعبة ومن الناس من قال التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم ان ذلك صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام واحتجوا عليه بالقران والاثر **اما القران** فهو انه تعالى ذكر اولا قوله ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم ذكر بعده سيقول السفها من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ذكر بعده فول وجهك شطر المسجد الحرام وهذا الترتيب يقتضي صحة المذهب الذي قلناه ولو انا قلنا بان التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام فحينئذ يكون تقديمه عليه في الترتيب على خلاف الاصل فثبت ما قلناه **واما الاثر** فما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان امر القبلة اول ما نسخ من القران والامر بالتوجه الى بيت المقدس غير مذكور في القران واما المذكور في القران وهو ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله فوجب ان يكون قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك الامر لا التوجه بيت المقدس واما قوله فلنولينك قبلة ترضاها اي فلنعطينك ولنمكننك من استقبالها من قولك وليته كذا اي جعلته واليا او فلنجعلنك تلي سمتها دون سمت بيت المقدس **المسألة الرابعة** قوله ترضاها فيه وجوه **احدها** ترضاها تحبها وتميل اليها لان الكعبة كانت احب اليه من غيرها بحسب الطبع قال القاضي هذا لا يجوز فانه من المجازات تقول الله تعالى لنولينك قبلة يميل طبعك اليها لان ذلك يقدح في حكمه تعالى فيما يكلف ويقدح في حال النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرتبط في حال التكليف وهذا الاعتراض ضعيف لان الطعن انما يتوجه لو قال الله تعالى الى القبلة التي مال طبعك اليها لاجل ان الحكمة والمصلحة ما وافق ميل طبعك فاي ضرر يلزم منه وقال صلى الله عليه وسلم وجعل قرة عيني في الصلاة فكان طبعه يميل الى الصلاة مع ان المصلحة كانت موافقة لذلك **وثانيها** قبلة ترضاها اي تحبها بسبب اشتمالها على مصالح الدين **وثالثها** قال الاصم اي كل جهة وجهك الله تعالى اليها فهي لك رضى لا يجوز ان تسخطه كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد اسلموا فلما تحولت القبلة ارتدوا **ورابعها** ترضاها اي ترضى عاقبتها لانك تعرف بها من اسلم الى الاسلام ممن يتبعك لغير ذلك من دنيا يصيبها او مال يكسبه اما قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ففيه مسايل **المسألة الاولى** المراد من الوجه هاهنا جملة بدن الانسان لان الواجب على الانسان ان يستقبل القبلة بجملته لا بوجهه فقط والوجه يذكر ويراد به النفس وقد يعبر عن كل الذات بالوجه بسبب **المسألة الثانية** قال اهل اللغة الشطر اسم مشترك يقع على معنيين احدهما النصف يقال شطرت الشي اي جعلته نصفين ويقال في المثل احلب حلبا لك شطره اي نصفه والثاني نحوه وتلقاه وجهته واستشهد الشافعي رضي الله تعالى عنه في كتاب الرسالة على هذا بابيات نابغة **قال خفاف بن ندبة** • الا من مبلغ عمرا رسولا وما تغني شطر عمرو •

اعلم ان قوله قد نرى تقلب وجهك في السما

وقال ساعدة بن جوية • اقول لام زنباع اقيمي • صدور العيس شطر بني تميم •
وقال لقيط الايادي • وقد اظلكم من شطر ثغركم • هول له ظلم يغشاكم قطعا •
وقال اخر • ان العسيب بها داء مخامرها • فشطرها بصر العينين مسجور •

وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه يريد تلقاها بصر العينين مسجور واذا عرفت هذا فنقول في الاية قولان **الاول**
قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتاخرين واختار الشافعي رضي الله تعالى عنه في كتاب الرسالة ان المراد جهة
المسجد الحرام **القول الثاني** وهو قول الجبائي واختيار القاضي ان المراد بالشطر هاهنا وسط المسجد ومنتصفه
لان الشطر هو النصف والكعبة واقعة في نصف المسجد فحسن منه تعالى ان يقول فول وجهك شطر المسجد الحرام يعني النصف
من كل جهة وكان عبارة عن بقعة الكعبة قال القاضي ويدل عليه ان المراد ما ذكرنا وجهان **الاول** ان المصلي خارج المسجد
لو وقف بحيث يكون متوجها الى المسجد ولكن لا يكون متوجها الى منتصف المسجد الذي موضع لا تصح صلاته **الثاني**
انا لو فسرنا الشطر بالجانب لا يبقى لذكر الشطر مزيد فائدة لانك اذا قلت فول وجهك المسجد الحرام فقد حصلت الفائدة
المطلوبة اما لو فسرنا الشطر بما ذكرناه كان لذكره فائدة زائدة فانه لو قيل فول وجهك شطر المسجد الحرام حصلت
هذه الفائدة الزائدة فكان حمل اللفظ على هذا المحمل اولى **فان قيل** لو حملنا الشطر على الجانب يبقى لذكر الشطر
فائدة زائدة وهي انه لو قال فول وجهك شطر المسجد الحرام ولزم تكليف ما لا يطاق لان من في اقصى الشرق والغرب
لا يمكن ان يولي وجهه اما لو قال فول وجهك شطر المسجد الحرام اي جانب المسجد الحرام دخل فيه الحاضرون والغائبون
قلنا هذه الفائدة مستفادة من قوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فلا يبقى لقوله شطر المسجد الحرام
فائدة زائدة وهذا القول هذا الوجه وفيه اشكال لانه يصير تقدير الاول فول وجهك نصف المسجد وهذا
بعيد لان التكليف لا تعلق له بالنصف وفرق بين النصف وبين الموضع الذي عليه نعل النصف والكلام انما يستقيم
لو حمل على الثاني الا ان اللفظ لا يدل عليه وقد اختلفوا في ان المراد من المسجد الحرام اي شيء هو فحكي في كتاب شرح السنة
عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه انه قال البيت الكعبة قبلة لاهل المسجد والمسجد قبلة لاهل الحرم والحرم قبلة لاهل
المشرق والمغرب وهذا قول مالك واخرون قالوا القبلة هي الكعبة والدليل عليه ما اخرج في الصحيحين عن عطا
عن ابن عباس قال اخبرني اسامة بن زيد قال لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج
منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة قال القفال وقد وردت الاخبار الكثيرة في
صرف القبلة الى الكعبة وفي خبر البراء بن عازب ثم صرف الى الكعبة وكان يحب ان يتوجه الى الكعبة وفي خبر ابن عمر
في صلاة اهل قبا فاتاهم ات فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حول الى الكعبة وفي رواية ثمامة بن عبد الله بن انس
ابن مالك جاء منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم فنادى ان القبلة حولت الى الكعبة وهكذا عامة الرواة وقال
اخرون بل المراد به المسجد الحرام كله قالوا لان الكلام يجب اجراؤه على ظاهر لفظه الا اذا منع مانع وقال اخرون المراد من المسجد
الحرام الحرم كله والدليل عليه قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وهو صلى الله عليه وسلم انما اسري
به خارج المسجد فدل هذا على ان الحرم كله يسمى بالمسجد الحرام **المسالة الثالثة** قال صاحب المهذب
الجماعة اذا صلوا في المسجد الحرام يستحب ان يقف الامام خلف المقام والقوم يقفون مستديرين بالبيت فان كان بعضهم
اقرب الى البيت من الامام جاز فلو امتد الصف في المسجد فانه لا يصح صلاة من خرج عن محاذاة الكعبة وعند ابي حنيفة
يصح لان الجهة عنده كافية وهذا اختيار الشيخ الغزالي رحمه الله تعالى في كتاب الاحيا حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه
القران والخبر والمعقول **اما القران** فهو ظاهر هذه الاية وذلك لانا دللنا على ان المراد من شطر المسجد الحرام
جانبه وجانب الشيء هو الذي يكون محاذيا له وواقعا في سمته والدليل انه انما يقال ان زيدا ولى وجهه الى جانب عمرو ولو
قابل بوجهه وجعله محاذيا له حتى انه لو كان وجه كل واحد منهما الى جهة المشرق الا انه لا يكون وجه احدهما محاذيا بالوجه
الاخر لا يقال انه ولى وجهه الى جانب عمرو فثبت دلالة الاية على ان استقبال عين الكعبة واجب **واما الخبر**
فما روينا انه صلى الله عليه وسلم لما خرج من الكعبة ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة وهذه الكلمة تفيد الحصر
فثبت انه لا قبلة الا عين الكعبة وكذلك سائر الاخبار التي رويناها في ان القبلة هي الكعبة **واما المعقول**
فهو ان مبالغة الرسول صلى الله عليه وسلم في تعظيم الكعبة امر بلغ مبلغ التواتر والصلاة من اعظم شعائر الدين
وتوقف صحتها على استقبال عين الكعبة مما يوجب حصول مزيد شرف الكعبة فوجب ان يكون مشروعا ولان كون الكعبة قبلة

امر

امر معلوم وكون غيرها قبلة امر مشكوك والاولى في غاية الاحتياط في الصلاة توجب توقيف صحة الصلاة على استقبال الكعبة
واحتج ابو حنيفة رحمه الله تعالى بامور الاول ظاهر هذه الاية وذلك لانه تعالى اوجب على المكلف ان يولي وجهه الى جانبه فمن ولى
وجهه الى الجانب الذي حصلت الكعبة فيه فقد اتى بما امر به سوا كان مستقبلا لوجه الكعبة او لا فوجب ان يخرج عن العهدة
واما الخبر فما روى ابو هريرة انه صلى الله عليه وسلم قال ما بين المشرق والمغرب قبلة قال اصحابنا رضي الله تعالى عنه ليس
المراد من هذا الحديث ان كل ما يصدق عليه انه بين المشرق والمغرب فهو قبلة لان جانب القطب الشمالي يصدق عليه ذلك
وهو بالاتفاق ليس بقبلة بل المراد ان الشيء الذي هو بين مشرق ومغرب فهو قبلة ونحن نحمل ذلك على ان الذي يكون
المشرق الشتوي والمغرب الصيفي كان ذلك قبلة وذلك لان المشرق الشتوي جنوبي متباعد عن خط الاستوا
بمقدار الميل والمغرب الصيفي شمالي متباعد عن خط الاستوا والذي بينهما هو سمت مكة فقالوا هذا الحديث بان
يدل على مذهبنا اولى منه بالدلالة على مذهبكم اما فعل الصحابة رضي الله تعالى عنهم فمن وجهين الاول
ان اهل مسجد قبا كانوا في صلاة الصبح بالمدينة مستقبلين لبيت المقدس مستدبرين الكعبة لان المدينة بينهما فقيل لهم
الا ان القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا في اثنا الصلاة من غير طلب دلالة ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم
عليهم وسمي مسجدهم بذي القبلتين ومقابلة العين من المدينة الى مكة لا تعرف الا بادلة هندسية يطول النظر
فيها فكيف ادركوها على البديهة في اثنا الصلاة وفي ظلمة الليل الثاني ان الناس من عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم بنوا المساجد في جميع بلاد الاسلام ولم يحضروا قط مهندسا عند تسوية المحراب ومقابلة العين لا تدرك
الا بدقيق نظر الهندسة واما القياس فمن وجوه **الاول** لو كان استقبال عين الكعبة واجبا اما علما او
ظنا وجب ان لا تصح صلاة احد قط لانه اذا كان محاذاة الكعبة مقدار تسعة وعشرين ذراعا فمن المعلوم ان اهل المشرق
والمغرب يستحيل ان يقفوا في محاذاة هذا المقدار فمن المعلوم ان الذي يقع منهم في محاذاة هذا القدر قليل قليل
بالنسبة الى كثير كثير ومعلوم ان المعتبر في احكام الشرع بالغالب والنادر ملحق به فوجب ان لا تصح صلاة احد منهم
لا سيما ذلك الذي وقع في محاذاة الكعبة لا يمكنه ان يعرف انه وقع في محاذاتها وحيث اجمعت الامة على صحة صلاة الكل
علمنا ان المحاذاة غير معتبرة قيل الدائرة وان كانت عظيمة الا ان جميع النقط المفروضة عليها تكون محاذية لركن الدائرة
فالصفوف الواقعة في العالم باسرها كانها دائرة محيطة بالكعبة والكعبة كانها نقطة لتلك الدائرة الا ان الدائرة
اذا صغرت ظهر التقويس والانحنا في جميعها وان اتسعت وعظمت لم يظهر التقويس والانحنا في كل واحد من قسيها بل يرى
كل نقطة منها شبيهة بالخط المستقيم فلا جرم صحت صلاة الجماعة بصف طويل في المشرق والمغرب يزيد طولها على اضعاف
البيت والكل يسمون متوجهين الى عين الكعبة قلنا هب ان الامر على ما ذكرتموه ولكن القطعة من الدائرة العظيمة وان
كانت شبيهة بالخط المستقيم في الحس الا انها لا بد وان تكون منحنية في نفسها لانها لو كانت في نفسها مستقيمة وكذا القول
في قطع جميع الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة متصلة بعضها ببعض فيلزم ان تكون الدائرة اما مضلعة او خطا مستقيما
وكل ذلك محال فعلمنا ان كل قطعة من الدائرة الكبيرة فهي في نفسها منحنية فالصفوف المتصلة في اطراف العالم انما يكون
كل واحد منهم مستقبلا لعين الكعبة لو لم تكن تلك الصفوف واقعة على الخط المستقيم بل اذا حصل فيها ذلك
الانحنا القليل الا ان ذلك الانحنا القليل لا يفي بادراكه الحس البتة لا يمكن ان يكون في محل التكليف واذا كان كذلك كان
كل واحد من هولا الصفوف جاهلا بانه هل هو مستقبل لعين الكعبة ام لا فلو كان كل واحد من هولا استقبل عين الكعبة
شرطا لكان حصول هذا الشرط مجهولا للكل والشك في حصول الشرط يقتضي الشك في حصول المشروط فوجب ان يبقى
كل واحد من اهل هذه الصفوف شاكا في صحة صلاته وذلك يقتضي انه لا يخرج عن العهدة البتة وحيث اجمعت الامة
على انه ليس كذلك علمنا ان استقبال العين ليس بشرط لا علما ولا ظنا وهذا الكلام متين **الثاني** انه لو كان
استقبال عين الكعبة واجبا ولا سبيل اليه الا بالدلايل الهندسية وما لا يتادى الواجب الا به فهو واجب فكان
يلزم ان يكون تعلم الدلايل الهندسية واجبا على كل احد ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال عين الكعبة غير واجب
فان قيل عندنا استقبال عين الجهة واجب ظنا لا يقينا والمفتقر الى الهندسة هو الاستقبال يقينا
لا ظنا **قلنا** لو كان استقبال عين الكعبة واجبا لكان القادر على تحصيل اليقين بواسطة تعلم الدلايل الهندسية
يجب عليه ان يتعلم تلك الدلايل ولما لم يجب ذلك علمنا ان استقبال القبلة غير واجب **الثالث**
لو كان استقبال العين واجبا اما علما او ظنا ومعلوم انه لا سبيل الى ذلك الظن الا بنوع من انواع الامارات

وما لا يتادى الواجب الا به فهو واجب فكان لا بد من ان يكون تعلم تلك الامارات فرض عين على كل واحد من المكلفين ولما لم يكن كذلك علمنا ان استقبال العين غير واجب **المسألة الرابعة** في دلائل القبلة اعلم ان الدلائل اما ارضية وهي الاستدلال بالجبال والقرى والانهار او هوائية وهي الاستدلال بالرياح او سماوية وهي النجوم اما الارضية والهوائية فهي غير مضبوطة ضبطا قويا فرب طريق فيه جبل مرتفع يعلم انه يمين المستقبل او شماله او قدامه او خلفه وكذلك الرياح قد تدل تارة ولكن السماوية فادلتها منها تقريبية ومنها تحقيقية اما التقريبية فقد قالوا هذه الادلة اما ان تكون نهارية او ليلية اما النهارية فالشمس فلا بد ان يراعى قبل الخروج من البلد عند الزوال انها بين الحاجبين ام هي على العين اليمنى ام اليسرى او تميل الى الجبين ميلا اكثر من ذلك فان الشمس لا تعدو في البلاد الشمالية هذه المواقع وكذلك تراعى موقع العصر وقت العصر واما وقت المغرب فانها تعرف ذلك موضع الغروب وهي بان تعرف ان الشمس تغرب عن يمين المستقبل او هي مائلة الى وجهه او قفاه وكذلك تعرف وقت عشاء الآخرة بموضع الشفق بان الشمس تغرب عن يمين المستقبل وتعرف وقت الصبح بمشرق الشمس فكان الشمس تدل على القبلة في الصلوات الخمس ولكن يختلف الحكم في ذلك في الشتاء والصيف فان المشارق والمغارب كثيرة وكذلك يختلف الحكم في هذا الباب بحسب اختلاف البلاد واما الليلية فهو ان يستدل على القبلة بالكوكب الذي يقال له الجدي فانه كوكب ثابت لا تظهر حركته موضعه وكذلك اما ان يكون على قفا المستقبل او على المنكب الايمن من ظهره او منكبه الايسر في البلاد الشمالية من مكة وفي البلاد الجنوبية منها كاليمن وما وراءها فيقع في مقابلة المستقبل فليتعلم ذلك وما عرفه في بلده فليعول عليه في الطريق كله الا اذا طال السفر فان المسافة اذا بعدت اختلف موقع الشمس وموقع القطب وموقع المشارق والمغارب لانه ينتهي في اثناء سفره الى بلاد فينبغي ان يسأل اهل البصر او يراقب هذه الكواكب وهو مستقبل محراب جامع البلد حتى يصح له ذلك فمهما تعلم هذه الادلة فله ان يعول عليها واما الطريقة اليقينية فهي الوجوه المذكورة في كتب الهيئة قالوا سمت القبلة نقطة التقاطع بين دائرة الافق وبين دائرة عظيمة تمر بسمت رؤوسنا ورؤوس اهل مكة وانحراف القبلة قوس من دائرة الافق ما بين سمت القبلة ودائرة نصف النهار في بلدنا وما بين سمت القبلة الى مقدم معرفة طول البلد المفروض وعرضه ومعرفة طول مكة وعرضها فان كان طول البلد مساويا لطول مكة وعرضها مخالفا لعرض مكة كان سمت قبلتها على خط نصف النهار وان كان البلد شماليا فالى الجنوب وان كان جنوبيا فالى الشمال واما اذا كان عرض البلد مساويا لعرض مكة وطولها يخالف طولها فقد يظن ان سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو ظن خطأ وقد يمكن ايضا في البلاد التي اطوالها وعروضها ان يكون سمت قبلتها مطلع الاعتدال ومغربه واذا كان كذلك فلا بد من استخراج قدر الانحراف وكذلك طرق اسهلها ان تعرف الجزء الذي يسامت رؤوس اهل مكة من فلك البروج وهو ركن الجوزاء او **كلط** من السرطان فيضع ذلك الجزء على خط وسط السماء في الاسطرلاب المعمول لعرض البلد ويعلم على المرئ علامة ثم يدير الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقيا عن مكة كما في بلد خراسان والعراق بقدر ما بين الطولين من اجزاء الحجرة ثم انظر من اين وقع ذلك الجزء من مقنطرات الارتفاع فما كان هو الارتفاع عند مسامتة ذلك الجزء رؤوس اهل مكة ثم ينظر مسامتة الشمس ذلك الجزء فاذا انتهى ارتفاع الشمس ذلك الارتفاع فقد سامتت الشمس رؤوس اهل مكة فنصب مقياسا ويخط على اصل المقياس خطا من مركز العمود الى طرف الظل فذلك الخط خط الظل فيبنى عليه المحراب فهذا هو الكلام في دلائل القبلة **المسألة الخامسة** معرفة دلائل القبلة فرض على العين او فرض على الكفاية فيه وجهان اصحهما فرض على العين لان كل مكلف فهو مأمور بالاستقبال ولا يمكنه الاستقبال الا بواسطة معرفة دلائل القبلة وما لا يتادى الواجب الا به فهو واجب **المسألة السادسة** اعلم ان قوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره عام في الاشخاص والاحوال الا انا اجمعنا على ان الاستقبال خارج الصلاة غير واجب بل انه طاعة لقوله صلى الله عليه وسلم خير المجالس ما استقبل به القبلة فعلى ان وجوب الاستقبال من خواص القبلة ثم نقول الرجل اما ان يكون معاينا للقبلة او غائبا عنها اما المعاين فقد اجمعوا على انه يجب عليه الاستقبال واما الغائب فاما ان يكون قادرا على تحصيل اليقين او لا يقدر لكنه يقدر على تحصيل الظن او لا يقدر على تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن فهذه اقسام ثلاثة **القسم الاول** القادر على تحصيل العلم وفيه بحثان **البحث الاول** قد عرفت ان الغائب عن القبلة لا سبيل له الى تحصيل اليقين بجهة القبلة الا بالدليل الهندسي وما لا سبيل الى

اداء الواجب الا به فهو واجب فيلزم من هذا ان يكون تعلم الدلائل الهندسية فرضا على كل احد الا ان الفقهاء قالوا ان تعلمها غير واجب بل ربما قالوا ان تعلمها مكروه او محرم وما ادري ما عذرهم في القول الثاني المصلي اذا كان بارض مكة وبينه وبين الكعبة حائل واشتبه عليه فهل له ان يجتهد قال صاحب المهذب نظر ان كان الحائل اصليا كالجبال فله الاجتهاد لان بينه وبينها حائلا يمنع المشاهدة كما في الحائل الاصلي **والثاني** ليس له الاجتهاد لان فرضه الرجوع الى العين وهو قادر على تحصيل اليقين فوجب ان لا يكتفي بالظن وهذا الوجه الاليق بمباحث الائمة لانها لما دلت على وجوب التوجه الى الكعبة والمكلف اذا كان قادرا على تحصيل المكلف به لا يجوز الاكتفاء بالظن فوجب عليه طلب اليقين **القسم الثاني** القادر على تحصيل الظن دون اليقين اعلم ان لتحصيل هذا الظن طريقان **الطريق الاول** الاجتهاد فظاهر قول الشافعي رضي الله تعالى عنه يقتضي ان الاجتهاد مقدم على الرجوع الى قول الغير وهو الحق والذي يدل عليه وجوه **احدها** قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة فوجب ان يكون مأمورا به **وثانيها** ان ذلك الغير انما وصل الى جهة القبلة بالاجتهاد لانه لو عرف القبلة بالتقليد ايضا لزمه اما التسلسل والدور وهما باطلان فلا بد من انتهاء الامر الى الاجتهاد فيرجع حاصل الكلام الى ان الاجتهاد اولى مرة تقليد صاحب الاجتهاد ولا شك ان الاول اولى لانه اذا اتى بالاجتهاد فلا يتطرق اليه احتمال الخطأ الا من وجه واحد ولا شك انه متى وقع التعارض بين الطريقين فاقلهما خطأ اولى بالرعاية **وثالثها** قوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وها هنا الامر بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد في الطلب فوجب ان يجب عليه ذلك **فان قيل** اليس ان صاحب المهذب ذكر انه اذا كان في قرية كبيرة فيها محاريب منصوبة الى جهة او وجد محرابا او علامة للقبلة في طريق هي جادة المسلمين يجب عليه ان يتوجه اليها ولا يجوز له الاجتهاد في الجهة قال لان هذه العلامات كالنص او في الانحراف يمنة او يسرة يجوز ان يجتهد مع هذه العلامات كان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه من الحج تياسروا يا اهل مرو وكذلك لو اخبره مسلم بان قال رأيت اباي المسلمين او جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله وليس هذا بتقليد بل هو قبول الخبر من اهل الوقت وهو ما اذا اخبره عدل اني رأيت الفجر قد طلع والشمس قد زالت يجب قبوله وهذا كله لفظ صاحب المهذب واعلم ان هذا الكلام مشكل من وجوه **احدها** انه معنى بالتقليد الا قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة فاذا قبلنا قول الغير او فعله في تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا التقليد او عن قدر ذكرنا الدليل على ان القادر على الاجتهاد قادر على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذي يتولاه بنفسه فوجب ان يجوز له المخالفة كما في اليمين واليسار **وثانيها** اما ان يكون ممنوعا من الاجتهاد او من عمل الاجتهاد والاول باطل لان معاذا لما قال اجتهد رأيي ولا آلو مدحه الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك فدل على ان الاجتهاد غير ممنوع منه والثاني باطل ايضا لانه لما علم او ظن ان القبلة ليست في الجهة التي فيها المحاريب فلو وجب عليه التوجه الى ذلك المحراب لكان ذلك ترجيحا للتقليد على الاستدلال وانه خطأ **وثالثها** ان مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه انه لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات كيف يجوز له تقليد محاريب البلاد واحتج القائلون بترجيح محاريب الامصار بوجوه **الاول** انها كالتواتر مع الاجتهاد فوجب رجحانه عليه **الثاني** ان الرجل اذا رأى المؤذن فرغ من الاذان والاقامة وقد تقدم الامام فها هنا لا يحتاج الى معرفة الوقت فكذا ها هنا **الثالث** ان اهل البلد رضوا به والظاهر انه لو كان خطأ لتنبهوا له ولو تنبهوا له لما رضوا به فهذا ما يمكن ان يقال في الجانبين **الطريق الثاني** الرجوع الى قول الغير مثل ما اذا اخبره عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فهذا يفيد الظن ان القبلة هناك واتفقوا على انه لا بد من شرطين الاسلام والعقل فلا عبرة في هذا الباب بقول الكافر والمجنون ولا بعلمهما واختلفوا في شرائط ثلاثة **اولها** البلوغ وحكى الحصري نصا عن الشافعي رضي الله تعالى عنه انه لا يقبل ابو زيد نصا عن الشافعي رضي الله تعالى عنه انه يقبل **وثانيها** العدالة قالوا لا يقبل خبر الفاسق لانه كالشهادة وقيل يقبل **وثالثها** العدد ومنهم من لم يعتبر العدد وتتفرع على ما قلنا احكام **اولها** انه كلما كان الاخذ بقوله يفيد ظنا اقوى كان الاخذ بقوله مقدما على الاخر بقول من يفيد ظنا اضعف مثاله ان تقليد المتيقن راجح على تقليد الظان بالاجتهاد وتقليد المجتهد الظان اولى من تقليد من قلد غيره

وهلم جرا **وثانيها** انه اذا علم ان الاجتهاد لا يتم الا بعد انقضاء الوقت فالاولى له تحصيل الاجتهاد
حتى يصير الصلاة قضاء او تقليد الغير حتى يبقى الصلاة اداء فيه تردد **وثالثها** ان من لا يعرف دلائل
القبلة فله الرجوع الى قول الغير بل يجب **الطريق الثالث** ان يشاهد في دار الاسلام
محرابا منصوبا جاز له التوجه اليه على التفصيل الذي تقدم اما اذا راى القبلة منصوبة في طريق يقل فيه
مرور الناس او في طريق يمر فيه المسلمون والمشركون ولا يدري من نصبها او راى محرابا في قرية لا يدري بناه
المسلمون او المشركون او كانت قرية صغيرة للمسلمين لا يغلب على الظن كون اهلها مطلعين على دلائل القبلة وجب
عليه الاجتهاد **الطريق الرابع** ما تركب من الاجتهاد وقول الغير وهو ان يخبره انسان بمواقع
الكواكب او كان هو عالما بالاستدلال بها على القبلة فهاهنا يجب الاستدلال بما سمع اما ان كان عاجزا عن رؤيتها
بنفسه **القسم الثالث** الذين عجزوا عن تحصيل العلم والظن وهو الكائن في الظلمة التي خفيت
الامارات باسرها عليه او الاعمى الذي لا يجد من يخبره او تعارضت الامارات لديه وعجز عن الترجيح ففيه
ابحاث **البحث الاول** ان هذا الشخص يستحيل ان يكون مامورا بالاجتهاد لان الاجتهاد من
غير دلالة ولا امارة تكليف ما لا يطاق وهو منفي فلم يبق الا احد امور ثلاثة اما ان يقال التكليف
بالصلوة مشروط بالاستقبال وتعذر الشرط فوجب سقوط التكليف بالمشروط فهاهنا لا يجب عليه الصلوة او يقال
شرط الاستقبال سقط عن المكلف لتعذره فاقل من هذا وهو حال المسايفة فليسقط هاهنا ايضا فيجب عليه ان ياتي بالصلاة
الى اي جهة شاء ويسقط عنه شرط الاستقبال او انه ياتي بتلك الصلوة الى جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين وهذه
هي الوجوه الممكنة اما سقوط الصلوة عنه فذلك باطل بالاجماع وايضا فلانا راينا في الشرع في الجملة ان الصلاة صحت
بدون الاستقبال كما في المسايفة والنافلة واما ايجاب الصلوة الى جميع الجهات فهو ايضا باطل لقيام الدلالة على
ان الواجب عليه صلاة واحدة ولقائل ان يقول **أليس** ان من نسي صلاة من صلاة يوم وليلة ولا يدري عينها
فانه يجب عليه قضاء تلك الصلاة باسرها ليخرج عن العهدة باليقين فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك قالوا ولما
بطل القسمان تعين الثالث وهو التخيير في جميع الجهات **البحث الثاني** اذا مال قلبه الى ان
هذه الجهة اولى بان تكون قبلة من سائر الجهات من غير ان يكون ذلك الترجيح مبنيا على استدلال بل يحصل ذلك
بمجرد التشهي وميل القلب اليه فهل يعد هذا اجتهادا او هل المكلف مكلف بان يعمل عليه ام لا الاولى ان يكون
ذلك معتبرا لقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن ينظر بنور الله ولان سائر وجوه الترجيح لما انسدت وجب الاكتفاء بهذا
القدر **البحث الثالث** اذا ادى هذه الصلوة فالصلوة تقتضي ان لا يجب القضاء لانه ادى
وظيفة الوقت وقد صحت منه فوجب ان لا يجب عليه الاعادة وظاهر قول الشافعي رضي الله تعالى عنه انه يجب الاعادة
سواء اصاب او اخطا **المسالة السابعة** تجوز الصلاة في جوف الكعبة عند عامة
اهل العلم ويتوجه اي جانب شاء وقال مالك يكره ان يصلي في الكعبة المكتوبة لان من كان داخل الكعبة لا يكون متوجها
الى بعض اجزائها واذا كان كذلك لم يكن مستقبلا للكل فوجب ان لا تصح صلاته لان الله تعالى امر باستقبال البيت قال
واما النافلة فجائز لان استقبال الكعبة فيها غير واجب حجة الجمهور ما اخرجه الشيخان في الصحيحين ورواه الشافعي
ايضا عن مالك عن نافع عن ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة هو واسامة بن زيد وعثمان بن ابي طلحة وبلال
فاغلقها عليه ومكث فيها قال عبد الله بن عمر فسالت بلالا حين خرج ماذا صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
جعل عمودا عن يساره وعمودين عن يمينه وثلاثة اعمدة وراءه وكان البيت يومئذ على ستة اعمدة ثم صلى واعلم ان
الاستدلال بهذا الخبر ضعيف من وجوه **احدها** ان خبر الواحد لا يعارض ظاهر القران **وثانيها**
لعل تلك الصلاة كانت نافلة وذلك عند مالك جائز **وثالثها** ان مالكا خالف هذا الخبر ومخالفة
الراوي وان كان لا يوجب الطعن في الخبر الا انها تفيد نوع مرجوحية بالنسبة الى خبر واحد خلي عن هذا الطعن فكيف
بالنسبة الى القران **ورابعها** ان الشيخين رويا في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء قال سمعت ابن عباس
قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل
الكعبة وقال هذه القبلة والتعارض حاصل من وجهين **الاول** ان النفي والاثبات تعارضان **والثاني**
قوله صلى الله عليه وسلم هذه القبلة يدل على انه لا بد من توجه ذلك الموضع ومن جوز الصلاة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال

ذلك الموضع

ذلك الموضع بل يجوز استدباره **والجواب** عن استدلال مالك رحمه الله تعالى ان يقول قوله وحيث ما كنتم اما ان
يكون صيغة عموم او لا يكون فان كان صيغة عموم فقد تناول الانسان الذي يكون في البيت فكانه تعالى امر لمن كان
في البيت ان يتوجه اليه فالاتي به يكون خارجا عن العهدة وان لم يكن صيغة عموم لم يكن الاية متناولة لهذه المسالة
البتة فلا يدل على حكمها لا بالنفي ولا بالاثبات ثم المعتمد في المسالة ان الانسان الواحد لا يمكنه ان يتوجه الى كل
البيت بل انما يمكنه ان يتوجه الى جزء من اجزائه والذي في البيت يتوجه الى جزء من اجزاء البيت فكان اتيا بما
امر به فوجب ان يخرج عن العهدة **المسالة الثامنة** اعلم ان الكعبة عبارة عن اجسام مخصوصة
وهي السقوف والحيطان والبناء ولا شك ان تلك الاجسام حاصلة في احياز مخصوصة فالقبلة اما ان تكون
تلك الاحياز فقط او تلك الاجسام بشرط حصولها في تلك الاحياز لا جائز ان يقال انها تلك الاجسام فقط
لانا اجمعنا على انه لو نقل تراب الكعبة وما في بنائها من الاحجار والخشب الى موضع اخر وبني بنيانا وتوجه اليه احد
في الصلوة لم يجز ذلك ولا جائز ان يقال انها تلك الاجسام بشرط حصولها في تلك الاحياز لان الكعبة لو انهدمت
والعياذ بالله تعالى وازيلت عن تلك الاحياز تلك الاحجار والخشب وبقيت العرصة خالية فلو ان اهل المشرق
والمغرب اذا توجهوا الى ذلك الجانب صحت صلوتهم وكانوا مستقبلين القبلة فلم يبق الا ان يقال القبلة هو ذلك
الخلاء الذي حصل فيه تلك الاجسام وهذا المعنى كما ثبت بالدليل العقلي الذي ذكرناه فهو ايضا مطابق للاية
لان المسجد الحرام هو الاحياز التي حصلت فيه تلك الاجسام فاذا امر الله تعالى بالتوجه الى المسجد الحرام كانت القبلة
هو ذلك القدر من الخلاء والفضاء اذا ثبت ذلك فنقول قال اصحابنا لو انهدمت الكعبة والعياذ بالله
تعالى فالواقف في عرصتها لا تصح صلاته لانه لا يعد مستقبل القبلة وذكر ابن جريج انه يصح وهو قول ابي حنيفة
والاخبار والدلائل عليها ما بينا ان القبلة هي ذلك القدر المعين من الخلاء والواقف في العرصة مستقبل
الجزء من اجزاء ذلك الخلاء فيكون مستقبلا للقبلة فوجب ان تصح صلاته وقالوا ايضا الواقف على سطح الكعبة
من غير ان يكون قبالته جدار لا تصح صلاته الا على قول ابن سريج وهو الاختيار عندي لانه مستقبل لذلك الخلاء
والفضاء الذي هو القبلة فوجب ان تصح صلاته **المسالة التاسعة** لما دلت الاية على وجوب
الاستقبال وثبت بالعقل انه لا سبيل الى الاستقبال الا بالاجتهاد وثبت بالعقل ان ما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب لزم القطع بوجوب الاجتهاد والاجتهاد لا بد وان يكون مفضيا الى الظن فكانت الاية دالة على التكليف بالظن
فثبت بهذا ان التكليف بالظن واقع في الجملة وقد استدل الشافعي رضي الله تعالى عنه بذلك على ان القياس حجة في
الشرع وهو ضعيف لانه اثبات القياس بالقياس وذلك لا سبيل اليه **المسالة العاشرة**
الظاهر انه لا يجب نية استقبال القبلة لان الاية دلت على وجوب الاستقبال فالاتي به ات بما دلت عليه الاية
فوجب ان لا يجب عليه شيء اخر كما في ستر العورة وطهارة المكان والثياب **المسالة الحادية عشر**
استقبال القبلة ساقط عند قيام العذر كما في حال المسايفة ويلتحق به الخوف على النفس من العدو او من السبع
او من اجل الصول او عند الخطا في القبلة بسبب التيامن والتياسر او في اداء النوافل وهذا يقتضي ان العاجز
عن تحصيل العلم والظن اذا ادى الصلاة ان يسقط عنه القضاء وكذا المجتهد اذا بان له الخطا **المسالة
الثانية عشر** اذا توجه الى جهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلوة فتكليفه بان ينحرف ويتحول
ويبني لان ما مضى بالاجتهاد لا يبطل استينافه وكذلك فيمن صدق مخبرا ثم جاءه اخر نفسه اليه اسكن فهذا ما يتعلق بالمسائل
المستنبطة من هذه الاية في حكم الاستقبال اما قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ففيه في حكم الاستقبال
مسائل **المسالة الاولى** هذا ليس بتكرار وبيانه من وجهين **اولهما** ان قوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام خطاب مع الرسول لا مع الامة وقوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره خطاب
مع الكل **وثانيهما** ان المراد بالاول مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة وقد كان من الجائز لو وقع الاقتصار
عليه ان يظن ان هذه القبلة لاهل المدينة خاصة فبين تعالى انهم اينما حصلوا من بقاع الارض يجب ان يستقبلوا
نحو هذه القبلة **المسالة الثانية** قوله وحيث ما كنتم موضع كنتم من الاعراب جزم بالشرط فكانه
قيل حيث ما كنتم تكونوا والفاء جواب اما قوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم ففيه مسئلتان
المسالة الاولى المراد بقوله وان الذين اوتوا الكتاب اليهود خاصة والكتاب هو التوراة عن السدي

وقيل بل المراد أحبار اليهود وعلماء النصارى وهو الصحيح لعموم اللفظ والكتاب التوراة والانجيل ولا بد ان يكون عددا قليلا لان الكثير لا يجوز عليهم التواطؤ على الكتمان **المسألة الثانية** الضمير في قوله وانه الحق راجع الى مذكور سابق وقد تقدم ذكر الرسول كما تقدم ذكر القبلة فجاز ان يكون المراد ان القوم يعلمون ان الرسول مع شرعه ونبوته حق فيشتمل ذلك على امر القبلة وغيرها ويحتمل ان يرجع الى هذا التكليف الخاص بالقبلة وانهم يعلمون انه الحق وهذا الاحتمال الاخير اقرب لانه الاليق بالكلام اذ القصد بالاية ذلك دون غيره ثم اختلفوا في انهم كيف عرفوا ذلك ذكروا فيه وجوها **احدها** ان قوما من علماء اليهود كانوا عرفوا في كتب انبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة وانه يصلي الى القبلتين **وثانيها** انهم كانوا يعلمون ان الكعبة هي البيت العتيق الذي جعله الله تعالى قبلة لابرهيم واسمعيل عليهما السلام **وثالثها** انهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات ومتى علموا نبوته فقد علموا لا محالة ان كل ما اتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقا اما قوله تعالى وما الله بغافل عما يعملون ففيه مسئلتان **المسألة الاولى** قرا ابن عامر وحمزة والكسائي بالتاء على الخطاب للمسلمين والباقون بالياء على انه راجع الى اليهود **المسألة الثانية** ان جعلناه خطابا للمسلمين فهو وعد لهم وبشارة اي لا يخفى علي جدكم واجتهادكم في قبول الدين فلا اخل بثوابكم وان جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعيد وتهديد لهم ويحتمل ايضا انه ليس بغافل عن مكافاتهم ومجازاتهم وان لم يعجلها لقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار والله سبحانه وتعالى اعلم **قوله تعالى** ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل اية ما تبعوا قبلتك وما انت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين **اعلم انه تعالى** لما بين في الاية الاولى ان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون ان هذه القبلة حق بين بعد ذلك ان صفتهم لا تتغير في الاستمرار على المعاندة وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في قوله ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل اية فقال الاصم المراد علماؤهم الذين اخبر الله تعالى عنهم في الاية المتقدمة بقوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم واحتج عليه بوجوه **احدها** قوله ولئن اتبعت اهواءهم فوصفهم بانهم يتبعون الهوى ومن اعتقد في الباطل انه حق فانه لا يكون لهوى النفس بل يكون في ظنه انه متبع للهدى **وثانيها** ان ما قبل هذه الاية وهو قوله الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم مختص بالعلماء ايضا اذ لو كان عاما في الكل امتنع الكتمان لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان واذا كان ما قبلها وما بعدها خاصا فكذا هذه الاية المتوسطة **وثالثها** ان الله تعالى اخبر عنهم بانهم مصرون على قولهم ومستمرون على باطلهم وانهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدلائل والايات وهذا شان المعاند اللجوج لا شان العامي المتحير **ورابعها** انا لو حملناه على العموم لصارت الاية كذبا لان كثيرا من اهل الكتاب امن بمحمد صلى الله عليه وسلم وتبع قبلته وقال اخرون بل المراد جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى واحتج عليه بقوله وان الذين اوتوا الكتاب صيغة عموم فيتناول الكل ثم اجابوا عن الشبهة الاولى ان صاحب الشبهة صاحب الهوى في الحقيقة لانه ما تمم النظر والاستدلال فانه لو اتى بتمام النظر والاستدلال لوصل الى الحق فحيث لم يصل علمنا انه ترك النظر التام بمجرد الهوى واجابوا عن الحجة الثانية بانه ليس يمتنع ان يراد في الاول بعضهم وفي الاية الثانية كلهم واجابوا عن الحجة الثالثة ان العلماء لما كانوا مصرين على الشبهات والعوام كانوا مصرين على اتباع اولئك العلماء كان الاصرار حاصلا في الكل واجابوا عن الحجة الرابعة بانه تعالى اخبر عنهم انهم بكليتهم لا يؤمنون وقولنا كل اليهود لا يؤمنون مغاير لقولنا ان احدا منهم لا يؤمن **المسألة الثانية** احتج الكعبي بهذه الاية على جواز ان لا يكون في المقدور لطف لبعضهم قال لانه لو حصل في المقدور لهؤلاء لطف كان في جملة الايات ما لو اتاهم به لكانوا يؤمنون فكان هذا الخبر لا يصح على وجه القطع **المسألة الثالثة** احتج ابو مسلم بهذه الاية على ان علم الله تعالى في عباده بما يفعلونه ليس حجة لهم فيما يرتكبون وانهم يستطيعون لان يفعلوا الخير الذي امروا به ويتركوا ضده الذي نهوا عنه واحتج اصحابنا على القول بتكليف ما لا يطاق وهو انه تعالى اخبر عنهم بانهم لا يتبعون قبلته فلو اتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله تعالى الصدق كذبا وعلمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال فكان ذلك محالا وقد امروا به وتمام القول

فيه مذكور في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون **المسألة الرابعة** انما حكم الله تعالى عليهم بانهم لا يرجعون عن باطلهم بسبب البرهان وذلك لان اعراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزيلها بايراد الحجة بل هو محض المكابرة والعناد والحسد وذلك لا يزول بايراد الدلائل **المسألة الخامسة** في قوله ما تبعوا قبلتك قال الحسن والجبائي اراد جميعهم كانه قال لا يجتمعون على اتباع قبلتك على نحو قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقال الاصم وغيره بل المراد ان احدا منهم لا يؤمن قال القاضي ان اريد باهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام فلا بد من تاويل الحسن وان اريد به العلماء نظر فان كان في علمائهم المخاطبين بهذه الاية من قد امن وجب ايضا ذلك التاويل وان لم يكن فيهم من قد امن صح اجراؤه على ظاهره في رجوع النفي الى كل واحد منهم لان ذلك اليق بالظاهر اذ لا فرق بين قوله ما تبعوا قبلتك وبين قوله ما يتبع احد قبلتك **المسألة السادسة** لئن بمعنى لو واجيب بجواب لو والعلماء فيه خلاف فقيل انهما لما تقاربا استعمل كل واحد منهما مكان الاخر واجيب بجوابه نظيره قوله ولئن ارسلنا ريحا ثم قال لظلوا على جواب لو وقال ولو انهم امنوا واتقوا لمثوبة من عند الله على جواب لئن وذلك ان اصل لو للماضي ولئن للمستقبل هذا قول الاخفش وقال سيبويه انه كل واحد منهما على موضعه والحق في الجواب هذا الداخل له لام اللام على معنى القسم فجاء الجواب لجواب القسم **المسألة السابعة** الاية وزنها فعلة واصلها ايية واستثقلوا التشديد في الياء فابدلوا من الياء الاولى الفا لانفتاح ما قبلها والاية الحجة والعلامة واية الرجل شخصه وخرج القوم بايتهم اي بجماعتهم وسميت اية القرآن بذلك لانها جماعة حروف وقيل لانها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها لا انها دالة على انقطاعها عن المخلوقين وانها ليست الا من كلام الله تعالى ۝ **المسألة الثامنة** روي ان نصارى المدينة ونصارى نجران قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم ائتنا باية كما اتى الانبياء قبلك فانزل الله تعالى هذه الاية والاقرب ان هذه الاية ما نزلت في واقعة مبتداه بل هي بقية احكام تحويل القبلة اما قوله تعالى وما انت بتابع قبلتهم ففيه اقوال **الاول** انه دفع لتجويز النسخ وبيان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة **الثاني** حسما لاطماع اهل الكتاب فانهم قالوا لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجو ان يكون صاحبنا الذي ننتظره وطمعوا في رجوعه الى قبلتهم **الثالث** المقابلة يعني ما هم بتاركي باطلهم وما انت بتارك حقك **الرابع** اراد انه لا يجب عليك استصلاحهم باتباع قبلتهم لان ذلك معصية **الخامس** ما انت بتابع قبلة جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى لان قبلة اليهود مخالفة لقبلة النصارى فلليهود بيت المقدس وللنصارى المشرق فالزم قبلتك ودع اقوالهم اما قوله تعالى وما بعضهم بتابع قبلة بعض قال القفال هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال اما على الحال فمن وجوه **الاول** انهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتى يمكن ارضاؤهم باتباعها **الثاني** ان اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة فكيف يدعونك الى ترك قبلتك مع انهم فيما بينهم مختلفون **الثالث** ان هذا ابطال لقولهم انه لا يجوز مخالفة اهل الكتاب لانه اذا جاز ان يختلف قبلتاهما للمصلحة جاز ان يكون المصلحة في ثالث واما حمل الاية على الاستقبال ففيه الاشكال وهو ان قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض ينفي ان يكون واحد منهم قد اتبع قبلة الاخر لكن ذلك قد وقع فيفضي الى الخلف وجوابه انا ان حملنا اهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا ان احدا منهم يتبع الاخر والخلف غير لازم وان حملنا على الكل قلنا انه عام دخله التخصيص اما قوله ولئن اتبعت اهواءهم ففيه مسئلتان **المسألة الاولى** الهوى مقصورا هو ما يميل اليه الطبع ممدود الجو **المسألة الثانية** في المخاطب بهذا الخطاب قال بعضهم الرسول صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم الرسول وغيره وقال اخرون بل غيره لانه تعالى عرف ان الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز ان يخصه بهذا الخطاب وهذا القول خطأ لان كل ما لو وقع من الرسول صح [illegible] من يفعل فهو منهي عنه وان كان المعلوم منه انه لا يفعله وجب ان ينهاه ويدل عليه وجوه **احدها** انه لو كان كل ما علم الله تعالى انه لا يفعله وجب ان لا ينهاه لكان كل ما علم الله انه يفعله وجب ان لا يامره وذلك يقتضي ان لا يكون النبي صلى الله عليه وسلم مأمورا بشيء ولا منهيا عن شيء وانه بالاتفاق باطل **وثانيها** لولا تقدم النهي والتحذير لما احترز النبي صلى الله عليه وسلم عنه فلما كان ذلك الاحتراز مشروطا بذلك النهي والتحذير

فكيف يجعل ذلك الاحترام منافيا للنهي والتحذير **وثالثها** ان يكون الغرض منه التاكيد ولما حسن من الله تعالى
التنبيه على انواع الدلايل الدالة على التوحيد بعدما قررها في العقول والغرض منه تاكيد العقل بالنقل فاي بعد
في مثل هذا الغرض ههنا **ورابعها** قوله تعالى في حق الملايكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه
جهنم مع ان الله تعالى اخبر عنهم في قوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يومرون وقال في حق محمد صلى الله
عليه وسلم لئن اشركت ليحبطن عملك وقد اجمعوا على انه صلى الله عليه وسلم معصوم ما اشرك وما مال اليه وقال
يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وقال ودوا لو تدهن فيدهنون وقال بلغ ما انزل اليك من ربك
وان لم تفعل فما بلغت رسالته وقوله لا تشرك بالله ولا تكونن من المشركين فثبت بما ذكرنا انه صلى الله عليه وسلم
منهي عن ذلك وان غيره ايضا منهي عنه لان النهي عن هذه الاشياء من خواص الرسول بقي ان يقال لم خصه
بالنهي دون غيره فنقول فيه وجوه **احدها** ان كل من كان نعم الله تعالى عليه اكثر كان صدور الذنب عنه
افحش فكان اولى بالتخصيص **وثانيها** ان مزيد الحب يقتضي التخصيص بمزيد التحذير **وثالثها**
ان الرجل الحازم اذا اقبل على اعز اولاده واصلحهم فزجره عن امر بحضرة جماعة اولاده فانه يكون منبها
بذلك على عظم ذلك الفعل ان اختاروه وارتكبوه وفي عادة الناس ان يوجهوا امرهم ونهيهم الى من هو اعظم درجة
منها للغير وتوكيدا فهذه قاعدة مقررة في امثال هذه الايات القول الثاني ان قوله ولئن اتبعت اهواءهم
في كل امور فلعله كان صلى الله عليه وسلم في بعض الامور يتبع اهواءهم مثل ترك المخاشنة في القول والغلظة في الكلام
طمعا منه صلى الله عليه وسلم في استمالتهم فنهاه الله تعالى عن ذلك القدر ايضا وايسه منهم بالكلية على ما قال
ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا القول الثالث ان ظاهر الخطاب وان كان مع النبي
صلى الله عليه وسلم الا ان المراد منه وهذا كما انك اذا عاتبت انسانا عنده فيقول له لو فعلت مرة اخرى مثل
هذا الفعل لعاتبتك عليه عتابا شديدا فكان الغرض منه ان لا يميل الى مخالطتهم احد من الامة اما قوله تعالى
من بعد ما جاءك من العلم ففيه مسالتان **المسالة الاولى** انه تعالى لم يرد بذلك ان يعيس بل
المراد الدلايل والكتاب والمعجزات لان ذلك من طرق العلم فيكون ذلك من باب اطلاق اسم الاثر على المؤثر
واعلم ان الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم فكانه سبحانه وتعالى عظم امر النبوات والمعجزات
بان سماها باسم العلم وذلك يدل على ان العلم اعظم المخلوقات شرفا ومرتبة **المسالة الثانية**
دلت الاية على ان توجه الوعيد على العلماء اشد من توجهه على غيرهم لان قوله من بعد ما جاءك من العلم
يدل على ذلك اما قوله انك اذا لمن الظالمين فالمراد انك لو فعلت ذلك لكنت بمنزلة القوم في كفرهم
وظلمهم انفسهم والغرض منه التهديد والزجر والله سبحانه وتعالى اعلم **قوله تعالى**
الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من
ربك فلا تكونن من الممترين اعلم ان في الاية مسايل **المسالة الاولى** قوله الذين اتيناهم
الكتاب وان كان عاما بحسب اللفظ ولكنه مخصوص بالعلماء منهم والدليل عليه انه تعالى وصفهم بانهم يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم والجمع الذين علموا شيئا استحال عليهم الاتفاق على كتمانه في العادة الا ترى ان واحدا لو
دخل البلد وسال عن الجامع لم يجز ان لا يلقى الا بالكذب والكتمان بل انما يجوز ذلك على الجمع القليل **المسالة**
الثانية الضمير في قوله يعرفونه راجع الى ماذا ذكروا فيه وجوها **احدها** انه عايد
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اي يعرفونه معرفة جلية يميزون بينه وبين غيره كما يعرفون ابناءهم
لا يشتبه عليهم ابناؤهم وابناء غيرهم عن عمر انه سال عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال انا اعلم به مني بابني قال ولم قال لاني لست اشك في محمد انه نبي فاما ولدي فلعل امه خانت فقبل عمر
راسه وجاز الاضمار وان لم يسبق له ذكر لان الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ومثل هذا الاضمار فيه
تفخيم واشعار بانه لشهرته معلوم بغير اعلام وعلى هذا القول اسولة **السوال الاول**
ان تعلق هذا الكلام بما قبله من امر القبلة **الجواب** انه تعالى قال في الاية المتقدمة لما حذر
امة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم
انك اذا لمن الظالمين اخبر المومنين بحاله عليه السلام في هذه الاية فقال اعلموا معاشر المومنين ان علماء اهل

الكتاب يعرفون محمدا وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته لا يشكون فيه كما لا يشكون في ابنائهم **السوال**
الثاني هذه الاية نظيرها قوله يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وقال ومبشرا برسول
ياتي من بعدي اسمه احمد الا انا نقول من المستحيل ان يعرفوه كما يعرفون ابناءهم وذلك لان وصفه في التوراة والانجيل
اما ان يكون قد اتى مشتملا على التفصيل التام وذلك انما يكون بتعيين الزمان والمكان والحلية والنسب والقبلة
وهذا الوصف ما اتى مع هذا النوع من التفصيل فان كان الاول وجب ان يكون العلم بمقدمه في الوقت المعين من
البلد المعين من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلوما لاهل الشرق والغرب ولو كان الامر كذلك لما تمكن
احد من اليهود والنصارى انكار ذلك واما القسم الثاني فلانه لا يفيد القطع بتصديق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
لانا نقول هب ان التوراة اشتملت على ان رجلا من العرب سيكون نبيا الا ان ذلك الوصف لما لم يكن
منتهيا في التفصيل الى حد التعيين لم يلزم من الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم والجواب عن هذا الاشكال
انما يتوجه لو قلنا ان العلم بنبوته انما حصل من اشتمال التوراة والانجيل على وصفه ونحن لا نقول به بل انه
ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يديه وكل من كان كذلك كان صادقا فهذا برهان والبرهان يفيد اليقين فلا
جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم اقوى واظهر من العلم ببنوة الابناء وابوة الاباء **السوال**
الثالث فعلى هذا الوجه الذي قررتموه كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم علما
يقينيا فلم شبهه بعلم محتمل للغلط اما العلم بان هذا ابن لك اي ليس علما يقينا بل ظن محتمل للغلط فلم يشبه اليقين بالظن
والجواب ليس المراد ان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم تشبيه العلم ببنوة الابناء بل المراد به
تشبيه العلم باشخاص الابناء وذواتهم فكما ان الاب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده بغيره فكذلك
ههنا وعند هذا يستقيم التشبيه لان هذا العلم ضروري وذلك نظري وتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة
وحسن الاستعارة **السوال الرابع** لم خص الابناء بالذكر **الجواب** لان الذكور
اعرف واشهر وهم بصحبة الاباء الزم وبقلوبهم الصق القول الثاني ان الضمير في قوله يعرفونه راجع
الى امر القبلة اي ان علماء اهل الكتاب يعرفون امر القبلة التي نقلناك اليها كما يعرفون ابناءهم وهو قول ابن عباس وقتادة
والربيع وابن زيد واعلم ان القول الاول اولى من وجوه **احدها** ان الضمير انما يرجع الى مذكور سابق ٥
واقرب المذكورات العلم في قوله من بعد ما جاءك من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكانه تعالى قال انهم يعرفون
ذلك العلم كما يعرفون ابناءهم واما امر القبلة فما تقدم ذكره البتة **وثانيها** ان الله تعالى ما اخبر
في القران ان امر تحويل القبلة مذكور في التوراة والانجيل واخبر فيه ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة
في التوراة والانجيل فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى **وثالثها** ان المعجزات لا تدل
اول دلالتها الا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم واما امر القبلة فذاك انما يثبت لانه احد ما جاء به محمد صلى الله
عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى اما قوله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم
يعلمون فاعلم ان الذين اوتوا الكتاب وعرفوا الرسول فمنهم من امن مثل عبد الله بن سلام واتباعه ومنهم من
بقي على كفره ومن امن لا يوصف بكتمان الحق وانما يوصف بذلك من بقي على كفره لا جرم قال تعالى وان فريقا منهم
فوصف البعض بذلك ودل بقوله ليكتمون الحق على سبيل الذم على ان كتمان الحق في الدين محظور اذا امكن اظهاره ٥
واختلفوا في المكتوم فقيل امر محمد صلى الله عليه وسلم وقيل امر القبلة وقد استقصينا في هذه المسالة اما قوله
الحق من ربك ففيه مسايل **المسالة الاولى** يحتمل ان يكون الحق خبر مبتدا محذوف اي هو الحق وقوله
من ربك يجوز ان يكون خبرا بعد خبر وان يكون حالا ويجوز ايضا ان يكون مبتدا خبره من ربك وقرا علي رضي الله تعالى عنه
الحق من ربك على الابدال من الاول اي يكتمون الحق من ربك **المسالة الثانية** الالف
واللام في قوله الحق فيه وجوه **احدها** ان يكون للعهد والاشارة الى الذي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
او الى الحق الذي في قوله ليكتمون الحق اي هذا الذي يكتمونه هو الحق من ربك وان يكون للجنس على معنى الحق من الله لا من
غيره فان الحق ما ثبت انه من الله كالذي عليه اهل الكتاب فهو الباطل اما قوله تعالى فلا تكونن من الممترين في ان
الذين تقدم ذكرهم علموا صحة نبوتك وان بعضهم عاند وكتم قاله الحسن **وثانيها** بل يرجع الى امر
القبلة **وثالثها** يرجع الى صحة نبوته وشرعه وهذا الذي هو الاقرب لان اقرب المذكورات اليه قوله الحق

من ذلك فاذا كان ظاهره يقتضي النبوة او ما يشتمل عليه من قران ووحي وشريعة وقوله فلا تكونن من الممترين وجب ان يكون راجعا اليه **المسالة الثالثة** انه تعالى وان نهاه عن الامترا فلا يدل ذلك على انه كان شاكا فيه وقد تقدم القول في بيان هذه المسالة والله تعالى اعلم بالصواب **قوله تعالى**
ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يات بكم الله جميعا ان الله على كل شي قدير اعلم انه اختلفوا في المراد من قوله ولكل وفيه مسايل **المسالة الاولى** انما قال ولكل ولم يقل ولكل قوم وامة لانه معروف المعنى عندهم فلم يصرح بذكر المضاف اليه وهو كثير في كلامهم كقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا **المسالة الثانية** ذكروا فيه اربعة اوجه **احدها** انه يتناول جميع الفرق اعني المسلمين واليهود والنصارى يفعله على حسب ما يعلمه فالجهات من الله تعالى وهو الذي ولى وجوه عباده اليها فاستبقوا الخيرات بالانقياد لامر الله تعالى في الحالين فان انقيادكم خيرات لكم ولا تلتفتوا الى مطاعن هولا الذين يقولون ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فان الله تعالى يجمعكم وهولا السفها جميعا في عرصة القيامة فيفصل بينكم **الثاني** اذا فسرنا قوله ولكل وجهة بجهات الكعبة ونواحيها كان المعنى ولكل قوم منكم معاشر المسلمين وجهة اي ناحية من الكعبة فاستبقوا الخيرات بالتوجه اليها من جميع النواحي فانها وان اختلفت بعد ان تودي الى الكعبة فهي كجهة واحدة ولا يخفى على الله تعالى شاهدهم فهو يحشرهم جميعا او يثيبهم على اعمالهم واما قوله تعالى موليها اي هو موليها وجهه فاستغنى عن ذكر الوجه وقال الفرا اي مستقبلها وقال ابو معاذ موليها على معنى متوليها يقال قد تولاها ورضيها واتبعها وفي قراءة ابن عامر اليحصبي هو مولاها وهي قراءة ابن عباس وابي جعفر محمد بن علي الباقر وفي قراءة الباقين موليها وللقراءة بن عامر معنيان **احدهما** ان ما وليته فقد ولاك لان معنى وليته جعلته بحيث يليه واذا صار هذا بحيث يلي ذلك بذلك ايضا يلي هذا فاذا فولي كل واحد منهما الاخر وهو كقوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات ولا ينال عهدي الظالمين والظالمون وهذا قول الفرا **والثاني** هو موليها اي قد ثبت لك تلك الجهة وحلف اليه اي صرت اليه حيث اتبعها ورضيها اما قوله فاستبقوا الخيرات فمعناه الامر بالبدار الى الطاعة في وقتها واعلم ان اداء الصلاة في اول الوقت عند الشافعي رضي الله تعالى عنه افضل خلافا لابي حنيفة رضي الله تعالى عنه واحتج الشافعي بوجوه **احدها** ان الصلاة خير لقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة خير موضوع واذا كان كذلك وجب ان يكون تقديمه افضل لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات ظاهر الامر للوجوب فان لم يتحقق فلا اقل من الندب **وثانيها** قوله سابقوا الى مغفرة من ربكم ومعناه ما يوجب المغفرة والصلاة مما يوجب المغفرة فوجب ان تكون المسابقة اليها مندوبة **وثالثها** قوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون ولا شك ان المراد منه السابقون الى الطاعات ولا شك ان الصلاة من الطاعات فكانت المسارعة اليها ماموره **ورابعها** انه مدح الانبيا المتقدمين بقوله انهم كانوا يسارعون في الخيرات ولا شك ان الصلاة من الخيرات لقوله صلى الله عليه وسلم خير اعمالكم الصلاة **وخامسها** انه تعالى ذم ابليس في ترك المسارعة فقال ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وهذا يدل على ان ترك المسارعة يوجب الذم **وسادسها** قوله تعالى حافظوا على الصلوات والمحافظة لا تحصل الا بالتعجيل ليامن من الفوات والنسيان وساير الاشغال **وسابعها** قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وعجلت اليك رب لترضى فثبت ان الاستعجال اولى **وثامنها** قوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة فبين ان المسابقة سبب للمثوبة والفضيلة فكذا في هذه الصورة **وتاسعها** ما روى عمر وجرير بن عبد الله وانس وابي محذورة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال في اول الوقت رضوان الله وفي اخره عفو الله قال الصديق رضوان الله احب الينا من عفو الله قال الشافعي رضي الله تعالى عنه رضوان الله انما يكون للمحسنين والعفو يوشك ان يكون عن المقصرين **فان قيل** هذا احتجاج في غير موضعه لانه يقتضي ان يا ثم بالتاخير واجمعنا على انه لا اثم فلم يبق الا ان يكون معناه ان الفعل في اخر الوقت يوجب العفو عن السيات السابقة وما كان كذلك فلا شك انه يوجب رضوان الله فكان التاخير موجبا للعفو والرضوان والتقديم موجبا للرضوان دون العفو فكان التاخير اولى **قلنا** هذا ضعيف من وجوه **الاول** لو كان كذلك لوجب ان يكون تاخير المغرب افضل وذلك لم يقل به احد **الثاني** ان عدم المسارعة الى الامتثال بسببه عدم الالتفات وذلك يقتضي العقاب الا انه لما اتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك
الاقتضا

الاقتضا **الثالث** ان تفسير ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه يبطل هذا التاويل الذي ذكروه **وعاشرها** روى علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاثة لا تؤخرها الصلاة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا **الحادي عشر** عن ابن مسعود انه سال الرسول صلى الله عليه وسلم اي الاعمال افضل قال الصلاة لميقاتها الاول **الثاني عشر** روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليصلي الصلاة وقد فاته من اول الوقت ما هو خير له من اهله وماله **الثالث عشر** قال صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة فمن كان اسبق في الطاعة كان هو الذي عمل الطاعة في ذلك الوقت فوجب ان يكون ثوابه اكثر من ثواب المتاخر **الرابع عشر** انا توافقنا على ان احد اسباب الفضيلة فيما بين الصحابة المسابقة الى الاسلام حتى وقع الخلاف الشديد بين اهل السنة وغيرهم ان ابا بكر اسبق اسلاما ام عليا وما ذاك الا لاتفاقهم على ان المسابقة في الطاعة توجب مزيد الفضيلة وذلك يدل على قولنا **الخامس عشر** قوله صلى الله عليه وسلم في خطبة له وبادروا بالاعمال الصالحة قبل ان تشتغلوا ولا شك ان الصلاة من الاعمال الصالحة **السادس عشر** ان تعجيل حقوق الادميين افضل من تاخيرها فوجب ان يكون الحال في اداء حقوق الله تعالى كذلك والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم **السابع عشر** ان المبادرة والمسارعة الى الطاعة ادل على الحرص على الطاعة والولوع بها والرغبة فيها وفي التاخير كسل عنها فيكون الاول اولى **الثامن عشر** ان يكون الاحتياط في تعجيل الصلاة لانه اذا اداها في اول الوقت تفرغت ذمته واذا اخرها فربما عرض له شغل فمنعه عن ادائها فيبقى الواجب في ذمته والوجه الذي يحصل فيه الاحتياط لا شك انه اولى **التاسع عشر** اجمعنا في صوم رمضان ان تعجيله افضل من تاخيره وذلك لان المريض يجوز له ان يفطر ويوخر الصوم ويجوز له ان يعجل ويصوم في الحال ثم اجمعنا على ان التعجيل في الصلاة اولى **فان قيل** يعض هذه الدلايل القياسية بالطهر في شدة الحر وبما اذا حصل له رجا ادراك الجماعة ووجود الما **قلنا** التاخير ثبت في هذه المواضع لامور عارضة وكلامنا في مقتضى الاصل **العشرون** المسارعة الى الامتثال احسن في العرف من ترك المسارعة فوجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن **الحادي والعشرون** صلاة كملت شرايطها فوجب اداوها اول الوقت كالمغرب وفيه احتراز عن الظهر في شدة الحر لانه انما يستحب التاخير اذا اراد ان يصليها في المسجد لاجل ان المشي الى المسجد في شدة الحر كالمانع اما اذا صلاها في داره فالتعجيل افضل وفيه احتراز عن مدافع الاخبثين او حضور الطعام وبرجوع لهذا المعنى وكذا المتيمم اذا كان نعه من وجود الما وكذا اذا توقع حضور الجماعة فان الكمال لم يحصل في هذه الصور فهذه الادلة الدالة على ان المسارعة افضل ولنذكر كل واحد من الصلوات اما صلاة الفجر فقال محمد المستحب ان يدخل فيها بالتغليس وقال الشافعي التغليس افضل وهو مذهب ابي بكر وعمر وقول مالك واحمد واحتج الشافعي رضي الله تعالى عنه بعد الدلايل السابقة بوجوه **احدها** ما اخرج في الصحيحين برواية عائشة رضي الله تعالى عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الصبح فتنصرف النسا متلفعات بمروطهن لا يعرفن من الغلس قال محيي السنة في كتاب شرح السنة متلفعات بمروطهن اي متجللات باكسيتهن والتلفع اخر الليل **فان قيل** هذا كان في ابتدا الاسلام حين كان النسا يحضرن الجماعات فكان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بالغلس كيلا يعرفن وهكذا كان عمر يصلي بالغلس ثم لما نهين عن الحضور في الجماعات ترك ذلك **قلنا** الاصل الرجوع اليه في اثبات جميع الاحكام عند عدم النسخ ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال بشي من الدلايل الشرعية **وثانيها** ما اخرج في الصحيحين عن قتادة عن انس عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلاة قال قلت كم كان قدر ذلك قال قدر خمسين اية وهذا ايضا يدل على التغليس **وثالثها** ما روى عن ابي مسعود الانصاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم غلس بالصبح ثم اسفر مرة ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله **ورابعها** انه تعالى مدح المستغفرين بالاسحار ومدح التاركين للنوم فقال تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا واذا ثبت هذا وجب ان يكون ترك النوم باداء الفرض افضل لقوله صلى الله عليه وسلم لن يتقرب المتقربون الى بمثل ما افترضت عليهم واذا كان كذلك وجب ان يكون التغليس افضل من ادا ما افترضت عليهم **وخامسها** ان النوم في ذلك الوقت اطيب فيكون تركه اشق فوجب ان يكون ثوابه اكثر لقوله صلى الله عليه وسلم

افضل العبادات احمزها اي اشقها واحتج ابو حنيفة رحمه الله تعالى بوجوه **احدها** قوله صلى الله عليه وسلم اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر **وثانيها** روى عبد الله بن مسعود انه صلى الفجر بالمزدلفة فغلس ثم قال ابن مسعود ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة لميقاتها الا صلاة الفجر **وثالثها** عن ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه صلى الفجر فقرأ آل عمران فقالوا كادت الشمس تطلع فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وعن عمر انه قرأ البقرة فاستشرفوا الشمس فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين **ورابعها** ان تأخير الصلاة يشتمل على فضيلة الانتظار وقال صلى الله عليه وسلم المنتظر للصلاة كمن هو في الصلاة فمن اخر الصلاة عن اول وقتها فقد انتظر الصلاة اولا ثم اتى بها ثانيا ومن صلاها في اول الوقت فقد فاته فضل الانتظار **وخامسها** ان التنوير يفضي الى كثرة الجماعة فوجب ان يكون اولى تحصيلا لفضل الجماعة **وسادسها** ان النعاس يغلب على الناس لانه اذا كانت الصلاة في وقت التغليس احتاج الانسان الى ان يتوضأ بالليل حتى يتفرغ للصلاة بعد طلوع الفجر فاذا صلى وقت الاسفار فانه يسلم وقت الكراهية والجواب عن الاول ان الفجر اسم للنور الذي ينفجر به ظلام المشرق فالفجر انما يكون فجرا لو كانت الظلمة باقية في الهوا فاما اذا زالت الظلمة بالكلية واستنار الهوا لم يكن ذلك فجرا واما الاسفار فهو عبارة عن الظهور يقال اسفرت المرأة وجهها اذا ابانت هذا فنقول ظهور الفجر انما يكون عند بقاء الظلام في الهوا فان الظلام كلما كان اشد كان النور الذي يظهر فيه فيما بين ذلك الظلام اشد فقوله اسفروا بالفجر يجب ان يكون محمولا على التغليس اي كلما وقعت صلاتكم حين كان الفجر اظهر وابهر كان اكثر ثوابا وقد بينا ان ذلك لا يكون الا في اول الفجر وهذا معنى قول الشافعي رضي الله تعالى عنه ان الاسفار المذكور في الحديث محمول على تيقن طلوع الفجر وزوال الشك عنه الذي يدل عليه ما قلناه ان اداء الصلوة في ذلك الوقت اشق فوجب ان يكون اكثر ثوابا واما تأخير الصلوة الى وقت التنوير فهو عادة اهل الكسل فكيف يمكن ان يكون الشارع جعل الكسل افضل من الجد في الطاعة والجواب عن الثاني وهو قول ابن مسعود انه قال حافظوا على التنوير بالفجر فجوابه هذا الذي قررناه لان التنوير بالفجر انما يحصل في اول الوقت فاما عند امتلاء العالم بالنور فلا يسمى ذلك فجرا واما سائر الوجوه فهي معارضة ببعض ما قدمناه اما قوله اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا فهو وعد لاهل الطاعة ووعيد لاهل المعصية كانه تعالى قال استبقوا ايها المحقون العارفون بالنبوة والشريعة بالخيرات وتحملوا فيها المشاق ولتصلوا الى ما لكم عند الله تعالى من انواع الكرامة والزلفى ثم انه سبحانه حقق ذلك بقوله ان الله على كل شيء قدير وذلك ان الاعادة في نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات فوجب ان يكون قادرا على الاعادة واما المسائل المستنبطة من هذه الاية فقد ذكرناها في قوله ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم ان الله على كل شيء قدير

قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني ولاتم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون

اعلم ان اول ما في هذه السورة من البحث ان الله تعالى قال مثل هذه الايات قد نرى تقلب وجهك في السما فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وذكرها هنا ثانيا قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ثم ذكرها ثالثا قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة فهل لهذا التكرار فايدة ام لا والعلما فيه اقوال **احدها** الاحوال ثلاثة **اولها** ان يكون الانسان في المسجد الحرام **وثانيها** ان يخرج عن المسجد الحرام ويكون في البلد **وثالثها** ان يخرج عن البلد الى اقطار الارض فالاية الاولى محمولة على الحالة الاولى والثانية على الثانية والثالثة على الثالثة لانه قد كان يتوهم ان للقرب حرمة لا تثبت فيها للبعد فلاجل ازالة هذا الوهم كرر الله تعالى هذه الايات **والجواب الثاني** انه سبحانه انما اعاد ذلك ثلاث مرات لانه علق بها كل مرة فائدة **اما في المرة الاولى** فبين ان اهل الكتاب يعلمون ان امر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وامر هذه القبلة حق لانهم شاهدوا ذلك في التوراة والانجيل **واما في المرة الثانية** انه تعالى يشهد وشهادة الله تعالى بكونه حقا مغايرة لعلم اهل الكتاب بكونه حقا فلما اختلفت هذه الفوايد حسنت اعادتها لاجل ان

يترتب في كل واحدة من المرات واحدة من هذه الفوايد ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون **واما في المرة الثالثة** انه تعالى قال في الاية فلنولينك قبلة ترضاها فازال الله تعالى هذا الوهم الفاسد بقوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك اي ما حولناك الى هذه القبلة بمجرد رضاك بل لاجل ان هذا التحويل هو الحق الذي لا محيد عنه فاستقبالها ليس لاجل الهوى والميل لقبلة اليهود المنسوخة التي انما يقيمون عليها بمجرد الهوى والميل ثم انه تعالى قال ثالثا ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره والمراد دوموا على هذه القبلة في جميع الازمنة والاوقات ولا تتولوا عنها فيصير ذلك التولي سببا للطعن في دينكم والحاصل ان الاية الاولى امر بالدوام في جميع الامكنة والثانية امر بالدوام في جميع الازمنة واشعار بان هذه لا تصير منسوخة البتة والجواب الرابع ان الامر الاول مقرون باكرامه اياهم بالقبلة التي كانوا يحبونها وهي قبلة ابيهم ابراهيم عليه السلام والثاني مقرون بقوله ولكل وجهة هو موليها اي لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه اليها فتوجهوا انتم الى اشرف الجهات التي يعلم الله تعالى انها حق وذلك هو قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك والثالث مقرون بقطع حجة من خاصم من اليهود في امر القبلة فكانت هذه عللا ثلاثا قرن بكل واحدة منها الامر بالزام القبلة نظيره ان يقال الزم هذه القبلة التي كنت تهواها ثم يقال الزم هذه القبلة فانها قبلة الحق لا قبلة الهوى وهو قوله وانه للحق من ربك ثم يقال الزم هذه القبلة فان في لزومك اياها انقطاع حجج اليهود عنك وهذا التكرار في هذا الموضع كالتكرار في قوله فباي الاء ربكما تكذبان وكذلك ما كرر في قوله ان في ذلك لاية وما كان اكثرهم مؤمنين الجواب الخامس ان هذه الواقعة اول الوقائع التي ظهر النسخ فيها في شرعنا فدعت الحاجة الى التكرار لاجل التأكيد والتقرير وازالة الشبهة وايضاح البيان اما قوله وما الله بغافل عما تعملون يعني هؤلاء المعاندين الذين يكتمون الحق وهم يعرفونه ويدخلون الشبهة على العامة بقولهم ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها وبانه قد اشتاق الى دينه ودين ابائه بان الله عالم بهذا وقد انزل ما اطلعه وكشف ترويجه وصنيعه اما قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ففيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان هذا الكلام يوهم حجاجا وكلاما تقدم من قبل في باب القبلة بين القوم فاراد الله تعالى ان يزول تلك الحجة الان باستقبال الكعبة وفي كيفية تلك الحجة روايات **احدها** ان اليهود قالوا يخالفنا في ديننا ويتبع قبلتنا **والثاني** قالوا ما درى محمد اين يتوجه في صلاته حتى هديناه **والثالث** ان العرب قالوا انه كان يقول انا على دين ابراهيم والان ترك التوجه الى الكعبة فقد ترك دين ابراهيم عليه السلام فصارت هذه الوجوه وسائل لهم الى الطعن في شريعته صلى الله عليه وسلم الا انه تعالى لما علم ان الصلاح في ذلك واوجب عليهم التوجه الى بيت المقدس لما فيه من المصلحة في الدين لان قوما لا يؤثرون مصالح وقد بينا من قبل تلك المصلحة وهو تمييز من اتبعه بمكة ممن اقام على تكذيبه وان ذلك امتيازا ما كان يظهر الا بهذا الجنس ولما انتقل النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة تغيرت المصلحة واقتضت الحكمة تحويل القبلة الى الكعبة فلهذا قال تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة تعني تلك الشبهة التي ذكروها تزول بسبب هذا التحويل ولما كان فيهم من المعلوم من حاله انه يتعلق عند هذا التحويل بشبهة اخرى وهي قول بعض العرب ان محمدا صلى الله عليه وسلم عاد الى ديننا في الكعبة وسيعود الى ديننا بالكلية فكان التمسك بهذه الشبهة والاستمرار عليها سببا للبقاء على الجهل والكفر وذلك ظلم على النفس على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم لا جرم قال تعالى الا الذين ظلموا منهم **المسألة الثانية** قرأ نافع ليلا بترك الهمزة وكل همزة مفتوحة ما قبلها كسرة فانه يقلبها ياء والباقون بالهمزة وهي الاصل **المسألة الثالثة** ليلا موضعه نصب والعامل فيه ولوا اي ولوا وقال الزجاج عرفكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة **المسألة الرابعة** الناس هم اهل الكتاب عن قتادة والربيع وقيل هو على العموم **المسألة الخامسة** ها هنا سؤال وهو ان شبهة هؤلاء الذين ظلموا [illegible] ليست بحجة فكيف يجوز استثناؤها على الحجة وقد اختلف الناس فيه على اقوال **الاول** انه استثناء متصل اما على هذا القول يمكن دفع السؤال من وجوه **الاول** ان الحجة كما انها تكون صحيحة فقد تكون ايضا باطلة قال تعالى حجتهم داحضة عند ربهم وقال تعالى فان حاجوك من بعد ما جاءك من العلم والمحاجة هو ان يورد كل واحد

منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضي ان يكون الذي يورده المبطل يسمى الحجة لان الحجة اشتقاقها من حجه اذا غلبه فكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة وقال بعضهم انها ماخوذة من محجة الطريق فكل كلام يتخذه الانسان مسلكا في اثبات او ابطال فهو حجة واذا ثبت ان الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء متصلا **الوجه الثاني** في تقدير انه استثناء متصل ان المراد بالناس اهل الكتاب فانهم وجدوه في كتابهم انه صلى الله عليه وسلم يحول القبلة فلما حولت بطلت حجتهم الا الذين ظلموا بسبب انهم كتموا ما عرفوا **الوجه الثالث** انهم لما اوردوا تلك الشبهة على اعتقاد انها حجة سماها الله تعالى حجة بناء على معتقدهم او لعله تعالى سماها حجة تهكما بهم **الوجه الرابع** اراد بالحجة المحاجة والمجادلة فقال لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فانهم يحاجونكم بالباطل **القول الثاني** انه استثناء منقطع وهو كقوله تعالى وما لهم به من علم الا اتباع الظن معناه لكن اتباع **وقال النابغة**

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم ... بهن فلول من قراع الكتائب

وليس بعيب ونيل ما له على حق الا التعدي لكنه يتعدى ويظلم ونظيره ايضا قوله تعالى اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم وقال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وهذا النوع من الكلام مشهور للعرب **القول الثالث** زعم ابو عبيدة ان الا بمعنى الواو وكانه تعالى قال لئلا يكون عليكم حجة والذين ظلموا **وقال**

وكل اخ مفارقه اخوه ... لعمر ابيك الا الفرقدان

يعني والفرقدان **القول الرابع** قال قطرب موضع الذين خفض لانه بدل من الكاف والميم في عليكم كانه قيل لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم وهم الكفار قال علي بن عيسى هذان الوجهان بعيدان اما قوله تعالى فلا تخشوهم واخشوني والمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره ممن يتعنت ويجادل ويحاج ولا تخافوا مطاعنهم في قبلتكم فانهم لا يضرونكم واخشوني يعني احذروا عقابي ان انتم عدلتم عما الزمتكم وفرضت عليكم وهذه الاية تدل على ان الواجب على المرء في كل افعاله ان ينصب بين عينيه خشية عقاب الله تعالى وان يعلم انه ليس في يد الخلق شيء البتة وان لا يكون مشغول القلب بهم ولا ملتفت الخاطر اليهم اما قوله تعالى ولاتم نعمتي عليكم فقد اختلفوا في متعلق اللام على وجوه **احدها** انه راجع الى قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ولاتم نعمتي عليكم فبين تعالى انه حولهم الى هذه الكعبة لهاتين الحكمتين احدهما لانقطاع حجتهم عنه والثاني تمام النعمة وقد بين ابو مسلم بن بحر الاصفهاني ما في ذلك من النعمة وهو ان القوم كانوا يفتخرون باتباع ابرهيم في جميع ما كانوا يفعلون فلما حول عليه السلام الى بيت المقدس لحقهم ضعف القلب ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يحب التحول الى الكعبة لما فيها من شرف البقعة فهذا موضع النعمة **وثانيها** ان متعلق اللام محذوف معناه ولاتمامي النعمة عليكم وارادتي اهتداءكم امرتكم والقول الاول اقرب الى الصواب **فان قيل** انه تعالى انزل عند قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي وبين ان تمام النعمة انما حصلت ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك بسنين كثيرة في هذه الاية ولاتم نعمتي عليكم **قلنا** تمام النعمة اللائقة في كل وقت هو الذي خصه به وفي الحديث تمام النعمة دخول الجنة وعن علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه تمام النعمة الموت على الاسلام واعلم ان الذي حكيناه عن ابي مسلم رحمه الله تعالى في التشكك في صلاة الرسول صلى الله عليه وسلم وصلاة امته الى بيت المقدس فان كان مراده ان الفاظ القران لا تدل على ذلك فقد اصاب لان شيئا من الفاظ القران لا دلالة فيه على ما ابتغاه وان اراد به انكاره اصلا فبعيد لان الاخبار في ذلك قريبة من المتواترة ولابي مسلم رحمه الله تعالى ان يمنع التواتر وعند ذلك القول لا يصح التعويل في القطع بوقوع النسخ في شرعنا على خبر الواحد والله تعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم اياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون اعلم انا قد بينا ان الله تعالى لما استدل على صحة دين محمد صلى الله عليه وسلم بوجوه **بعضها الزامية** وهو ان هذا الدين دين ابرهيم فوجب قبوله وهو المراد بقوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه **وبعضها برهانية** وهو قوله امنا بالله وما انزل علينا وما انزل على ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط ثم انه تعالى عقب هذا الاستدلال بحكاية شبهتين لهم الاول قوله تعالى قالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا والثانية استدلالهم بانكار

النسخ على قدح في هذه الشريعة وهو قوله سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها واطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وبالحق فعل ذلك لان اعظم شبهة اليهود في انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم انكار النسخ فلا جرم اطنب الله تعالى في الجواب عن الشبهة ثم نبههم على عظم نعم الله تعالى عليهم وذلك اشد استمالة للقلوب فانه من حيث انه يخلص عن الباطل ويهدي الى الحق مرغوب فيه ومن حيث انه سبب حصول العز والشرف في الدنيا والتخلص عن الذل والمهانة فيكون مرغوبا فيه وعند اجتماع الامرين فقد بلغ النهاية في هذا الباب اما قوله كما ارسلنا ففيه مسائل **المسألة الاولى** هذا الكاف اما ان يتعلق بما قبلها او بما بعدها فان قلنا انه متعلق بما قبلها ففيه وجوه **الاول** انه راجع الى قوله ولاتم نعمتي عليكم في الدنيا بحصول الشرف وفي الاخرة بالفوز بالثواب كما اتممتها عليكم في الدنيا بارسال الرسول **الثاني** ان ابرهيم قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم اياتك ويزكيهم وقال ايضا ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا مناسكنا فكانه قال ولاتم نعمتي عليكم ببيان الشرائع واهديكم الى الدين اجابة لدعوة ابرهيم كما ارسلنا فيكم رسولا منكم اجابة لدعوة ابرهيم **الثالث** قول ابي مسلم الاصفهاني وهو ان التقدير وكذلك جعلناكم امة وسطا كما ارسلنا فيكم رسولا اي كما ارسلنا فيكم رسولا من شانه وصفته كذا وكذا فكذلك جعلناكم امة وسطا واما ان قلنا انه متعلق بما بعده كان التقدير كما ارسلنا فيكم رسولا يعلمكم الدين والشرائع فاذكروني اذكركم وهو اختيار الاصم وتقريره كنتم على صورة لا تتلون كتابا ولا تعلمون رسولا ومحمد صلى الله عليه وسلم رجل منكم ليس بصاحب كتاب ثم اتاكم بعجائب الايات عليكم بلسانكم وفيه ما في كتب الانبياء وفيه الخبر عن احوالهم وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الاخلاق الشريفة والنهي عن اخلاق السفه وفي ذلك اعظم البرهان على صدقه فقال كما اوليتكم هذه النعمة وجعلتها لكم دليلا فاذكروني بالشكر عليها اذكركم برحمتي وثوابي والذي يؤكد قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم اياته فلما ذكرهم هذه النعمة والمنة امرهم في مقابلتها بالذكر والشكر **فان قيل** كما هل يجوز ان يكون جوابا **قلنا** جوزه الفراء وجعل لاذكروني جوابين احدهما كما والثاني اذكركم ووجه ذلك انه اوجب عليهم الذكر ليذكرهم الله تعالى برحمته ولما سلف من نعمته قال القاضي والوجه الاول اولى لانه قبل الكلام اذا وجد ما يتم به الكلام من غير فصل فتعلقه به اولى والله تعالى اعلم **المسألة الثانية** في وجه التشبيه قولان ان قلنا الكاف متعلق بقوله ولاتم نعمتي عليكم كان المعنى ان النعمة في امر القبلة كالنعمة بالرسالة لانه تعالى يفعل الاصلح وان قلنا انه متعلق بقوله اذكروني دل ذلك على ان النعمة بالذكر جارية مجرى النعمة بالرسالة **المسألة الثالثة** في قوله كما ارسلنا مصدرية كانه قيل كارسالنا فيكم ويحتمل ان يكون كافة اما قوله تعالى فيكم فالمراد به العرب وكذلك قوله منكم وفي ارساله فيكم ومنكم نعمة عظيمة عليهم لما لهم فيه من الشرف ولان المشهور من حال العرب الانفة الشديدة من الانقياد للغير فبعثه الله تعالى من واسطتهم ليكونوا الى القبول اقرب اما قوله تعالى يتلو عليكم اياتنا فاعلم انه من اعظم النعم لانه معجزة باقية ولانه يتلى فيتأدى به العبادات ولانه يتلى فيستفاد منه جميع العلوم ولانه يتلى فيستفاد منه مجامع الاخلاق الحميدة فكانه يحصل من تلاوته كل خيرات الدنيا والاخرة اما قوله ويزكيكم ففيه اقوال **اولها** انه صلى الله عليه وسلم يعلمهم ما اذا تمسكوا به صاروا ازكياء عن الحسن **وثانيها** يزكيكم بالثناء والمدح اي يعلم ما انتم عليه من محاسن الاخلاق فيصفكم به كما يقال ان المزكي زكى الشاهد اي وصفه بالزكاء **وثالثها** ان التزكية عبارة عن التنمية كانه قال يكثركم كما قال اذ كنتم قليلا فكثركم وذلك بان يجمعهم على الحق فيتواصلوا ويكثروا وهو عن ابي مسلم قال القاضي وهذه الوجوه غير متنافية فلعله تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك اما قوله تعالى ويعلمكم الكتاب فليس بتكرار لان تلاوة القران عليهم غير تعليمه اياهم واما الحكمة فهي العلم بسائر الشرائع التي لم يشتمل القران على تفصيلها ولذلك قال الشافعي رضي الله تعالى عنه الحكمة هي سنة الرسول صلى الله عليه وسلم واما قوله ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فهذا تنبيه على انه ارسله على حين فترة من الرسل وجهالة من الامم فالخلق كانوا متحيرين ضالين في امور اديانهم فبعث الله تعالى محمدا بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه وذلك من اعظم انواع النعم

قوله تعالى فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون اعلم ان الله تعالى كلفنا في هذه الاية بامرين الذكر والشكر اما الذكر فقد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح فذكرهم اياه باللسان ان يحمدوه ويسبحوه ويمجدوه ويقرؤا كتابه وذكرهم بقلوبهم على ثلاثة انواع **احدها** ان يتفكروا في الدلائل الدالة على ذاته وصفاته ويتفكروا في الجواب عن الشبهة العارضة في تلك الدلائل **وثانيها** ان يتفكروا في الدلائل الدالة على كيفية تكاليفه واحكامه

واوامره ونواهيه ووعده ووعيده فاذا عرفوا كيفية التكليف عرفوا ما في الفعل من الوعد وفي الترك من الوعيد سهل عليهم فعله **وثالثها** ان يتفكروا في اسرار مخلوقات الله تعالى حتى يصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمرآة المجلوة المحاذية لعالم القدس فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها الى عالم الجلال وهذا المقام مقام لا نهاية له واما ذكرهم اياه تعالى بجوارحهم فهي ان تكون جوارحهم مستغرقة في الاعمال التي امروا بها وخالية عن الاعمال التي نهوا عنها وعلى هذا الوجه سمى الله تعالى الصلاة ذكرا بقوله فاسعوا الى ذكر الله فصار الامر بقوله اذكروني متضمنا جميع الطاعات ولهذا روي عن سعيد بن جبير انه قال اذكروني بطاعتي فاجمله حتى يدخل الكل فيه اما قوله اذكركم فلا بد من حمله على ما يليق بالموضع والذي له تعلق بالثواب والمدح واظهار الرضا والاكرام وايجاب المنزلة وكل ذلك داخل تحت قوله اذكركم ثم للناس في هذه الاية عبارات
الاولى اذكروني بطاعتي اذكركم برحمتي **الثانية** اذكروني بالدعا اذكركم بالاجابة والاحسان وهو بمنزلة قوله ادعوني استجب لكم وهو قول ابي مسلم قال امر الخلق بان يذكروه راغبين وراهبين وراجين خائفين ويخلصوا الذكر له عن الشركا فاذا هم ذكروه بالاخلاص في عبادته وربوبيته ذكرهم بالاحسان والرحمة والنعمة في العاجلة والاجلة **الثالثة** اذكروني بالثنا بالطاعة **الرابعة** اذكروني في الدنيا اذكركم في الاخرة **الخامسة** اذكروني في الخلوات اذكركم في الفلوات **السادسة** اذكروني في الرخا اذكركم في البلا **السابعة** اذكروني بطاعتي اذكركم بمعونتي **الثامنة** اذكروني بالمجاهدة اذكركم بالهداية **التاسعة** اذكروني بالصدق والاخلاص اذكركم بالخلاص ومزيد الاختصاص **العاشرة** اذكروني بالربوبية في الفاتحة اذكركم بالرحمة والعبودية في الخاتمة

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استعينوا بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين اعلم انه تعالى لما اوجب بقوله اذكروني جميع العبادات وبقوله واشكروا لي ما يتصل بالشكر اردفه ببيان ما يعين عليهما فقال واستعينوا بالصبر والصلاة وانما خصهما بذلك لما فيهما من المعونة على عبادات اما الصبر فهو قصر النفس على احتمال المكاره في ايات الله تعالى وتوطينها على تحمل المشاق وتجنب الجزع ومن ذلك نفسه وقلبه هذا الذل سهل عليه فعل الطاعات وتحمل المشاق العبادات وتجنب المحظورات ومن الناس من حمل الصبر على الصوم ومنهم من حمله على الجهاد لانه تعالى ذكر بعده ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات وايضا فلانه تعالى امر بالتثبت في الجهاد فقال اذا لقيتم فئة فاثبتوا وبالتثبت في الصلاة في الدعا فقال وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين الا ان القول الذي اخترناه اولى لعموم اللفظ وعدم تقييد الاستعانة بالصلاة ولانها يجب ان تفعل على طريق الخضوع والتذلل للمعبود والاخلاص له ان يوطن نفسه وقلبه عليها وعلى ما ياتي فيها من قراءة تسوي الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ومن سلك هذه الطريقة في الصلاة فقد ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها من العبادات ولذلك قال ان الصلاة تنهى عن الفحشا والمنكر ولذلك نرى اهل الخير عند النوايب متفقين على الفزع الى الصلاة وروي انه صلى الله عليه وسلم كان اذا احزنه امر فزع الى الصلوة ثم قال ان الله مع الصابرين يعني في النصر لهم كما قال تعالى فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم فكانه تعالى ضمن لهم اذا استعانوا على طاعتهم بالصبر والصلاة ان يزيدهم توفيقا وتسديدا والطافا كما قال تعالى ويزيد الله الذين اهتدوا هدى

قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احيا ولكن لا تشعرون اعلم ان هذه الاية نظيرة لقوله تعالى في ال عمران بل احيا عند ربهم ووجه تعلق هذه الاية بما قبلها كانه قال استعينوا بالصبر والصلوة في اقامة ديني فان احتجتم في تلك الاقامة الى مجاهدة عدوي باموالكم وابدانكم ففعلتم ذلك فتلفت نفوسكم فلا تحسبوا انكم ضيعتم انفسكم بل اعلموا ان قتلاكم احياء عندي وههنا مسايل **المسالة الاولى** قال ابن عباس نزلت الاية في قتلى بدر وقتل من المسلمين يومئذ اربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين وثمانية من الانصار **فمن المهاجرين** عبيدة بن الحرث ابن عبد المطلب وعمرو بن ابي وقاص وذو الشمالين بن عمرو بن نضلة وعامر بن بكر ومهجع بن عبد الله **ومن الانصار** سعد بن خيثمة وقيس بن عبد المنذر وزيد بن الحارث وتميم بن الهمام ورافع بن المعلى وحارثة بن سراقة ومعوذ بن عفرا وعوف بن عفرا فكانوا يقولون مات فلان وفلان فنهى الله تعالى عن القول بانهم ماتوا وعن الاخرى

ان الكافرين

ان الكافرين والمنافقين قالوا ان الناس يقتلون انفسهم طلبا لمرضاة محمد من غير فايدة فنزلت هذه الاية **المسالة الثانية** اموات رفع لانه خبر مبتدا محذوف تقديره لا تقولوا هم اموات **المسالة الثالثة** في الاية اقوال **الاول** انهم في الوقت احيا كان الله تعالى احياهم لايصال الثواب اليهم وهذا قول اكثر المفسرين وهذا دليل على ان المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهم في القبور فان قيل نحن نشاهد اجسادهم ميتة في القبور فكيف يصح ما ذهبتم اليه قلنا اما عندنا فالبنية ليست شرطا في الحياة ولا امتناع ان الله تعالى يعيد الحياة الى كل واحد من تلك الذرات والاجزا الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتاليف واما عند المعتزلة فلا يبعد ان الله تعالى يعيد الحياة الى الاجزا التي لا بد منها في ماهية الحي ولا يعتبر بالاطراف ويحتمل ايضا ان الله تعالى يحييهم اذا لم يشاهد **القول الثاني** قال الاصم لا تسموهم بالموتى وقولوا لهم الشهدا الاحيا ويحتمل ان المشركين قالوا انهم اموات في الدين كما قال تعالى او من كان ميتا فاحييناه فقال ولا تقولوا للشهدا ما قاله المشركون ولكن قولوا انهم احيا في الدين ولكن لا يشعرون يعني المشركين لا يعلمون ان من قتل على دين محمد حي في الدين وعلى هدى من ربهم ونور كما روي من بعض الحكايات ان رجلا قال لرجل ما مات رجل خلف مثلك وحكي عن بقراط انه كان يقول لتلامذته موتوا بالارادة واحيوا بالطبيعة اي بالروح **القول الثالث** ان المشركين كانوا يقولون ان اصحاب محمد يقتلون انفسهم ويتلفون حياتهم فيخرجون من الدنيا بلا فايدة ويضيعون اعمارهم الى غير شي وهؤلا الذين قالوا ذلك يحتمل انهم كانوا دهرية ينكرون المعاد ويحتمل انهم كانوا مومنين بالمعاد الا انهم كانوا منكرين نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلذلك قالوا هذا الكلام فقال الله تعالى ولا تقولوا كما يقول المشركون انهم اموات لا يحشرون ولا ينتفعون بما عملوا من الشدايد في الدنيا ولكن اعلموا انهم احيا اي سيحيون ويثابون وينعمون في الجنة وتفسير قوله احيا بانهم سيحيون غير بعيد قال الله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وقال تعالى احاط بهم سرادقها وقال ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وقال ان الذين امنوا وعملوا الصالحات في جنات النعيم على معنى انهم سيصيرون كذلك وهذا القول اختيار الكعبي وابي مسلم الاصفهاني واعلم ان اكثر العلما على ترجيح القول الاول والذي يدل عليه وجوه **احدها** ان الايات الدالة على عذاب القبر كقوله تعالى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والموتتان لا تحصل الا عند الحياة في القبر وقال تعالى اغرقوا فادخلوا نارا والفا للتعقيب وقال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب واذا ثبت عذاب القبر وجب القول بثواب القبر ايضا لان العذاب حق الله تعالى على العبد والثواب حق العبد على الله تعالى فاسقاط العقاب احسن من اسقاط الثواب فحيث ما اسقط العقاب الى القيامة بل حققه بالقبر كان ذلك بالثواب اولى **وثانيها** ان المعنى لو كان على ما قيل في القول الثاني والثالث لم يكن لقوله ولكن لا تشعرون معنى لان الخطاب للمومنين وقد كانوا لا يعلمون انهم سيحيون يوم القيامة وانهم ماتوا على هدى ونور فعلم ان الامر على ما قلنا من الله تعالى في احياهم في قبورهم **وثالثها** ان قوله تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم دليل على حصول الحياة في البرزخ قبل المبعث **ورابعها** قوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران والاخبار في ثواب القبر وعذابه كالمتواترة وكان صلى الله عليه وسلم يقول في اخر صلاته واعوذ بك ربي من عذاب القبر **وخامسها** انه لو كان المراد من قوله انهم احيا انهم سيحيون فحينئذ لا يبقى لتخصيصهم بهذا فايدة اجاب عنه ابو مسلم بانه تعالى انما خصهم بالذكر لان درجتهم في الجنة ارفع ومنزلتهم اعلى واشرف لقوله تعالى ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهدا والصالحين وحسن اولئك رفيقا فاراد هم بالذكر تعظيما واعلم ان هذا الجواب ضعيف وذلك لان منزلة النبيين والصديقين اعظم مع ان الله تعالى ما خصهم بالذكر **وسادسها** ان الناس يزورون قبور الشهدا ويعظمونها وذلك يدل من بعض الوجوه على ما ذكرناه واحتج ابو مسلم على ترجيح قوله تعالى فانه تعالى ذكر هذه الاية في ال عمران فقال بل احيا عند ربهم وهذه عندية ليس بالمكان بل بالكون في الجنة ومعلوم ان اهل الثواب لا يدخلون الجنة الا يوم القيامة والجواب لا نسلم ان هذه العندية ليست الا بالكون في اهل الجنة بل باعلا الدرجات وايصال البشارات اليه وهو في القبر او في موضع اخر واعلم ان في الاية قولا اخر وهو ان ثواب القبر وعقابه للروح لا للقالب وهذا القول بنا على معرفة الروح ولنشير الى حاصل قول هولا فنقول انهم قالوا

لا يجوز ان يكون الانسان عبارة عن هذا الهيكل المحسوس اما انه لا يجوز ان يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس فلوجهين الاول ان اجزاء هذا الهيكل المحسوس ابدا في النمو والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك ان الانسان من حيث هو هو امر باق من اول عمره الى اخره والباقي غير ما هو غير باق فالمشار اليه عند كل احد بقوله انا وجب ان يكون مغايرا لهذا الهيكل الثاني اني اكون عالما باني انا حال ما اكون غافلا عن هذه الاعضاء والابعاض واما ان الانسان غير محسوس فلان المحسوس انما هو السطح واللون ولا شك ان الانسان ليس هو مجرد اللون والسطح ثم اختلفوا بعد ذلك في ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا اي شيء والاقوال فيه كثيرة الا ان اشدها تلخيصا وتحصيلا وجهان احدهما انها اجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد والقائلون بهذا القول فريقان احدهما الذين اعتقدوا تماثل الاجسام فقالوا ان تلك الاجسام مماثلة لسائر الاجزاء التي منها يتألف هذا الهيكل الا ان القادر المختار سبحانه يبقي بعض الاجزاء من اول العمر الى اخره فتلك الاجزاء هي التي يشير اليها كل احد بقوله انا ثم ان تلك الاجزاء حية بحياة يخلقها الله تعالى فيها فاذا ازال الحياة عنها ماتت وهذا قول اكثر المتكلمين وثانيهما ان الذين اعتقدوا اختلاف الاجسام التي منها يتألف هذا الهيكل وتلك الاجسام زعموا ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى اخره اجسام مخالفة بالماهية للاجسام التي منها يتألف هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا بتحريكه ثم ان هذا الهيكل ابدا في الذوبان والتحليل والتبدل الا ان تلك الاجزاء باقية بحالها وانما لا يعرض لها التحليل لانها مخالفة بالماهية لهذه الاجسام القابلة فاذا فسد هذا القلب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم السموات والقدس والطهارة ان كانت من جملة السعداء والى الجحيم وعالم الآفات ان كانت من جملة الاشقياء القول الثاني ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا موجود ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز فانه ليس داخل العالم ولا خارجا عنه ولا يلزم من كونه كذلك ان يكون مثلا لله تعالى لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية واحتجوا على ذلك بان في المعلومات ما هو فرد فوجب ان يكون الموصوف بذلك العلم فردا وكل جسم وكل حال في الجسم فليس بفرد فذلك الذي يصدق عليه منا انه يعلم هذه المفردات وجب ان لا يكون جسما لان في المعلومات ما هو فرد فلانه لا شك في وجود شيء فهذا الموجود ان كان فردا فهو المطلوب وان كان مركبا فالمركب مركب عن الفرد فلا بد من الفرد على كل الاحوال واما انه اذا كان في معلومات ما هو فرد فلان العلم المتعلق بذلك الفرد ان كان منقسما فكل واحد من اجزائه او بعض اجزائه اما ان يكون علما بذلك المعلوم وهو محال واما ان لا يكون شيء من اجزائه علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث زائد هو العلم بذلك المعلوم الفرد فحينئذ يكون العلم بذلك المعلوم الفرد هو هذه الكيفية الحادثة لا تلك الاشياء التي فرضناها قبل ذلك ثم ان هذه الكيفية ان كانت منقسمة عاد الحديث فيه وان لم تكن منقسمة فهو المطلوب واما انه اذا كان في المعلوم علما لا يقبل القسمة كان الموصوف به ايضا كذلك فلان الموصوف به لو قبل القسمة لكان كل واحد من تلك الاجزاء او شيء منها ان كان موصوفا به بتمامه فحينئذ يكون العرض الواحد حالا في اشياء كثيرة وهو محال او بتوزع اجزاء الحال على اجزاء المحل وقد فرضنا انه غير منقسم او لا يتصف بشيء من اجزاء المحل الا بتمام الحال وقد فرضناه موصوفا به هذا خلف واما ان كل متحيز منقسم فبالدلائل المذكورة في الجوهر الفرد قالوا فثبت ان الذي يشير اليه كل واحد بقوله انا موجود وليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ثم نقول هذا الموجود لا بد وان يكون مدركا للجزئيات لانه يمكنني ان احكم على هذا الشخص المشار اليه بانه انسان وليس بفرس والحاكم بشيء على شيء لا بد وان يحضره المقضي عليهما فهذا الشيء مدرك لهذا الجزئي والانسان الكلي حتى يمكنه ان يحكم بهذا الكلي على هذا الجزئي والمدرك للكليات هو النفس والمدرك للجزئيات ايضا هو النفس وكل من كان مدركا للجزئيات فانه لا يمتنع ان يلتذ ويتألم قالوا واذا ثبت هذا فنقول ـــ هذه الارواح بعد المفارقة تتألم وتلتذ الى ان يردها الله تعالى الى الابدان يوم القيامة فهناك يحصل الالتذاذ والتألم للابدان فهذا قول قال به عالم من الناس والذي لم يقم عليه برهان قاهر على القول ولكن لم يقم دليل على فساده فانه مما ينصره ظاهر القرآن ويزيل الشكوك والشبهات عما ورد في كتاب الله تعالى من ثواب القبر وعقابه

وجب المصير اليه فهذا هو الاشارة المختصرة في توجيه هذا القول والله تعالى هو العالم بحقائق هذه الامور قالوا ومما يؤكد هذا القول وهو ان ثواب القبر وعذابه اما ان يصل الى هذه البنية او الى جزء من اجزائها والاول مكابرة لانا نجد البنية متفرقة متمزقة وكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب اليها فلم يبق الا ان يقال ان الله تعالى يحيي بعض الاجزاء الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب اليها واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال الانسان هو الروح وانه لا يعرض له التفرق والتمزق فلا جرم يصل اليه الالم واللذة ثم انه سبحانه وتعالى يرد الروح الى البدن يوم القيامة الصغرى حتى ينضم الاحوال الجسمانية الى الاحوال الروحانية والله تعالى اعلم

قوله تعالى ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين اعلم ان القفال رضي الله تعالى عنه قال هذا متعلق بقوله واستعينوا بالصبر والصلاة فانا نبلوكم بالخوف وبكذا وفيه مسائل **المسألة الاولى** فان قيل انه تعالى قال فاذكروني اذكركم واشكروا لي ولا تكفرون والشكر يوجب المزيد على ما قال ولئن شكرتم لازيدنكم فكيف اردفه بقوله ولنبلونكم بشيء من الخوف والجواب من وجهين الاول ـــ انه تعالى اخبر ان اكمال الشرائع اتمام النعمة وكان ذلك موجبا للشكر ثم اخبر ان القيام بتلك الشرائع لا يمكن الا بتحمل المحن فلا جرم امر فيها بالصبر الثاني انه تعالى انعم اولا فامر بالشكر ثم ابتلى وامر بالصبر لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين فيكمل ايمانه على ما قال عليه الصلاة والسلام الايمان نصفان نصف شكر ونصف صبر **المسألة الثانية** روي عن عطاء والربيع وابن انس ان المراد بهذه الآية المخاطبة لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة **المسألة الثالثة** اما ان الابتلاء كيف يصح على الله تعالى فقد تقدم في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات واما الحكمة في تقديم تعريف هذا الابتلاء ففيها وجوه **احدها** ليوطنوا انفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك ابعد لهم من الجزع واسهل عليهم بعد الورود **وثانيها** انهم اذا علموا انه سيصل اليهم تلك المحن اشتد خوفهم فيصير ذلك الخوف تعجيلا للابتلاء فيستحقون به مزيد الثواب **وثالثها** ان الكفار اذا شاهدوا محمدا واصحابه مقيمين على دينهم مستقرين على ما كانوا عليه من نهاية الضر والمحنة والجوع يعلمون ان القوم انما اختاروا الدين لقطعهم بصحته فيدعوهم ذلك الى مزيد التأمل في دلائله ومن المعلوم الظاهر ان التبع اذا عرفوا ان المتبوع في عظيم المحن بسبب المذهب الذي ينصره ثم رأوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب كان ذلك ادعى لهم الى اتباعه مما اذا رأوه مرفه الحال لا كلفة عليه في ذلك المذهب **ورابعها** انه تعالى اخبر بوقوع ذلك الابتلاء قبل وقوعه فوجد مخبر ذلك الخبر على ما اخبر عنه فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا **وخامسها** ان المنافقين اظهروا متابعة الرسول طمعا منهم في المال وسعة الرزق فاذا اختبره الله تعالى بنزول هذه المحن فعند ذلك يتميز المنافق عن الموافق اذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه فكان في هذا الاختبار هذه الفائدة **وسادسها** ان اخلاص الانسان حال البلاء ورجوعه الى باب الله تعالى اكثر من اخلاصه حال اقبال الدنيا عليه فكانت الحكمة في هذا الابتلاء ذلك والله تعالى اعلم **المسألة الرابعة** انما قال بشيء على الوحدان ولم يقل باشياء على الجمع لوجهين الاول ـــ لئلا يوهم باشياء من كل واحد فيدل على ضروب الخوف والتقدير بشيء من كذا وشيء من كذا الثاني معناه بشيء قليل من هذه الاشياء **المسألة الخامسة** اعلم ان كل ما يلاقيك من مكروه ومحبوب فينقسم الى موجود في الحال والى ما كان موجودا في الماضي والى ما سيوجد في المستقبل فاذا خطر ببالك وجود شيء فيما مضى سمي ذكرا او تذكرا وان كان موجودا في الحال سمي ذوقا ووجدا وانما سمي وجدا لانها حالة تجدها من نفسك وان كان قد خطر ببالك وجود شيء في الاستقبال وغلب ذلك على قلبك سمي انتظارا وتوقعا فان كان المنتظر مكروها حصل منه الم في القلب يسمى خوفا واشفاقا وان كان محبوبا سمي ذلك الارتياح رجاء فالخوف هو تألم القلب لانتظار ما هو مكروه عنده والرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده واما الجوع فالمراد منه القحط وتعذر تحصيل القوت قال القفال رحمه الله تعالى اما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب الدين فكانوا لا يأمنون قصدهم اياهم واجتماعهم عليهم وقد كانوا من الخوف في وقعة الاحزاب ما كان قال تعالى هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا واما الجوع فقد اصابهم في اول مهاجرة النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة لقلة اموالهم حتى انه عليه الصلاة والسلام كان يشد الحجر على بطنه وروى ابو الهيثم ابن التيهان انه عليه الصلاة والسلام لما خرج التقى مع ابي بكر قال ما اخرجك قال الجوع قال اخرجني ما اخرجك واما النقص من الاموال والانفس والثمرات

فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو وبان ينفق الانسان ماله في الاستعداد للجهاد وقد يقتل هناك فيحصل النقص
في المال والنفس قال الله تعالى وجاهدوا باموالكم وقد يحصل الجوع في سفر الجهاد عند فناء الزاد قال الله تعالى ذلك
بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله وقد يكون النقص في النفس بموت بعض الاخوان والاقارب
على ما عليه التاويل في قوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم واما نقص الثمرات فقد يكون بالجدوب وقد يكون بترك عمارة
الضياع للاشتغال بجهاد الاعداء وقد يكون ذلك بالانفاق على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوفود
هذا اخر كلام القفال رحمه الله تعالى قال الشافعي رضي الله تعالى عنه الخوف خوف الله تعالى والجوع صيام شهر رمضان
والنقص من الاموال الزكوة والصدقات ومن الانفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد ثم انه تعالى لما ذكر هذه
الاشياء بين جملة ما للصابرين على هذه الامور بقوله وبشر الصابرين وفيه مسائل **المسألة الاولى**
اعلم ان الصبر واجب على هذه الامور اذا كان من قبله تعالى لانه يعلم ان كل ذلك عدل وحكمة فاما من لم يكن محققا في
الايمان كان كمن قال ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه
خسر الدنيا والاخرة فاما ما يكون من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه مثاله ان المراهق يلزمه ان يصبر على ما
يفعله به ابوه من التاديب ولو فعله غيره لكان له ان يمانع بل يحارب وكذا في العبد مع مولاه فالله تعالى عباده عليه
ليس الا الحكمة وصوابا بخلاف ما يفعله العباد من الظلم **المسألة الثانية** الخطاب في وبشر الصابرين
للنبي صلى الله عليه وسلم ولكل من يأتي منه البشارة **المسألة الثالثة** قال الشيخ الغزالي
رحمه الله تعالى اعلم ان الصبر من خواص الانسان ولا يتصور ذلك في البهائم والملائكة اما في البهائم فلنقصانها واما
في الملائكة فلكمالها **بيانه** ان البهائم سلطت عليها الشهوات وليس لشهواتها عقل يعارضها حتى يسمى ثبات
تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبرا واما الملائكة فانهم جردوا للشوق الى حضرة الربوبية والابتهاج
بدرجة القرب منها ولم تسلط شهوة صارفة عنها حتى يحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجند اخر واما
الانسان فانه خلق في ابتداء الصبا ناقصا مثل البهيمة ولم يخلق فيه الا شهوة الغذاء الذي هو محتاج اليه ثم يظهر
فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح وليس له قوة الصبر عبارة عن ثبات جند في مقابلة جند اخر قام القتال بينهما
ليصادم طالبها البالغ فان فيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة والاعراض عن الدار الاخرة وعقلا يدعوه
الى الاعراض عنها وطلب اللذات الروحانية الممتنعة عن الوصول الى تلك اللذات الباقية صارت داعية العقل
صادة ومانعة لداعية الشهوة من العمل فسمي ذلك الصد والمنع صبرا وهو اما بالفعل كتعاطي الاعمال الشاقة
او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والالم العظيم والثاني هو الصبر النفساني وهو منع النفس عن مقتضيات
الشهوة ومشتهيات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن والفرج سمي عفة وان كان على احتمال مكروه
اختلفت اساميه عند الناس باختلاف المكروه الذي عليه الصبر فان كان في مصيبة اقتصر عليه اسم الصبر ويضاده
حالة تسمى الجزع والهلع وهو اطلاق داعي الهوى في رفع الصوت وضرب الخد وشق الجيوب وغيرها وان كان في
حال الغنى سمي ضبط النفس ويضاده حالة تسمى البطر وان كان في حرب ومقاتلة سمي شجاعة ويضاده الجبن وان كان في
كظم الغيظ والغضب يسمى حلما ويضاده الندم وان كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة سمي سعة الصدر ويضاده
الضجر والندم وضيق الصدر وان كان في اخفاء كلام سمي كتمان النفس وسمي صاحبه كتوما وان كان في فضول العيش
سمي زهدا ويضاده الحرص وان كان على قدر يسير من المال سمي بالقناعة ويضاده الشره وقد جمع الله تعالى اقسام
ذلك وسمى الكل صبرا فقال والصابرين في البأساء اي المصيبة والضراء اي الفقر وحين البأس اي المحاربة اولئك الذين
صدقوا واولئك هم المتقون قال القفال رحمه الله تعالى ليس الصبر ان لا يجد الانسان الم المكروه ولا ان لا يكره ذلك
لان ذلك غير ممكن انما الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن وكف النفس عن ابراز اثاره كان صاحبه
صابرا وان ظهر دمع عين او تغير لون وقال عليه الصلاة والسلام الصبر عند الصدمة الاولى وهو كذلك لان من
ظهر منه في الابتداء ما لا يعد من الصابرين ثم صبر فذلك يسمى سلوا وذلك مما لا بد منه قال الحسن لو كلف الناس ادامة
الجزع لم يقدروا عليه والله تعالى اعلم **المسألة الرابعة** في فضيلة الصبر وقد وصف الله تعالى
الصابرين باوصاف وذكر الصبر في القرآن في نيف وسبعين موضعا واضاف اكثر الخيرات اليه فقال وجعلنا منهم
ائمة يهدون بامرنا لما صبروا وقال وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل بما صبروا وقال ولنجزين الذين صبروا اجرهم

باحسن ما كانوا يعملون

باحسن ما كانوا يعملون وقال اولئك يؤتون اجرهم مرتين بما صبروا وقال انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب فما من طاعة
الا واجرها بقدر الا الصبر ولاجل كون الصوم من الصبر قال الله تعالى الصوم لي فاضافه الى نفسه ووعد الصابرين بانه معهم
فقال واصبروا ان الله مع الصابرين وعلق النصر على الصبر فقال بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا
يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة وجمع للصابرين امورا لم يجمعها لغيرهم فقال اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة
واولئك هم المهتدون واما الاخبار فقال عليه الصلاة والسلام الصبر نصف الايمان وتقريره ان الايمان لا يتم
الا بعد ترك ما لا ينبغي من الاقوال والاعمال والعقائد وحصول ما ينبغي فالاستمرار على ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو
النصف والاستمرار على ما ينبغي هو الصبر وهو النصف الاخر فعلى مقتضى هذا الكلام يجب ان يكون الايمان كله صبرا الا
ان ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مطابقا للشهوة فلا يحتاج فيه الى الصبر وقد يكون مخالفا للشهوة فيحتاج فيه
الى الصبر فلا جرم جعل الصبر نصف الايمان وقال عليه الصلاة والسلام من افضل ما اوتيتم اليقين وعزيمة الصبر
وما اعطي حظه منهما لم يبال ما فاته من قيام الليل وصيام النهار وقال عليه الصلاة والسلام الايمان هو الصبر
وهذا يشبه قوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة **المسألة الخامسة** في بيان ان الصبر افضل ام
الشكر قال الشيخ الغزالي رحمه الله تعالى دلالة الاخبار على فضيلة الصبر اشد قال عليه الصلاة والسلام من افضل
ما اوتيتم اليقين وعزيمة الصبر وقال يؤتى باشكر اهل الارض فيجزيه الله جزاء الشاكرين ويؤتى باصبر اهل الارض فيقال
له اما ترضى ان نجزيك كما جزينا هذا الشاكر فيقول نعم يا رب فيقول تعالى كلا انعمت عليه فشكر وابتليتك فصبرت
لاضعفن لك الاجر فيعطى اضعاف جزاء الشاكرين واما قوله عليه الصلاة والسلام الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر
فهو دليل على فضل الصبر لان هذا انما يذكر في معرض موضع المبالغة وهي لا تحصل الا اذا كان المشبه به اعظم درجة
من المشبه كقوله عليه الصلاة والسلام شارب الخمر كعابد الوثن وايضا روي ان سليمان عليه السلام يدخل الجنة بعد
الانبياء باربعين خريفا لمكان ملكه واخر اصحابي دخولا الجنة عبد الرحمن بن عوف لمكان غناه وفي الخبر ابواب الجنة كلها
مصراعان الا باب الصبر فانه مصراع واحد واول من يدخله اهل البلاء امامهم ايوب عليه السلام **المسألة
السادسة** دلت هذه الامور على امور **احدها** ان هذه المحن لا يجب ان تكون عقوبات لانه تعالى
وعدها المؤمنين من الرسول واصحابه **وثانيها** ان هذه المحن اذا قارنها الصبر افادت درجة عالية في
الدين **وثالثها** ان كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الامراض وغيرها الى شيء اخر
وخلاف قول المنجمين الذين ينسبونها الى سعادة الكواكب ونحوسها **ورابعها** انها تدل على ان الغذاء لا يفيد
الشبع وشرب الماء لا يفيد الري بل كل ذلك يحصل بمجرى العادة الجارية عند هذه الاسباب لان قوله ولنبلونكم
صريح في اضافة هذه الامور الى الله تعالى وقول من قال انه تعالى لما خلق اسبابها صح منه هذا القول ضعيف لانه
مجاز والعدول الى المجاز لا يمكن الا بعد تعذر الحقيقة والله تعالى اعلم بالصواب **قوله تعالى**
الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم
المهتدون **اعلم انه تعالى** لما قال وبشر الصابرين بين في هذه الاية ان الانسان كيف يكون صابرا وان
تلك البشارة كيف هي وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان هذه المصائب قد تكون من فعل الله تعالى
وقد تكون من فعل العبد اما الخوف الذي يكون من الله تعالى فمثل الخوف من الغرق والحرق والصاعقة وغيرها والذي
من العبد فهو ان العرب كانوا مجتمعين على عداوة النبي صلى الله عليه وسلم واما الجوع فلاجل الفقر وقد يكون الفقر من الله
تعالى بان يتلف اموالهم وقد يكون من العبد بان يغلبوا عليهم فيتلفوا ونقص الاموال من الله تعالى انما يكون بالجوائح
التي تصيب الاموال والثمرات ومن العبد انما يكون لان القوم لاشتغالهم بالجهاد لا يتفرغون لعمارة الاراضي ونقص
الانفس من الله تعالى بالاماتة ومن العباد بالقتل **المسألة الثانية** قال القاضي انه تعالى لم يصف
هذه المصيبة في نفسه بل عممه فقال الذين اذا اصابتهم مصيبة فالظاهر انه يدخل تحتها كل مضرة ينالها من قبل الله
تعالى وينالها من قبل العباد لان في الوجهين جميعا عليه تكليف اذا عدل عنه الى خلافه كان تاركا للتمسك باذنه تعالى
فالذي يناله من قبله تعالى يجب ان يعتقد فيه انه حكمة وصواب وعدل وحسن وصلاح وان الواجب عليه الرضا به وترك
الجزع وكل ذلك داخل تحت قوله انا لله لان في اقرارهم بالعبودية تفويضا للامور اليه ورضا بقضائه فيما يبتليهم
لانه لا يقضي الا بالحق كما قال تعالى والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء اما اذا نزلت به المصيبة من غير

فكليفه ان يرجع الى الله تعالى في الانتصاف منه وان يكظم عنه غيظه فلا يتعدى الى ما لا يحل له في شفاء غيظه
ويدخل ايضا تحت قوله انا لله لان الذي الزمه سلوك هذه الطريقة كانه يقول في الاول انا لله يدبر فينا كيف شا
وفي الثاني يقول انا اليه ينتصف لنا كيف شاء **المسالة الثالثة** امال الكسائي في
بعض الروايات النون في انا ولام لله والباقون بالتفخيم وانما جازت الامالة في هذه الالف للكسرة مع كثرة
الاستعمال حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة قال الفرا الكسائي لا يجوز امالة انا مع غير اسم الله تعالى وانما
وجب ذلك لان الاصل في الحروف وما جرى مجراها امتناع الامالة ولذلك لا يجوز امالة حتى ولكن اما قوله
وانا اليه راجعون ففيه مسايل **المسالة الاولى** قال ابو بكر الوراق انا لله اقرار منا له
بالملك وانا اليه راجعون اقرار على انفسنا بالهلاك واعلم ان الرجوع اليه ليس عبارة عن الانتقال
الى مكان وجهة فان ذلك على الله تعالى محال بل المراد منه انه يصير الى حيث لا يملك الحكم فيه سواه وذلك هو الدار
لان عند ذلك لا يملك احدهم نفعا ولا ضرا وما داموا في الدنيا قد يملك غير الله تعالى نفعهم وضرهم بحسب الظاهر
فجعل هذا رجوعا الى الله تعالى كما يقال ان الملك والدولة يرجع اليه لا بمعنى الانتقال بل بمعنى القدرة وترك
المنازعة **المسالة الثانية** هذا يدل على ان الاقرار بالبعث والنشور واعتراف بانه سبحانه
سيجازي الصابرين على قدر استحقاقهم ولا يضيع عنده اجر المحسنين **المسالة الثالثة**
قوله انا لله يدل على كونه راضيا بكل ما نزل به في الحال من انواع البلاء وقوله وانا اليه راجعون يدل على كونه
راضيا بكل ما سينزل به بعد ذلك من اثابته على ما نزل به ومن تعويض على ما كان فيه ومن انتصاف ممن ظلمه
فيكون هذا لا لنفسه راضيا بما وعد الله تعالى به من الاجر في الاخرة **المسالة الرابعة** الاخبار
كثيرة في هذا الباب **احدها** عن النبي صلى الله عليه وسلم من استرجع عند المصيبة جبر الله مصابه واحسن عقباه
وجعل له خلفا صالحا يرضاه **وثانيها** روي انه طفي سراج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا لله
وانا اليه راجعون فقيل امصيبة هي قال نعم كل شي يوذي المومن فهو مصيبة **وثالثها** قالت ام سلمة
حدثني ابو سلمة انه عليه الصلاة والسلام قال ما من مسلم يصاب بمصيبة فيفزع الى ما امره الله تعالى به
من قوله انا لله وانا اليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبتي فاجرني وعوضني خيرا منها الا اجره الله عليها
وعوضه خيرا منها فلما توفي ابو سلمة ذكرت هذا الحديث وقلت هذا القول فعاضني الله محمدا عليه الصلاة والسلام
ورابعها قال ابن عباس اخبر الله تعالى ان المومن اذا سلم لامر الله تعالى واسترجع عند مصيبته كتب
الله تعالى له ثلث خصال الصلاة من الله والرحمة وتحقيق سبل الهدى **وخامسها** عن عمر رضي الله
تعالى عنه انه قال نعم العدلان وهو انا لله وانا اليه راجعون ونعم العلاوة وهو قوله واوليك هم المهتدون
وقال ابن مسعود لان اخر من السما احب الي من ان اقول لشي قضاه الله ليته لم يكن اما قوله اوليك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة فاعلم ان الصلاة من الله تعالى هي الثنا والمدح والتعظيم واما رحمته فهي النعم
التي ينزلها الله تعالى به عاجلا ثم اجلا واما قوله واوليك هم المهتدون ففيه وجوه **احدها**
انهم المهتدون لهذه الطريقة الموصلة لصاحبها الى كل خير **وثانيها** المهتدون الى الجنة الفايزون بالثواب
وثالثها المهتدون لساير ما لزمهم ولا قرب فيه ان مضمنا ما يصير داخلا في الوعد حتى يكون عطفه
على ما ذكر في الصلاة والرحمة صحيحا ولا يكون كذلك الا والمراد به انهم الفايزون بالجنة والثواب والطريق
اليها لان ذلك داخل في الاهتدا وان كان لا يمتنع ان يراد بذلك انهم المتادبون باداب المتمسكون بها
قال ابو بكر الرازي اشتملت الاية على حكمين فرض ونفل اما الفرض فهو التسليم لامر الله تعالى والرضا بقضايه
والصبر على ادا فرايضه لا يصرفه عنها مصايب الدنيا واما النفل فاظهار القول بانا لله وانا اليه راجعون في
اظهاره فوايد جزيلة منها ان غيره يقتدي به اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم بجده واجتهاده في دين الله تعالى
والثبات على طاعته وحكي عن داود الطاي قال الزهد في الدنيا ان لا يحب البقا فيها وافضل الاعمال الرضا عن الله
عز وجل ولا ينبغي للمسلم ان يحزن لانه يعلم ان لكل مصيبة ثوابا **ولنختم تفسير هذه الاية**
ببيان الرضا بالقضا فنقول انما يصير راضيا بقضا الله تعالى بطريقين اما بطريق الصرف او بطريق الجذب
اما بطريق الصرف فمن وجوه **احدها** انه متى مال قلبه الى شي والتفت خاطره الى شي جعل ذلك الشي محنا

للآفات فحينيذ ينصرف وجه القلب عن عالم الحدوث الى جناب القدس فان ادم لما تعلق قلبه بالجنة جعلها محنة
عليه حتى زال الجنة فبقي ادم مع ذكر الله تعالى ولما استانس يعقوب بيوسف عليه السلام اوقع الفراق بينهما حتى
بقي يعقوب مع ذكر الحق ولما طمع محمد من اهل مكة بالنصرة والاعانة صاروا من اشد الناس عليه حتى قال ما اوذي نبي
ما اوذيت **وثانيها** ان لا يجعل ذلك الشي بلاء ولكن رفعه من البين حتى لا يبقى لا البلاء ولا الرحمة فحينيذ يرجع
العبد الى الله تعالى **وثالثها** ان العبد متى توقع من جانب شي ما اعطاه الله تعالى بلا واسطة خيرا من متوقعه
فيستحي العبد فيرجع الى باب الرحمة واما طريق الجذب فهو كما قال عليه الصلاة والسلام جذبة من جذبات الحق توازي
عمل الثقلين ومن جذبه الحق الى نفسه صار مغلوبا لان الحق غالب لا مغلوب وصفة الرب الربوبية وصفة العبد
العبودية والربوبية غالبة على العبودية لا بالضد وصفة الحق حقيقة وصفة العبد مجاز والحقيقة غالبة
على المجاز لا بالضد والغالب يقلب المغلوب عن صفته الى صفة تليق به والعبد اذا دخل على السلطان المهيب
نسي نفسه وصار فكره وحسه مقبلا عليه ومشتغلا به وغافلا عن غيره فكيف بمن لحظه حضرة السلطان الذي كل
ما عداه حقير بالنسبة اليه فيصير العبد هنالك كالغائب عن نفسه وعن حظوظها فيصير راضيا باقضية الحق سبحانه
واحكامه من غير ان يبقى في طباعه شبهة المنازعة **قوله تعالى** ان الصفا والمروة من شعاير الله
فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومن تطوع خيرا فان الله شاكر عليم وفي هذه الاية مسايل **المسالة**
الاولى ان تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه **احدها** انه سبحانه من صفته تحويل القبلة الى الكعبة ليتم انعامه على
محمد صلى الله عليه وسلم وامته باحيا شرايع ابرهيم ودينه على ما قال ولاتم نعمتي عليكم وكان السعي بين الصفا والمروة
من شرايع ابرهيم عليه السلام على ما ذكروه في قصة بنا الكعبة وسعي هاجر بين الجبلين فلما كان الامر كذلك ذكر الله
تعالى هذا الحكم عقيب تلك الاية **وثانيها** انه تعالى لما قال ولنبلونكم بشي من الخوف والجوع الى قوله وبشر
الصابرين ثم قال ان الصفا والمروة من شعاير الله وانما جعلهما كذلك لانهما من اثار هاجر واسمعيل فيما جرى
عليهما من البلوى استدلوا بذلك على ان من صبر على البلوى لا بد وان يصل الى اعظم الدرجات واعلا المقامات
وثالثها ان اقسام تكليف الله تعالى ثلاثة **احدها** ما يحكم العاقل بحسنه اولا ليعلم ان ذكر المنعم بالمدح والثنا
والمواظبة على شكره امر مستحسن في العقول **وثانيها** ما يحكم العاقل بقبحه في اول الامر الا انه بسبب
ورود الشرع به يسلم حسنه وذلك مثل نزول الالام والمحن فان ذلك كالمستقبح في العقول لان الله تعالى
لا ينتفع به ويتالم العبد منه فكان ذلك كالمستقبح الا ان الشرع لما ورد به وبين الحكمة فيه وهي الابتلا والامتحان
على ما قال ولنبلونكم بشي من الخوف والجوع فحينيذ يعتقد المسلم حسنه وكونه حكمة وصوابا **وثالثها**
الامر الذي لا يهتدي لا الى حسنه ولا الى قبحه بل يراه كالعبث الخالي عن المنفعة والمضرة وهو مثل افعال الحج من
السعي بين الصفا والمروة فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الاولين ليكون قد نبه على جميع اقسام التكاليف
وذاكرا لكلها على سبيل الاستيفا والاستقصا وفيه مسايل **المسالة الاولى** اعلم ان الصفا والمروة
علمان للجبلين المخصوصين الا ان الناس تكلموا في اصل اشتقاقهما قال القفال رحمه الله تعالى قيل ان واحد وجمع صفي واصفا
كما يقال عصي وعصى ورحي وارحا **قال الراجز**

كان متنيه من النفي ... مواقع الطير من الصفا

وقد يكون بمعنى جمع واحدته صفاة **قال جرير**

انا اذا قرع العدو صفاتنا ... لاقوا لنا حجرا اصم صلودا

وفي كتاب الخليل الصفا الحجر الضخم الصلب الاملس **قال المبرد**

اذ ابعثوا الصخرة قالوا صفاة ... صفوا واذا ذكروا الواصفا صفوان

فجعل الصفا والصفاة كانهما في معنى واحد وقال المبرد الصفا كل حجر لا يخلطه غيره يتصل به من طين او تراب يلتصق به ○
واشتقاقه من صفا يصفو اذا خلص واما المروة فقال الخليل المروة من الحجارة ما كان ابيض صلبا شديد الصلابة وقال
غيره هو الحجارة الصغيرة في القليل مروات وفي الكثير مرو **قال ابو ذويب**

حتى كاني للحوادث مروة ... بصفا المشرق كل يوم تقرع

اما شعاير الله تعالى فهي اعلام طاعته وكل شي جعل علما من اعلام طاعة الله تعالى فهو من شعاير الله قال الله تعالى والبدن

جعلناها لكم من شعائر الله اي علامة للقربة وقال ذلك ومن يعظم شعائر الله وشعائر الحج معالم نسكه ومنه المشعر الحرام ومنه اشعار السنام وهو ان يعلم بالمدية فيكون ذلك علما على احرام صاحبها وعلى انه قد جعله هديا لبيت الله تعالى ومنه الشعار في الحرب وهو العلامة التي يتبين بها احدى الفئتين من الاخرى والشعائر جمع شعيرة وهو ماخوذ من الاشعار الذي هو الاعلام ومنه قولك شعرت بكذا اي علمت

المسألة الثانية الشعائر اما ان نحملها على العبادات او النسك او نحملها على مواضع العبادات والنسك فان قلنا بالاول حصل في الكلام حذف لان نفس الجبلين لا يصح وصفهما بانهما دين ونسك فالمراد به ان الطواف بينهما او السعي من دين الله وان قلنا بالثاني استقام ظاهر الكلام لان هذين الجبلين يمكن ان يكونا موضعين للعبادة والنسك وكيف كان فالسعي بين هذين الجبلين من شعائر الله ومن اعلام دينه وقد شرعه الله تعالى لامة محمد ولابرهيم عليهما الصلاة والسلام قبل ذلك وهو في المناسك التي حكى الله تعالى لابرهيم عليه السلام قال وارنا مناسكنا واعلم ان السعي ليس عبادة تامة في نفسه بل انما يصير عبادة اذا صار بعضا من افعال الحج فلهذا السر بين الله تعالى الموضع الذي يصير السعي عبادة فقال فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما

المسألة الثالثة الحكمة في شرع هذا السعي الحكاية المشهورة ان هاجر ام اسمعيل لما ضاق بها الامر في عطشها وعطش ابنها اغاثهما الله تعالى بالماء الذي انبعه لها ولابنها من زمزم حتى يعلم الخلق انه سبحانه وان كان لا يخلي اولياءه في دار الدنيا من انواع المحن الا ان الله تعالى قريب ممن دعاه فانه غياث المستغيثين فانظر الى حال هاجر واسمعيل كيف اغاثهما واجاب دعاءهما ثم جعل افعالها طاعة لجميع المكلفين الى يوم القيامة واثارهما قدوة للخلائق اجمعين ليعلم ان الله لا يضيع اجر المحسنين وكل ذلك تحقيق وعد قبل ذلك من انه يبتلي عباده بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات الا ان من صبر على ذلك نال السعادة في الدارين وفاز بالمقصد الاقصى في المنزلين

المسألة الرابعة ذكر القفال رحمه الله تعالى في لفظ الحج اقوالا **احدها** الحج في اللغة كثرة الاختلاف الى الشيء والتردد اليه فمن زار البيت للحج فانه ياتيه اولا ليعرفه ثم يعود اليه للطواف ثم ينصرف الى منى ثم يعود اليه لطواف الزيارة ثم يعود اليه لطواف الصدر **وثانيها** قال قطرب الحج الحلق يقال احجج شجتك وذلك ان يقطع الشعر من نواحي الشجة ليدخل المقدح في الشجة فيكون المعنى الحج فلان اي حلق قال القفال وهذا محتمل لقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم ومقصرين اي حجاجا وعمارا فعبر عن ذلك بالحلق فلا يبعد ان يكون الحج سمي بهذا الاسم لمعنى الحلق **وثالثها** قال قوم الحج القصد يقال رجل محجوج ومكان محجوج اذا كان مقصودا ومن ذلك محجة الطريق فكان البيت لما كان مقصودا بهذا النوع من العبادة سمي ذلك الفعل حجا قال القفال والقول الاول اشبه بالصواب لان قولهم رجل محجوج انما هو في من يختلف اليه مرة بعد اخرى وكذلك محجة الطريق هي التي كثر فيها اما العمرة فقال اهل اللغة الاعتمار هو القصد والزيارة

قال الاعشى

وجاشت النفس لما جاء جمعهم ۞ وراكب جاء من تثليث معتمر ۞

وقال قطرب العمرة في كلام عبد القيس المسجد والبيعة والكنيسة قال القفال والاشبه بالعمرة اذا اضيفت الى البيت ان تكون بمعنى الزيارة لان المعتمر يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ثم ينصرف كالزائر المودع فينصرف واما الجناح فهو من قولهم جنح الى كذا اي مال اليه قال تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها وجنحت السفينة اذا لزمت بالماء فلم تمض وجنح الرجل في الشيء يعمله بيده اذا امال اليه صدره وقيل للاضلاع جوانح لاعوجاجها وجناح الطائر من هذا لانه يميل في احد شقيه ولا يطير على مستوى خلقته فثبت ان اصله من الميل ثم من الناس من قال انه بقي في عرف القران كذلك ايضا فمعنى لا جناح عليكم اينما ذكر في القران لا ميل لاحد عليه بمطالبة شيء من الاشياء ومنهم من قال بل خص بالميل الى الباطل والى ما يؤثم به وقوله ان يطوف بهما اي يتطوف فادغمت التاء في الطاء كما قال يا ايها المزمل يا ايها المدثر والمتزمل بمعنى واحد

المسألة الخامسة ظاهر قوله تعالى لا جناح عليكم انه لا اثم عليه والذي يصدق عليه انه لا اثم في فعله يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح ثم يمتاز كل واحد من هذه الثلاثة عن الاخرى بقيد زائد فاذا ظاهر هذه الاية لا يدل على ان السعي بين الصفا والمروة واجب او ليس بواجب لان اللفظ الدال على القدر المشترك بين الاقسام

لا دلالة فيه البتة على خصوصية كل واحد من تلك الاقسام فاذا لا بد من معرفة ان هذا السعي واجب او غير واجب ومن الرجوع الى دليل اخر اذا عرفت هذا فنقول مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه ان هذا السعي ركن ولا يقوم الدم مقامه وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى ليس بركن ويقوم الدم مقامه وروي عن ابن الزبير ومجاهد وعطاء ان من تركه فلا شيء عليه **حجة الشافعي** رضي الله تعالى عنه من وجوه **احدها** ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا **فان قيل** هذا الحديث متروك الظاهر لانه يقتضي وجوب السعي وهو العدو وذلك غير واجب **قلنا** لا نسلم ان السعي عبارة عن العدو والدليل قوله فاسعوا الى ذكر الله والعدو فيه غير واجب وقال تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وليس المراد منه العدو بل الجد والاجتهاد في القصد والنية سلمنا انه يدل على العدو لكن العدو مشي مع صفة ترك العمل به في تلك الصفة فيبقى اصل المشي **وثانيها** ما ثبت انه عليه الصلاة والسلام لما دنى من الصفا في حجته قال ان الصفا والمروة من شعائر الله ابدؤا بما بدأ الله به فبدأ بالصفا فرقى عليه حتى راى البيت واذا ثبت انه عليه الصلاة والسلام سعى وجب ان يجب علينا السعي للقران والخبر اما القران فقوله تعالى فاتبعوه وقوله ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة واما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام خذوا عني مناسككم والامر للوجوب **وثالثها** انه اشواط شرعت في بقعة من بقاع الحرم او يؤتى به في احرام كامل فكان جنسها ركنا كطواف الزيارة ولا يلزم طواف الصدر لان الكلام للجنس لوجوبه مرة واحتج ابو حنيفة رحمه الله تعالى بوجوه احدها هذه الاية وهو قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما وهذا لا يقال في الواجبات ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله ومن تطوع خيرا فبين انه تطوع وليس بواجب وثانيها قوله الحج عرفة ومن ادرك عرفة فقد تم حجه وهذا يقتضي التمام من جميع الوجوه ترك العمل به في بعض الاشياء فيبقى معمولا به في السعي والجواب عن الاول من وجوه **الاول** ما بينا ان قوله لا جناح عليه ليس فيه الا انه لا اثم على فاعله وهذا القدر مشترك بين الواجب وغيره فلا يكون فيه دلالة على نفي الوجوب والذي يحقق ذلك قوله تعالى لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة ان خفتم والقصر عند ابي حنيفة واجب مع انه قال فيه لا جناح عليكم فكذا ههنا **الثاني** انه رفع الجناح عن الطواف بهما لا عن الطواف بينهما وعندنا الاول غير واجب وانما الثاني هو الواجب **الثالث** قال ابن عباس كان على الصفا صنم وعلى المروة صنم وكان اهل الجاهلية يطوفون بهما ويمسحونهما فلما جاء الاسلام كره المسلمون الطواف بينهما لاجل الصنمين فانزل الله تعالى هذه الاية اذا عرفت هذا فنقول انصرفت الاباحة الى وجود الصنمين حال الطواف لا الى نفس الطواف كما لو كان في الثوب نجاسة يسيرة عندكم او دم البراغيث عندنا فقيل لا جناح عليكم ان تصلوا فيه فان رفع الجناح ينصرف الى مكان النجاسة لا الى نفس الصلاة **الرابع** روي عن عروة انه قال لعائشة اني ارى ان لا حرج علي في ان لا اطوف بهما فقالت بئس ما قلت لو كان ذلك كذلك لقال ان لا يطوف بهما ثم حكى ما تقدم من الصنمين وتفسير عائشة رضي الله تعالى عنها راجح على تفسير التابعين فان قالوا قرا ابن عباس فلا جناح عليه ان لا يطوف بهما واللفظ ايضا محتمل له كقوله يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا وكقوله ان تقولوا يوم القيامة ومعناه ان لا تقولوا قلنا القراءة الشاذة لا يمكن اعتبارها في القران لان تصحيحها يقدح في كون القران متواترا **الخامس** ان قوله لا جناح عليكم لا يطلق على الواجب فكذلك لا يطلق على المندوب ولا شك في ان السعي مندوب فقد صارت الاية متروكة العمل بظاهرها واما التمسك بقوله فمن تطوع خيرا فضعيف لان هذا لا يقتضي ان يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف المذكور اولا بل يجوز ان يكون المقصود منه شيئا اخر وقال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ثم قال فمن تطوع خيرا فهو خير له فاوجب عليهم الطعام ثم ندبهم الى شيء اخر وهو من وجهين احدهما التطوع بالحج وكان المعنى فمن تطوع فزاد على طعام مسكين كان خيرا فكذا ههنا يحتمل ان يكون هذا التطوع مصروفا الى شيء اخر وهو من وجهين احدهما انه يزيد في الطواف اكثر من الطواف الواجب مثل ان يطوف ثمانية او اكثر والثاني ان يتطوع بعد حج الفرض وعمرته بالحج والعمرة مرة اخرى حتى طاف بالصفا والمروة تطوعا واما الحديث الذي تمسكوا به فنقول ذلك الحديث عام وحديثنا خاص والخاص مقدم على العام اما قوله فمن تطوع خيرا ففيه مسائل **المسألة الاولى** قرا حمزة والكسائي يطوع بالياء وجزم العين وتقديره يتطوع

الا ان التا ادغمت في الطا لتقاربهما وهذا احسن لان المعنى على سبيل الاستقبال والشرط والجزا الاحسن فيهما الاستقبال وان كان يجوز ان يقال من اتاني اكرمته فيوقع الماضي موضع المستقبل في الحق الا ان اللفظ اذا كان موافق المعنى كان احسن واما الباقون من القرا فقروا وتطوع على لفظ الماضي وهذه القراة محتملة لامرين احدهما ان يكون موضع تطوع جزما والثاني لا يجعل من الجزا ويكون بمنزلة الذي ويكون مبتدا والفا مع ما بعدها في موضع رفع لكونها خبر المبتدا الموصول والمعنى فيه معنى الجزا الا ان هذه الفا اذا دخلت في خبر الموصول او النكرة الموصوفة افادت ان الثاني انما وجب لوجوب الاول كقوله وما بكم من نعمة فمن الله فما مبتدا موصول والفا مع ما بعدها جواب له ونظيره قوله الذين ينفقون اموالهم اجرهم وقوله ان الذين فتنوا المومنين والمومنات ثم لم يتوبوا الى قوله ولهم عذاب اليم وقوله ومن عاد فينتقم الله منه وقوله ومن كفر فامتعه قليلا وقوله من جا بالحسنة فله عشر امثالها وقوله فمن شا فليومن ومن شا فليكفر ونذكر هذه المسالة ان شا الله تعالى عند قوله الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية **المسالة الثانية** قال ابو مسلم تطوع تفعل من الطاعة وسوا قول القائل طاع وتطوع كما يقال حال وتحول وقال وتقول وصاف وتصيف وتفعل بمعنى فعل كثير والطوع هو الانقياد والتطوع ما يترغب به من ذات نفسك مما لا يجب عليك والله تعالى اعلم **المسالة الثالثة** الذين قالوا السعي غير واجب فسروا هذا التطوع بالسعي الزايد على قدر الواجب ومنهم من فسره بالسعي في الحجة الثانية التي هي غير واجبة وقال الحسن المراد منه جميع الطاعات وهذا اولى لانه اوفق لعموم اللفظ اما قوله تعالى فان الله شاكر عليم اعلم ان الشاكر في اللغة هو المظهر للانعام عليه وذلك في حق الله تعالى محال والشاكر في حقه مجاز ومعناه المجازي على الطاعة وانما سمي المجازاة على الطاعة شكرا لوجوه **الاول** ان اللفظ خرج مخرج التلطف للعباد مبالغة في الاحسان اليهم كما قال من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا وهو الذي لا يستقرض من عوز ولكنه تلطف في الاستدعا كانه قيل من ذا الذي يعمل عمل المقرض بان يقدم فياخذ اضعاف ما قدم **الثاني** ان الشكر لما كان مقابلا للانعام والجزا عليه سمي كل ما كان جزا شكرا على سبيل التسمية **الثالث** كانه يقول انا وان كنت غنيا عن طاعتك الا اني اجعل لها من الموقع بحيث لو صح علي ان انتفع بها لما ازداد وقعه على ما حصل وبالجملة فالمقصود بيان ان طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول في اقصى الدرجات واما قوله عليم فالمعنى انه يعلم قدر الجزا فلا يبخس المستحق حقه لانه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من التفضل وهو اليق بالكلام ليكون قوله عليه الصلاة والسلام تعلق بشاكر ويحتمل انه يريد انه عليم بما ياتي العبد فيقوم بحقه من العبادة والاخلاص وما يفعله لا على هذا الحد وذلك ترغيب في اداء ما يجب على شروطه وتحذير من خلاف ذلك والله تعالى اعلم

قوله تعالى إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون **اعلم** ان في تفسير قوله ان الذين يكتمون قولان **احدهما** انه كلام مستانف يتناول كل من كتم شيا من الدين **والثاني** انه ليس مجرى على ظاهره في العموم ثم هولا من زعم انه في اليهود لما كتموا ما في التوراة من صفته عليه الصلاة والسلام ومن الاحكام فنزلت الاية وقيل نزلت في اهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والربيع والسدي والاصم والاول اقرب للصواب لوجوه **احدها** ان اللفظ عام والعارض الموجود وهو نزوله عند سبب معين لا يقتضي الخصوص على ما ثبت في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب **وثانيها** انه ثبت ايضا في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف المشعر يكون الوصف علة لهذا الحكم لا سيما اذا كان الوصف قياسا للحكم ولا شك ان كتمان الدين يناسب استحقاق اللعن من الله تعالى واذا كان هذا الوصف علة لهذا الحكم وجب عموم الحكم عند عموم الوصف **وثالثها** ان جماعة من الصحابة حملوا هذا اللفظ على العموم عن عايشة رضي الله تعالى عنها انها قالت من زعم ان محمدا عليه الصلاة والسلام كتم شيا من الوحي فقد اعظم الفرية على الله تعالى والله تعالى يقول ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى فحمل الاية على العموم وعن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قال لولا ايتان من كتاب الله تعالى ما حدثت حديثا بعد ان قال الناس اكثر ابو هريرة وتلى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات واحتج من خص الاية باهل الكتاب ان الكتمان لا يصح الا منهم في شرح نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاما القران

فانه متواتر فلا يصح كتمانه قلنا القران قبل صيرورته متواترا يصح كتمانه والمجمل من القران اذا كان بيانه بخبر الواحد يصح كتمانه وكذا القول فيما يحتاج المكلف اليه من دلايل العقلية وفيه مسايل **المسالة الاولى** قال القاضي الكتمان ترك اظهار الشي مع الحاجة اليه وحصول الداعي الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لا يعد كتمانا فلما كان ما انزله الله تعالى من البينات والهدى من اشد ما يحتاج اليه في الدين وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان كما يوصف احدنا في امور الدنيا بالكتمان اذا كان مما يقوى الداعي الى اظهاره وعلى هذا الوجه يمدح من يقدر على كتمان السر لان الكتمان مما يشق على النفس والله تعالى اعلم **المسالة الثانية** هذه الاية تدل على ان ما يتصل بالدين ويحتاج اليه المكلف لا يجوز ان يكتم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته ونظير هذه الاية قوله تعالى ولقد اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتمونه وقريب منها قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا فهذه كلها موجبة لاظهار علوم الدين وتبيينها للناس زاجرة عن كتمانها فيظهرها في بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد بكتمانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وروى حجاج عن عطا عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كتم علما يعلمه جي يوم القيامة ملجما بلجام من نار اما قوله تعالى ما انزلنا من البينات والهدى فالمراد كل ما انزله الله على الانبيا كتابا ووحيا دون ادلة العقول وقوله والهدى يدخل فيه الدلايل العقلية والنقلية لانا بينا في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان الهدى عبارة عن الدلالة فيعم الكل **فان قيل** فقد قال والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فعاد الى الوجه الاول **قلنا** الاول هو التنزيل والثاني ما يقتضيه التنزيل من الفوايد واعلم ان الكتاب لما دل على ان خبر الواحد والاجماع والقياس حجة فكل ما يدل عليه احد هذه الامور فقد دل عليه الكتاب فكان كتمانه داخلا تحت الاية فثبت انه تعالى توعد على كتمان الدلايل السمعية والعقلية وجمع بين الامرين في الوعيد فهذه الاية تدل على من امكنه بيان اصول الدين بالدلايل العقلية لمن كان محتاجا اليها ثم تركها او كتم شيا من احكام الشرع مع شدة الحاجة اليها فقد لحقه الوعيد العظيم **المسالة الثالثة** هذا الاظهار فرض على الكفاية لا على العين وهذا لانه اذا اظهره البعض صار بحيث يتمكن كل احد من الوصول اليه فلم يبق مكتوما واذا خرج عن حد الكتمان لم يجب على الباقين اظهاره مرة اخرى **المسالة الرابعة** من الناس من يحتج بهذه الايات في قبول خبر الواحد فقال دلت هذه الاية على ان اظهار هذه الاحكام واجبة ولو لم يجب العمل بها لم يكن اظهارها واجبا وتمام التقرير فيه قوله تعالى في اخر الاية الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فحكم بوقوع البيان بخبرهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون كل واحد منهيا عن الكتمان ومامورا بالبيان ليكثر المخبرون فيتواتر الخبر قلنا هذا غلط لانهم ما نهوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان وما جاز منهم التواطو على الكتمان جاز منهم التواطو على الوضع والافترا فلا يكون خبرهم موجبا للعلم **المسالة الخامسة** احتجوا بهذه الاية على انه لا يجوز اخذ الاجرة على التعليم لان الاية لما دلت على وجوب ذلك التعليم كان اخذ الاجر عليه اخذا للاجرة على ادا الواجب وانه غير جايز ويدل عليه ايضا قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا وظاهر ذلك يمنع اخذ الاجر على الاظهار وعلى الكتمان جميعا لان قوله ويشترون به ثمنا قليلا مانع اخذ البدل عليه من جميع الوجوه اما قوله تعالى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فقيل في التوراة والانجيل من صفته عليه الصلاة والسلام ومن الاحكام وقيل اراد بالمنزل الاول ما في كتب المتقدمين والثاني ما في القران اما قوله اولئك يلعنهم الله فاللعنة في اصل اللغة هو الابعاد وفي عرف الشرع الابعاد من الثواب اما قوله ويلعنهم اللاعنون فيجب ان يحمل على من للعنة تاثير وقد اتفقوا على ان الملايكة والانبيا والصالحين كذلك فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة ويوكده قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملايكة والناس اجمعين والاكثرون ذكروا وجوها **احدها** ان اللاعنين دواب الارض وهوامها فانها تقول منعنا القطر بمعاصي بني ادم عن مجاهد وعكرمة وانما قال اللاعنون ولم يقل اللاعنات لانه تعالى وصفها بصفة من يعقل فجمعها جمع من يعقل كقوله والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين ويا ايها النمل ادخلوا مساكنكم وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وكل في فلك يسبحون **وثانيها** كل شي سوى الثقلين من الجن والانس فان قيل كيف يصح اللعن

من البهايم والجمادات قلنا على وجهين الاول على سبيل المبالغة وهو انها لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم
التاني انها في الاخرة اذا اعيدت وجعلت من العقلا فانها تلعن من فعل ذلك في الدنيا ومات عليه وثالثها
ان اهل النار يلعنونهم ايضا فيحسن كونهم من اللاعنين فهو على العموم ورابعها قال ابن مسعود اذا تلاعن
المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق فان لم يكن مستحقا وقعت على اليهود الذين كتموا ما انزل الله سبحانه
وخامسها عن ابن عباس ان لهم لعنتين لعنة الله ولعنة الخلايق قال ذلك اذا وضع الرجل في قبره
فيسال ما دينك ومن نبيك ومن ربك فيقول ما ادري فيضرب ضربة يسمعها كل شي الا الثقلين فلا
يسمع شي صوته الا لعنه ويقول له الملك لا دريت ولا تليت كذلك كنت في الدنيا وسادسها قال
ابو مسلم اللاعنون هم الذين امنوا به ومعنى اللعن منهم مباعدة الملعون ومشاقته ومخالفته مع السخط
عليه والبراة منه قال القاضي دلت الاية ان هذا الكتمان من الكباير لانه تعالى اوجب فيه اللعن ويدل
على ان احدا من الانبيا لم يكتم مما حمل من الرسالة والايمان داخل في الاية والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فاولئك اتوب عليهم وانا التواب الرحيم

اعلم انه تعالى لما بين عظيم الوعيد في الذين يكتمون ما انزل الله كان يجوز ان يتوهم ان الوعيد يلحقهم على كل حال
فبين الله تعالى انهم اذا تابوا تغير حكمهم ودخلوا في هذا الوعد وقد ذكرنا ان التوبة عبارة عن الندم على
فعل القبيح لقبحه لا لغرض سواه لان من ترك رد الوديعة ثم ندم عليه لان الناس ذموه او لان الحاكم رد شهادته
لم يكن تايبا وكذلك لو عزم على رد كل وديعة والقيام بكل واجب لكي تقبل شهادته او يمدح بالثنا عليه لم
يكن تايبا وهذا معنى الاخلاص في التوبة ثم بين تعالى انه لا بد له بعد التوبة من اصلاح ما افسده مثلا لو افسد
على غيره دينه بايراد شبهة عليه يلزمه ازالة تلك الشبهة ثم بين ثالثا انه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتمان
وهو البيان وهو المراد بقوله وبينوا فدلت الاية على ان التوبة لا تحصل الا بترك كل ما ينبغي وبفعل كل ما ينبغي
قالت المعتزلة الاية تدل على ان التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض لا يصح لان قوله واصلحوا
عام في الكل والجواب عنه ان اللفظ المطلق يكفي في صدقه حصول فرد واحد من افراده قال اصحابنا دلت الاية
على ان قبول التوبة غير واجب لانه تعالى ذكر ذلك في معرض الثنا والمدح على نفسه ولو كان ذلك واجبا
لما حسن التمادح ومعنى اتوب عليهم اقبل توبتهم وقبول التوبة يتضمن ازالة عقاب ما تاب منه **فان قيل**
هلا قلتم ان معنى فاولئك اتوب عليهم هو قبول التوبة بمعنى المجازاة والثواب كما يقولون في قبول الطاعة
قلنا الطاعة انما افاد قبولها استحقاق الثواب لانه لا يستحق بها سواه وهو الغرض بفعلها وليس
كذلك التوبة لانها موضوعة لاسقاط العقاب وهو الغرض بفعلها وان كان لا بد من ان يستحق بها الثواب
اذا لم يكن محبطا ومعنى قوله وانا التواب الرحيم القابل لتوبة كل ذي توبة فهو مبالغة في هذا الباب
ومعنى الرحيم عقيب ذلك التنبيه لرحمته بالمكلفين من عباده بقبول توبتهم بعد التفريط العظيم منهم

قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس
اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون

اعلم ان في الاية مسايل المسالة الاولى ان ظاهر قوله ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار عام في حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه
ببعض من كان كذلك وقال ابو مسلم يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم وهم الذين يكتمون الايات واحتج عليه بانه
تعالى لما ذكر الذين يكتمون ثم ذكر حال التايبين منهم ذكر ايضا حال من يموت منهم من غير توبة وايضا انه تعالى
لما ذكر اولئك الكاتمين ملعونون حال الحيوة بين انهم ملعونون بعد الممات والجواب عنه ان هذا انما يصح
متى كان الذين يموتون من غير توبة لا يكونون داخلين تحت الاية الاولى فاما اذا دخلوا تحت الاية الاولى فقد
استغني عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على امر مستانف **المسالة الثانية** لما ذكر في الكفار انهم ماتوا
على كفرهم صار الوعيد لازما من غير شرط ولما كان المعلق على الشرط عدما عند عدم الشرط علمنا ان الكافر
اذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك **المسالة الثالثة** ان قيل كيف يلعنه اللاعنون اجمعون
واهل دينه لا يلعنونه قلنا الجواب عنه من وجوه **احدها** ان اهل دينه يلعنونه في الاخرة لقوله تعالى
ويوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا **وثانيها** قال قتادة والربيع اراد بالناس اجمعين

المومنين كانه لم يعتد بغيرهم وحكم بان المومنين هم الناس لا غير **وثالثها** ان كل احد يلعن الجاهل والظالم
لان قبح ذلك مقرر في العقول واذا كان هو في نفسه جاهلا وظالما وان كان لا يعلم هو من نفسه كونه كذلك لعنه
على الجاهل والظالم يتناول نفسه عن السدي **ورابعها** ان يحمل على وقوع استحقاق اللعن وحينيذ يعم
ذلك **المسالة الرابعة** قال ابو بكر الرازي في الاية دلالة على ان على المسلمين لعن من مات كافرا
وان زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط لعنه والبراة منه لان قوله والناس اجمعين قد اقتضى امرنا بلعنه
بعد موته وهذا يدل على ان كافر الوجن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا للعنه والبراة منه وكذلك
سبيل ما يوجب المدح والموالاة من الايمان والصلاح ان موت من كان كذلك او جنونه لا يغير حكمه عما كان عليه
قبل حدوث الحال به **المسالة الخامسة** القايلون بالموافاة احتجوا بهذه الاية فقالوا انه تعالى
وجوب لعنه بان يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت لم يصح ذلك فعلمنا ان الكفر انما يفيد استحقاق اللعن
لو مات صاحبه عليه وكذا الايمان انما يفيد استحقاق المدح اذا مات صاحبه عليه والجواب الحكم المرتب
على الذين ماتوا وهم على الكفر مجموع امور منها اللعن ومنها الخلود في النار وعندنا ان هذا المجموع وهو اللعن
وحده لم قلتم انه لا يحصل الا فيه **المسالة السادسة** القايلون بان الكفر من الاسما الشرعية
وما بقي على الموضع الاصلي وهم المعتزلة احتجوا بقوله وماتوا وهم كفار والله تعالى وصفهم حال موتهم بانهم
كفار ومعلوم ان الكفر بمعنى الستر والتغطية لا يكون فيهم حال الموت لان التغطية لا تحصل الا في حق الحي العالم
المسالة السابعة الاية تدل على جواز التخصيص مع التوكيد لانه تعالى قال
والناس اجمعين مع انه مخصوص على مذهب من قال المراد بالناس بعضهم اما قوله تعالى خالدين فيها ففيه مسايل
المسالة الاولى الخلود اللزوم الطويل ومنه يقال اخلد الى كذا اي لزمه وركن اليه
المسالة الثانية العامل في خالدين الظرف من قوله عليهم لان فيه معنى الاستقرار للعنة وهو حال
من الها والميم في عليهم كقولك عليهم المال صاغرين **المسالة الثالثة** خالدين فيها في اللعنة وقيل
في النار الا انها اضمرت تفخيما لشانها وتهويلا كما في قوله انا انزلناه في ليلة القدر والاول اولى لوجوه **الاول**
ان الضمير اذا وجد له مذكور سابق فرده اليه اولى من رده الى ما لم يذكر **الثاني** ان حمل هذا الضمير على
اللعنة اكثر فايدة من حمله على النار لان اللعن هو الابعاد من الثواب بفعل العقاب في الاخرة والجاده في الدنيا
فكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة فكان حمل اللفظ عليه اولى **الثالث** ان قوله خالدين فيها
اخبار عن الحال وفي حمل الضمير على اللعن يكون ذلك حاصلا في الحال وفي حمله على النار لا يكون حاصلا في الحال
بل لا بد فيه من التاويل فكان ذلك اولى واعلم انه تعالى وصف هذا العقاب بامور ثلاثة احدها الخلود وهو
المكث الطويل عندنا او المكث الدايم عند المعتزلة على ما تقدم القول فيه وهو قوله بلى من كسب سيئة واحاطت
به خطيئته فاوليك اصحاب النار هم فيها خالدون وثانيها عدم التخفيف ومعناه ان الذي ينالهم من عذاب الله
فهو متشابه في الاوقات كلها لا يصير بعض الاوقات اقل من بعض فان قيل هذا التشابه ممتنع لوجوه
احدها انه اذا تصور حال غيره في شدة العقاب كان ذلك كالتخفيف منه **الثاني** انه تعالى يوقع عليهم
افات وفيه من العذاب ثم منقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفا **الثالث** انهم حين
ما يخاطبون بقوله اخسئوا فيها ولا تكلمون لاشدان يزاد غمهم في ذلك الوقت اجابوا عنه بان التفاوت في هذه
الامور القليلة فالمستغرق في العذاب الشديد لا ينتبه لهذا القدر القليل من التفاوت قالوا ايضا دلت
الاية على ان هذا العذاب متشابه وجب ان يكون دايما لانه لو جوز انقطاعه لكان ذلك مما يخفف عنهم
اذا تصوروه فبين ذلك ان الواقع في محنة عظيمة في الدنيا اذا بشر بالخلاص منها بعد ايام فانه يفرح ويسهل
موقع محنته وكلما كانت محنته اعظم كان ما يلحقه من الروح والتخفيف بتصور الانقطاع اكثر الصفة الثالثة
من صفات ذلك العقاب قوله ولا هم ينظرون فالانظار هو التاجيل والتاخير قال تعالى فنظرة الى ميسرة
والمعنى ان عذابهم لا يوجل بل يكون حاضرا متصلا بعذاب مثله وكانه تعالى اعلمنا ان حكم دار العذاب والثواب
حكم الدنيا فانهم يمهلون فيها الى اجال قدرها الله تعالى في الاخرة لا مهلة البتة فاذا استمهلوا لا يمهلون واذا
استغاثوا لا يغاثون واذا استعتبوا لا يعتبون وقيل لهم اخسئوا فيها ولا تكلمون نعوذ بالله تعالى من ذلك

والحاصل ان هذه الصفات الثلاث التي ذكرها الله تعالى للعقاب في هذه الاية دلت على باس الكفار من الانقطاع
والتخفيف الناجز والله تعالى اعلم بالصواب **قوله تعالى** والهكم اله واحد لا اله الا
هو الرحمن الرحيم **اعلم** ان الكلام في تفسير لفظ الاله قد تقدم في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم اما الواحد
ففيه مسايل **المسالة الاولى** قال ابو علي قوله واحد اسم جرى على وجهين في كلامهم
احدهما ان يكون اسما والاخر ان يكون وصفا فالاسم الذي ليس بصفة في قولهم واحد المستعمل في العدد نحو واحد
اثنان ثلاثة فهذا اسم ليس بوصف كما ان اسما سائر العدد كذلك واما كونه صفة نحو قولك مررت برجل واحد
وهذا شي واحد فاذا اجرى هذا الاسم على الحق سبحانه وتعالى جاز ان يكون الذي هو الوصف كالعالم والقادر
وجاز ان يكون الذي هو الاسم كقولنا شي ويقوي الاول قوله والهكم اله واحد واقول تحقيق هذا الكلام
في العقل ان الاشيا التي يصدق عليها انها واحد مشتركة في مفهوم الواحد ومختلفة في خصوص ماهياتها
اعني كونها جوهرا او عرضا او جسما او مجردا ويصح ايضا تعقل كل واحد منهما اعني ماهيته وكونه واحدا مع
الذهول عن الاخر فاذا كون الجوهر جوهرا مثلا غير كونه واحدا غيره والمركب منهما غيره فلفظ الواحد تارة
تفيد مجرد معنى انه واحد وهذا الاسم وتارة تفيد معنى انه واحد حين ما يجعل نعتا لشي اخر وهذا معنى كونه
نعتا **المسالة الثانية** الوحدة هل هي صفة زايدة على الذات ام لا اختلفوا فيه
فقوم قالوا انها صفة زايدة على الذات واحتجوا عليه بانا اذا قلنا هذا الجوهر يشارك العرض في كونه
واحدا ولا يشاركه في كونه جوهرا ولانه يصح ان يعقل كونه جوهرا حال الذهول عن كونه واحدا والمعلوم
مغاير الغير المعلوم ولانه لو كان كونه واحدا نفس كونه جوهرا لكان قولنا الجوهر واحد جاريا
مجرى قولنا الجوهر واحد جاريا مجرى قولنا الجوهر جوهر ولان يقابل الجوهر العرض ويقابل الواحد
هو الكثير فثبت ان المفهوم من كونه واحدا اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا لا جايز ان يكون سلبيا
للكثرة فالكثرة اما ان تكون سلبية او ثبوتية فان كانت الكثرة سلبية والواحد سلب للكثرة كانت
الواحدة سلب للسلب وسلب السلب ثبوت فالوحدة ثبوتية وهو المطلوب وان كانت الكثرة ثبوتية
ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات فلو كانت الوحدة سلبية مع ان الكثرة ثبوتية ثم هذه الصفة
الزايدة اما ان يقال انه لا تحقق لها الا في الذهن او لها تحقق خارج عن الذهن والاول باطل والا لم يكن
الذهن مطابقا للامر الخارجي فيلزم ان لا يكون الشي في نفسه واحدا وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان الشي
المحكوم عليه بانه واحد لقد كان واحدا في نفسه قبل ان وجد ذهننا وفرضنا واعتبارنا فثبت ان كون الشي
واحدا صفة ثبوتية زايدة على ذاته قايمة بتلك الذات واحتج من انكر كون الوحدة صفة ثبوتية بان قال
لو كانت الوحدة صفة زايدة على الذات كانت الواحدات متساوية في ماهية كونها وحدة ومتباينة ٥
بتعيناتها فيلزم ان يكون للوحدة وحدة اخرى ويتجرد ذلك الى ما لا نهاية له وهو محال **المسالة
الثالثة** الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين احدهما انه ليست ذاته مركبة من اجتماع امور
كثيرة والثاني انه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدا لوجود جميع الممكنات
فالجوهر الفرد عند من يثبته واحد بالتفسير الاول وليس واحدا بالتفسير الثاني والبرهان على ثبوت
الوحدة بالتفسير الاول انه لو كان مركبا لافتقر تحققه الى تحقق كل واحد من اجزايه غيره فكل مركب فهو مفتقر
الى غيره ممكن لذاته واجب لغيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره ممكن لذاته مما لا يكون كذلك استحال
ان يكون مركبا فاذا حقيقته سبحانه حقيقة احدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية
كما يكون للاجسام ولا كثرة معنوية كما يكون للنوع المركب من الفصل والجنس او الشخص المركب عن الماهية
والمشخص الا انه قد صعب ذلك على اقوام وذلك لانه سبحانه عالم قادر حي مريد والمفهوم من هذه الصفات
هو نفس المفهوم من ذاته او ليس كذلك والاول باطل لوجوه **احدها** انه يمكننا تعقل ذاته مع الذهول
عن كل واحد من هذه الصفات او ان لم يك ذلك فلا شك انه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات
مع الذهول عن تعقل ذاته المخصوصة بل هذا هو الواجب عند من يقول ان ذاته المخصوصة غير معلومة وصفاته
معلومة والمعلوم مغاير ليس بمعلوم فاذا الصفات امور زايدة على الذات **وثانيها** ان هذه

الصفات لو كانت هي نفس الذات لكان قولنا في الذات انها عاملة قادرة جارية مجرى قولنا الذات ذات
ولاستحال ان يكون ذلك في محل البحث وان يقام البرهان على نفيه واثباته فان من قال الذات علم كل احد
بالضرورة صدقه ومن قال الذات ليست بذات علم كل احد بالضرورة كذبه ولما كان قولنا الذات عالمة
او ليست عالمة ليست بمثابة قولنا الذات ذات الذات ليست بذات علمنا ان هذه الصفات امور زايدة
على الذات **وثالثها** انه لو كان المرجع بهذه الصفات الى ذاته فقط وذاته ليست الاشيا واحدا
لكان المرجع بهذه الصفات الى شي واحد فكان ينبغي ان يكون اقامة الدلالة على كونه قادرا يغني عن اقامة الدلالة
على كونه عالما وعلى كونه حيا فلما لم يكن كذلك بل افتقرنا في كل صفة الى دليل خاص علمنا انه ليس المرجع بها الى الذات
ان هذه الصفات امور زايدة على الذات فنقول هذه الصفات اما ان تكون سلبية او ثبوتية لا جايز ان تكون سلبية
لان السلب نفي محض والنفي المحض لا تخصيص منه ولانا لو جعلنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفي الجهل والعجز لكان الجهل
والعجز اما ان يكون المرجع بهما الى العدم وهو انه ليس بعالم ولا قادر ان يكون المرجع الى امر ثبوتي وهو ان الجهل
عبارة عن اعتقاد غير مطابق والعجز عبارة عن اختلال حال البنية فان كان الاول كان العلم والقدرة
عبارة عن سلب السلب فيكون ثبوتيا وان كان الثاني لم يلزم من انتفا العجز والجهل بهذا المعنى تحقق العلم
والقدرة لان الجماد قد انتفى عنه العجز والجهل بهذا المعنى تحقق العلم والقدرة مع انه غير موصوف
بالعلم والقدرة فثبت ان صفات الله تعالى امور زايدة على ذاته قايمة بذاته والاله عبارة عن مجموع الذات
والصفات فقد عاد القول الى ان حقيقة الاله تعالى مركب من امور كثيرة فكيف القول فيه واشكال اخر وهو
انا قد دللنا على ان الواحد صفة زايدة على الذات قايمة بالذات واذا كان حقيقة الحق واحدا فهناك امور ثلثة
تلك الحقيقة وتلك الواحدية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية فذلك ثالث ثلاثة فاين
التوحيد واشكال ثالث وهو ان تلك الحقيقة هل هي موجودة وواجبة الوجود ام لا فان كانت موجودة
فهو بوجوده يشارك سائر الموجودات وبماهيتها تمتاز عن ساير الموجودات فهنا لك كثرة حاصلة بسبب
الوجود والماهية وان لم يكن موجودة فهذا اشارة الى العدم وكذا القول في الوجوب فانها ان كانت واجبة
الوجود بذاتها فوجوب وجودها يستحيل ان يكون عين الذات لان الوجوب صفة لانتساب الموضوع الى المحمول
بالموصوفية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلان يكون صفة ذلك الانتساب
مغايرة لهما اولى وايضا فالذات قايمة بنفسها ويستحيل ان يكون مسمى الواجبية امرا قايما بالنفس ولانا
نصف الذات بالوجوب ووصف الشي بنفسه محال فثبت انه لو وجد موجود واجب الوجود لكان وجوب
وجوده زايدا على ذاته فهناك امران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية بذلك الوجوب
فقد عاد التثليث واشكال رابع وهو ان هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار عنها وهل يمكن التعبير
عنها ام لا الاول محال لان الاخبار انما يكون بشي عن شي فالمخبر عنه المخبر به مغفول عنه فهذا جملة ما في
هذا المقام من السؤال والجواب عن الاول انه سبحانه وتعالى ذات موصوفة بهذه الصفات ولا شك ان
المجموع مفتقر في تحققه الى تحقق اجزايه الا ان الذات قايمة بنفسها واجبة لذاتها انها تجد وجوبها بعدية
بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل واما الاشكال الثاني وهو
ان الوحدة صفة زايدة على الذات فاذا نظرت اليها من حيث انها وحدة فهناك امور ثلاثة لا امر واحد
فالجواب ان الذي ذكرته حق ولكن فرق بين النظر اليه من حيث انه هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه بانه واحد
فاذا نظرت اليه من حيث انه هو مع ترك الالتفات الى انه واحد فهنالك يتحقق الوحدة وهنالك حالة عجيبة فان
العقل ما دام يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل الى الوحدة فاعتبر
هذه الحالة بذهنك لعلك تصل الى سره وهذا ايضا هو الجواب عن اشكال الوجوب اما الاشكال
الرابع وهو انه هل يمكن التعبير عنه فالحق انه لا يمكن التعبير عنه لانه متى عبرت عنه فقد اخبرت عنه بامر اخر
والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة فليس هناك توحيد ولو اخبرت عنه بانه لا يمكن الاخبار عنه فهناك ذات
مع سلب خاص فلا يكون هناك توحيد فاما اذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير ان يخبر عنه لا بالنفي ولا بالاثبات
فهنالك يحصل الوصول الى مبادي علم التوحيد ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك

عظم وقع هذا عند الخائضين في بحار التوحيد **وسنذكر شمة من حقايقهما في تفسير هذه الآية بعون الله تعالى** اما الوحدة فالمعنى الثاني وهي انه ليس في الوجود شي يشاركه في وجوب الوجود فكان هذه الوحدة هي التي هي خاصة بذات الحق سبحانه وتعالى وبراهين ذلك مذكورة في تفسير قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اما الوحدة على الثاني فليست من خواص ذات الحق سبحانه لانه لا شك في وجود موجودات فهو الموجودات اما مفردات او مركبات فان كانت مفردات فهي واحدة بذلك التفسير وان كانت مركبات فالمركب لا بد فيه من المفرد فثبت انه لا بد من المفردات في عالم الممكنات فالواحدية بالمعنى الاول ليست من الامور التي يوحد الحق سبحانه بها اما الواحدية بالمعنى الثاني فالحق سبحانه متوحد بها ومفرد بها ولا يشاركه في ذلك البحث شي سوا هذا تلخيص الكلام في هذا المقام بحسب ما يليق بعقل البشر وذكره القاضي مع الاعتراف بانه منزه سبحانه عن تصرفات الافكار والاوهام وعلايق العقول والافهام **المسالة الرابعة** قال الجبائي يوصف الله تعالى بانه واحد من وجوه اربعة **لانه** ليس بذي الابعاض ولا بذي اجزا **ولانه** منفرد بالقدم **ولانه** منفرد بالالهية **ولانه** منفرد بصفات ذاته نحو كونه عالما لنفسه قادرا لنفسه وابو هاشم يقتصر على ثلاثة او يجعل تفرده بالقدم وبصفات الذات وجها واحدا قال ولذلك عقبه بقوله لا اله الا هو وقال اصحابنا انه سبحانه واحد في ذاته لا قسم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في افعاله لا شريك له اما انه واحد في ذاته فلان تلك الذات المخصوصة التي هي المشار اليه بقولنا هو الحق سبحانه اما ان تكون حاصلة في شخص اخر سواه او لا يكون فان كان الاول كان امتياز ذاته المعينة عن المعين الاخر لا بد وان يكون بقيد زايد فيكون هو من حيث هو في نفسه مما فيه الاشتراك وما به الامتياز فيكون ممكنا معلولا مفتقرا وذلك محال وان لم يكن فقد ثبت انه سبحانه واحد في ذاته لا قسم واما انه واحد بصفاته فلان موصوفيته سبحانه بصفاته متميزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه **احدها** ان كل ما عداه فان حصول صفاته له لا يكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره **وثانيها** ان صفات غيره مختصة بزمان دون زمان لانها حادثة وصفات الحق ليست كذلك **وثالثها** ان صفات الحق غير متناهية بحسب المتعلقات فان علمه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات بل له في كل واحد من المعلومات الغير متناهية معلومات غير متناهية لانه يعلم في ذلك الجوهر الواحد انه كيف كان ويكون حاله بحسب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه واحد في صفاته من هذه الجهة **ورابعها** انه سبحانه ليست موصوفة ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلا لها ولا ايضا بحسب كون ذاته مستكملة بها لانا بينا ان الذات كالمبدا لتلك الصفات فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدا ناقصا لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو محال بل ذاته مستكملة لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذي يحقق صفات الكمال معه الا ان التفسير يعود في نفس الكمال فينتهي الى حيث تقصر العبارة عن الوفا به **وخامسها** انه لا خبر عند العقول من كنه صفاته كما لا خبر عندهم من ذاته وذلك لانا لا نعرف من علمه الا انه الامر الذي لاجله ظهر الاحكام والافعال في عالم المخلوقات فالمعلوم من علمه انه ما لا يدري انه هو ولكن نعلم منه انه يلزمه هذا الاثر المحسوس وكذا القول في كونه قادرا واجبا منسجان من ردع انوار العقول والافهام واما انه سبحانه واحد في افعاله فالامر ظاهر لان الموجود اما واجب واما ممكن فالواجب هو هو والممكن ما عداه وكل ما كان ممكنا فانه لم يوجد لم يتصل بالواجب ولا يختلف هذا الحكم باختلاف اقسام الممكنات سوا كان فلكا او ملكا او كان فعلا للعباد او كان غير ذلك فثبت ان كل ما عداه فهو ملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته واستيلايه وعند هذا ندرك شمة من روايح اسرار قضايه وقدره ويلوح كل شي من حقايق قوله انا كل شي خلقناه بقدر ونعرف ان الموجود ليس البتة الا ما هو هو او ما هو له واذا وقعت سفينة الفكرة في هذه اللجة فلو سارت الى الابد لم تقف لان المسير الى الابد ذرة من ذرات العالم فكيف الوقوف ومتى الوصول وكيف الحركة فان السير انما يكون من شي الى شي فالشي الاول متروك والشي الثاني مطلوب وهما متغايران فانت بعد خارج عن عالم الفردانية والوحدانية فاما اذا وصلنا الى برزخ عالم القدرة والحدوث

هناك تنقطع الحركات وتضمحل العلامات والامارات ولم يبق في العقول والالباب الا مجرد انه هو فيا هو ويا من لا اله الا هو احسن بعبدك الضعيف فان عبدك مستمسك ببابك **المسالة الخامسة** ان قيل ما معنى اضافته بقوله والهكم وهل تصح هذه الاضافة في كل الخلق او لا تصح الا في المكلف قلنا لما كان الاله هو الذي يستحق ان يكون معبودا والذي يليق به ان يكون معبودا فهذا الوصف انما يتحقق بالنسبة الى كل المكلفين والى الجميع من يصح منه عبادته مكلفا والله تعالى اعلم **المسالة السادسة** قوله والهكم اله واحد يدل على ان معنى الاله القادر لصار المعنى وقادركم قادر واحد ومعلوم انه ركيك فدل على ان الاله هو المعبود **المسالة السابعة** قوله والهكم اله واحد معناه انه واحد في الالهية لان ورود لفظ الواحد بعد لفظ الاله يدل على ان تلك الوحدة معتبرة في الالهية لا في غيرها فهو بمنزلة وصفهم الرجل بانه سيد واحد وبانه عالم واحد ولما قال والهكم اله واحد امكن ان يخطر ببال احد ان يقول هب ان الهنا واحد فلعل اله غيرنا مغاير لالهنا فلا جرم ازال هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق فقال لا اله الا هو وذلك ان قولنا لا رجل يقتضي نفي هذه الماهية ومتى انتفت الماهية انتفى جميع افرادها اذ لو حصل فرد من افراد تلك الماهية فمتى حصل ذلك الفرد فقد حصل الماهية وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من انتفا الماهية فثبت ان قولنا لا رجل يقتضي النفي العام الشامل فاذا قيل بعده الا زيدا افاد التوحيد التام المحقق وفي هذه الكلمة ابحاث **احدها** ان جماعة من النحويين قالوا الكلام فيه حذف واضمار والتقدير لا اله لنا او لا اله في الوجود الا الله تعالى واعلم ان هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لانك لو قلت التقدير لا اله لنا الا الله لكان هذا توحيدا لالهنا لا توحيدا للاله المطلق فحينيذ لا يبقى من قوله والهكم اله واحد وبين قوله لا اله الا هو فرق فيكون ذلك تكرارا محضا وانه غير جايز واما اذا قلنا التقدير في لا اله في الوجود فذلك الاشكال زايل الا انه يعود الاشكال من وجه اخر وذلك لانك اذا قلت معناه لا اله في الوجود الا هو كان هذا نفيا لوجود الاله الثاني اما لو لم يضمر هذا الاضمار كان قولك لا اله الا الله نفيا لماهية الاله الثاني ومعلوم ان نفي الماهية اقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود فكان اجرا الكلام على ظاهره والاعراض عن هذا الاضمار اولى **فان قيل** الماهية كيف تعقل فانك اذا قلت السواد ليس بسواد كان ذلك حكما بان السواد ليس بسواد وهو غير معقول اما اذا قلت السواد ليس بموجود فهذا الحد نفيت الموجود والوجود من حيث هو وجود ماهية فاذا عقلته نفيت هذه الماهية المسماة بالوجود فاذا عقل نفي هذه الماهية من حيث هي هي فلم لا يعقل نفي تلك الماهية ايضا واذا عقل ذلك صح اجرا قولنا لا اله الا هو على ظاهره من غير حاجة الى الاضمار فان قلت انا اذا قلنا السواد ليس بموجود فما نفينا الماهية وما نفينا الموجود ولكن نفينا موصوفية الماهية بالوجود قلت هل هي امر منفصل عن الماهية وعن الوجود ام لا فان كانت منفصلة عنهما كان نفيهما نفيا لتلك الماهية فالماهية من حيث هي هي امكن نفيها وحينيذ يعود التقريب المذكور وان لم تكن تلك الموصوفية امرا منفصلا عنهما استحال توجيه النفي اليها لا توجيه النفي اما الى الماهية واما الى الوجود وحينيذ يعود التقريب المذكور فثبت بان قولنا لا اله الا هو حق وصدق من غير حاجة الى الاضمار البتة **البحث الثاني** مما يتعلق بهذه الكلمة ان تصور النفي متاخر عن تصور الاثبات فانك ما لم تتصور الوجود اولا استحال ان تتصور العدم فانك لا تتصور من العدم الا ارتفاع الوجود وتصور الوجود غني عن تصور العدم وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود فاذا كان الامر كذلك فما السبب في هذه القضية في هذه الكلمة حتى قدمنا النفي واخرنا الاثبات والجواب ان الامر في العقل على ما ذكرت الا ان تقديم النفي على الاثبات كان لغرض اثبات التوحيد ونفي الشركا والانداد **البحث الثالث** في كلمة هو اعلم ان المباحث اللفظية المتعلقة بهو قد تقدمت في بسم الله الرحمن الرحيم **اما الاسرار المعنوية فنقول** ان الالفاظ على نوعين مظهرة ومضمرة فاما المظهرة فهي الالفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من حيث هي هي كالسواد والبياض والحجر والانسان اما المضمرات فهي الالفاظ الدالة على شي ما هو كالمتكلم او المخاطب او الغايب من غير دلالة على ماهية ذلك المعين وهو ثلاثة انا وانت وهو فاعرفها

انا ثم انت ثم هو والدليل على صحة هذا الترتيب ان تصوري لنفسي من حيث اني انا لا يتطرق اليه الاشتباه فانه من المستحيل ان اصير مشتبها بغيري او تشتبه في بغيري بخلاف انت فانك قد تشتبه بغيرك وغيرك يشتبه بك في عقلي وظني فانك اعرف من هو فالحاصل ان اشد المضمرات عرفانا انا واشدها بعدا عن العرفان هو واما انت فكالمتوسط بينهما والتامل التام يكشف عن الصدق في هذه القضية ومما يدل على ان انا اعرف الضماير ان المتكلم حال عند الانفراد لفظ يستوي المذكر والمؤنث فيه غير فصل لان الفصل انما يحتاج اليه عند الخوف من الالتباس والحاجة الى الفصل واما عند التثنية والجمع فاللفظ واحد اما في الفصل فكقولك جرسناه واما في المنفصل فلفظ مؤنثه ومذكره ومثنى وجمع لانه قد يكون بحضرة المتكلم مذكر ومؤنث وهو مقبل عليهما فيخاطب احدهما فلا يعرف حتى يبينه بعلامة وتثنية المخاطب وجمعه انما حسن لهذه العلة واما ان الحاضر اعرف من الغايب فهذا امر كالضروري اذا عرفنا هذا فنقول ـــــــ ظهر ان عرفان كل شي بذاته اتم من عرفانه بغيره سواء كان حاضرا او غايبا فالعرفان التام بالله تعالى ليس الا لله عز وجل لانه هو الذي يقول لنفسه انا ولفظ انا اعرف الاقسام الثلاثة فلما لم يكن لاحد ان يشير الى تلك الحقيقة فالضمير الذي هو اعرف الضماير وهو قولنا انا ليس الا له سبحانه علمنا ان العرفان التام به سبحانه ليس الا له ثم ان ههنا قوما يجوزون الاتحاد فيقولون الارواح البشرية اذا استنارت بانوار معرفة تلك الحقيقة اتحدت العاقل بالمعقول وعند الاتحاد يصح لذلك العارف ان يقول انا الا ان القول بالاتحاد غير معقول لان حال الاتحاد ان بقيا او احدهما فذلك ليس باتحاد وان بقي فيهما اثنان لا واحد ولما انسد هذا الطريق الذي هو اكمل الطريق في الاشارة بقي الطريقان الاخران وهو انت وهو اما انت فللحاضرين في مقامات المكاشفات والمشاهدات لمن فني عن جميع الحظوظ البشرية على ما اخبر الله تعالى عن يونس عليه السلام لما ان فني في ظلمات عالم الحدوث عن اثار الحدوث وصل الى مقام الشهود فقال فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت وهذا ينبهك على انه لا سبيل الى الوصول الى مقامات المشاهدة والمخاطبة الا بالغيبة عن كل ما سواه وقال محمد عليه السلام لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك واما هو فللغايبين ثم ههنا بحث وهو ان هو في حقه اشرف الاسماء ويدل عليه وجوه **أحدها** ان الاسم اما كلي واما جزئي واعني بالكلي ان يكون مفهومه بحيث لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة واعني بالجزئي ان يكون نفس تصوره مانعا من الشركة وهو اللفظ الدال عليه من حيث انه ذلك المعين فان كان الاول فالمشار اليه بذلك الاسم هو الحق سبحانه لانه لما كان المفهوم من ذلك الاسم امرا لا يمنع الشركة وذاته المعينة سبحانه مانعة من الشركة وجب القطع بان المشار اليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه فان جميع الاسماء المشتقة كالرحمن والرحيم والحليم والعليم والقادر لا يتناول ذاته المخصوصة ولا يدل عليها بوجه البتة وان كان الثاني فهو المسمى باسم العلم والعلم قايم مقام الاشارة فلا فرق بين ذلك يا زيد وبين قولك يا انت ويا هو اذا كان العلم قايم مقام الاشارة فالعلم فرع والاشارة اصل والاصل اشرف من الفرع فقولنا يا انت يا هو اشرف من ساير الاسماء بالكلية الا ان الفرق ان انت لفظ يتناول الحاضر وهو يتناول الغايب وفيه سر اخر وهو ان هو انما يصح التعبير عنه اذا احضر في العقل صورة ذلك الشي وقولك هو يتناول تلك الصورة وهي حاضرة فقد عاد القول الى ان هو ايضا لا يتناول الا الحاضر **وثانيها** انا قد دللنا على ان حقيقة الحق منزهة عن جميع انحاء التراكيب والفرد المطلق لا يمكن نعته لان النعت مقتضى المغايرة بين الموصوف والصفة وعند حصول العددين لا يبقى الفردانية وايضا لا يمكن الاخبار عنه لان الاخبار يقتضي مخبرا عنه ومخبرا به وذلك ينافي الفردانية فثبت ان جميع الاسماء المشتقة قاصرة عن الوصول الى كنه حقيقة الحق واما لفظ هو فانه يصل الى كنه تلك الحقيقة الفردة المبراة عن جميع جهات الكثرة فهذه اللفظة لوصولها الى كنه الحقيقة وجب ان يكون اشرف من ساير الالفاظ التي يمتنع وصولها الى كنه تلك الحقيقة **وثالثها** ان الالفاظ المشتقة دالة على حصول صفة لذات ثم ماهيات صفات الحق ايضا غير معلومة الا باثارها الظاهرة في عالم الحدوث فلا يعرف من علمه الا انه الامر الذي باعتباره يصح الاحكام والاتقان ومن قدرته الا انها الامر الذي باعتباره صح صدور الفعل والترك فاذا هذه الصفات لا يمكننا تعقلها الا عند الالتفات الى الاحوال المختلفة في عالم الحدوث فالالفاظ المشتقة لا تشير الى الحق سبحانه وحده بل تشير اليه والى عالم الحدوث

والناظر الى شيئين لا يكون مستكملا في كل واحد منهما بل يكون ناقصا قاصرا فاذن جميع الاسماء المشتقة لا تفيد كمال الاستغراق في كمال معرفة الحق بل كانها تصير حجابا بينهما بين العبد وبين الاستغراق في معرفة الرب اما هو فانه لفظ يدل عليه من حيث هو هو لا من حيث عرض له اضافة او نسبة بالقياس الى عالم الحدوث فكان لفظ هو يوصلك الى الحق ويقطعك عما سواه وما عداه من الاسماء فانه لا يقطعك الى ما سواه فكانت لفظة هو اشرف **ورابعها** ان البراهين السالفة قد دلت على ان منبع الجلال والعزة هو الذات وان ذاته ما كملت بالصفات بل ذاته كاملة بالذات لكن كمالها استلزمت صفات الكمال ولفظة هو يوصلك الى ينبوع الرحمة والعزة والعلو وهو الذات وساير الالفاظ لا توقفك في مقامات النعوت والصفات فكان لفظ هو اشرف فهذا ما خطر بالبال في الكشف عن اسرار لفظ هو واليه الرغبة سبحانه في ان ينور بذرة من لمعان انوارها صدورنا واسرارنا وروح بها عقولنا وارواحنا حتى تتخلص من ضيق عالم الحدوث الى فسحة معارج القدم وترقى من حضيض ظلمة البشرية الى سموات الانوار وما ذلك عليه بعزيز

المسالة الثامنة قال النحويون في قوله لا اله الا هو ارتفع هو لانه بدل من موضع لا مع الاسم ونظيره في قولهم ما جاءني رجل الا زيد فقوله الا زيد مرفوع بالبدلية لان البدل هو الاعراض عن الاول والاخذ بالثاني فكانك قلت ما جاءني الا زيد وهذا معقول لانه يفيد نفي المجيء عن الكل الا عن زيد اما قوله جاءني الا زيد فهاهنا البدلية غير ممكنة لانك في المفيد لا جاءني الا زيد وذلك يقتضي مجيء كل احد الا زيدا وذلك محال فظهر الفرق اما الرحمن الرحيم فقد تقدم القول في تفسيرهما وبينا ان الرحمة في حقه سبحانه هي النعمة فاعلها هو الراحم فاذا اردنا المبالغة التامة ليست الا له سبحانه قلنا الرحمن واعلم انه سبحانه انما خص هذا الموضع بذكر هاتين الصفتين لان ذكر الالهية والفردانية يفيد القهر والعلو فعقبهما بذكر المبالغة في الرحمة ترويحا للقلوب عن هيبة الالهية وعزة الفردانية واشعارا بان رحمته سبقت غضبه وانه ما خلق الخلق الا للرحمة والاحسان

قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون

اعلم انه سبحانه لما حكم بالفردانية والوحدانية ذكر ثمانية انواع من الدلائل التي يمكن ان يستدل بها على وجوده سبحانه اولا وعلى توحيده وبراءته من الاضداد والانداد ثانيا وقبل الخوض في شرح تلك الدلائل لا بد من بيان مسايل **المسالة الاولى** ان الناس اختلفوا في ان الخلق هل هو من المخلوق او هو غيره فقال كثير من الناس الخلق هو المخلوق واحتجوا عليه بالاية والمعقول اما الاية فقوله هذه الاية وذلك لانه تعالى قال ان في خلق السموات والارض لايات لقوم يعقلون ومعلوم ان الايات ليست الا في المخلوق لان المخلوق هو الذي يدل على الصانع فدلت هذه الاية على ان الخلق هو المخلوق واما المعقول فقد احتجوا بامور **احدها** ان الخلق عبارة عن اخراج الشي من العدم الى الوجود فهذا الاخراج لو كان امرا مغايرا للقدرة والاثر فهو اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فقد حصل في الازل مسمى الاخراج من العدم الى الوجود والاخراج من العدم الى الوجود مسبوق بالعدم والازل هو نفي المسبوقية فلو حصل الاخراج في الازل لزم اجتماع النقيضين وهو محال وان كان محدثا فلا بد له من مخرج يخرجه من العدم الى الوجود فلا بد من اخراج اخر والكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل **وثانيها** انه تعالى في الازل لم يكن مخرجا للاشياء من العدم الى الوجود ثم فيما لا يزال هل احدث امرا او لم يحدث فان احدث امرا فذلك الامر الحادث هو المخلوق فالخلق هو المخلوق وان لم يحدث امرا فالله تعالى قط لم يخلق شيا **وثالثها** ان المؤثرية نسبة بين ذات المؤثر وذات الاثر والنسبة بين الامرين يستحيل تقررها بدون المنتسب فهذه المؤثرية ان كانت حادثة لزم التسلسل وان كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله سبحانه وتعالى وحصول الاثر اما في الحال او في الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة ولازم اللازم لازم فيلزم ان يكون الاثر من لوازم ذات الله تعالى فلا يكون الله تعالى قادرا مختارا بل ملجا مضطرا الى ذلك التاثير فيكون علة موجبة وذلك كفر واحتج القايلون بان الخلق غير المخلوق بوجوه **اولها** انهم قالوا لا نزاع في ان الله تعالى موصوف بانه خالق الاشياء والخالق هو الموصوف بالخلق فلو كان المخلوق هو الخلق لزم كونه تعالى موصوفا بالمخلوقات التي منها الشياطين والابالسة والقاذورات وذلك لا يقوله عاقل **وثانيها**

انه اذا اوجد شيئا حادثا حدث بعد ان لم يكن قلنا لم وجد هذا الشيء بعد ان لم يكن فان قيل لنا لان الله تعالى خلقه واوجده قلنا ذلك وقلنا انه حق وصواب وان قيل انه انما وجد لنفسه قلنا انه خطأ وكفر ومناقض فلما صح تعليل حدوثه بعدما لم يكن بان الله تعالى خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بنفسه علمنا ان خلق الله تعالى اياه مغاير لوجوده في نفسه والخلق غير المخلوق **وثالثها** انا نعرف افعال العباد ونعرف الله تعالى وقدرته مع انا لا نعرف المؤثر في افعال العباد اهو قدرة الله تعالى ام قدرة العبد والمعلوم غير ما هو غير معلوم فمؤثرية قدرة القادر في وقوع المقدور مغايرة لنفس تلك القدرة ولنفس ذلك المقدور ثم ان هذا المغاير يستحيل ان يكون سلبيا لانه نقيض المؤثرية التي هي عدمية فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر وذات الاثر وهو المطلوب **ورابعها** ان النحاة قالوا اذا قلنا الله تعالى خلق العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به وذلك يدل على ان خلق العالم غير العالم **وخامسها** انه يصح ان يقال خلق السواد وخلق البياض وخلق الجوهر وخلق العرض فمفهوم الخلق امر واحد في الكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة بدليل انه يصح تقسيم الخالقية الى خالقية الجوهر وخالقية العرض ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام فثبت ان الخلق غير المخلوق فهذه جملة ما في هذه المسألة **المسألة الثانية** قال ابو مسلم رحمه الله تعالى اصل الخلق في كلام العرب التقدير وصار ذلك اسما لافعال الله تعالى لما كان جميعها صوابا قال تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا ويقول الناس في كل امر محكم هو معمول على تقديره والله تعالى اعلم **المسألة الثالثة** دلت هذه الآية على انه لابد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وان التقليد ليس طريقا البتة الى تحصيل هذا الغرض **المسألة الرابعة** ذكر ابن جرير في سبب نزول هذه الآية عن عطاء انه عليه الصلاة والسلام عند قدوم المدينة نزل عليه والهكم اله واحد فقال كفار قريش بمكة كيف يسع الناس اله واحد فانزل الله تعالى ان في خلق السموات والارض وعن سعيد بن مسروق قال سالت قريش اليهود فقالوا حدثونا عما جاءكم به موسى عليه السلام من الآيات فحدثوهم بالعصا واليد البيضاء وسالوا النصارى عن ذلك فحدثوهم بابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فقالت قريش عند ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ادع الله ان يجعل لنا الصفا ذهبا فنزداد يقينا وقوة على عدونا فسال ذلك ربه فاوحى اليه ان يعطيهم ولكن ان كذبوا بعد ذلك عذبتهم عذابا لا اعذبه احدا من العالمين فقال النبي صلى الله عليه وسلم ذرني وقومي ادعوهم يوما بيوم فانزل الله تعالى هذه الآية مبينا لهم انهم ان كانوا يريدون ان اجعل لهم الصفا ذهبا ليزدادوا يقينا فخلق السموات والارض وسائر ما ذكر اعظم **واعلم ان الكلام** في هذه الانواع الثمانية من الدلائل على اقسام **القسم الاول** في تفصيل القول في كل واحد منها فالنوع الاول الاستدلال باحوال السموات وقد ذكرنا طرفا من ذلك في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ولنذكر ههنا نمطا آخر من الكلام **وروي** ان عمر بن الخيام كان يقرأ كتاب المجسطي على عمر الابهري فقال بعض الفقهاء يوما ما الذي تقرؤونه فقال افسر آية من القرآن وهو قوله افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها فانا افسر كيفية بنائها ولقد صدق الابهري فيما قال فان كل من كان اكثر توغلا في بحار مخلوقات الله تعالى كان اكثر علما بجلال الله تعالى وعظمته فنقول الكلام في احوال السموات على الوجه المختصر الذي يليق بهذا الموضع مرتب في فصول **الفصل الاول** في ترتيب الافلاك قالوا اقربها الينا فلك القمر وفوقه كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل ثم كرة الثوابت ثم الفلك الاعظم **واعلم** ان في هذا الموضع ابحاثا **البحث الاول** ذكروا في طريق معرفة هذا الترتيب ثلاثة اوجه **الوجه الاول** الستر وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهما يصيران كوكبا واحدا ويتميز الساتر عن المستور بلونه الغالب كصفرة عطارد وبياض الزهرة وحمرة المريخ ودرية المشتري وكمودة زحل ثم ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكثيرا من الثوابت التي في طريقته في ممر البروج وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب هذا الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانكسافها به لكن لا يدل على كون الشمس فوق سائر الكواكب وتحتها لان الشمس لا تنكسف بشيء منها لاضمحلال اضوائها في ضوء الشمس فيبطل هذا الطريق بالنسبة الى الشمس **الثاني** اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل واما في حق الشمس فقليل جدا

فوجب ان يكون الشمس متوسطة بين القسمين وهذه الطريقة بين حال المراعين لاختلاف منظر الكواكب وشاهدها على الوجه الذي حكيناه فاما من لم يمارسه فانه يكون مقلدا فيه ولا سيما وان ابا الريحان وهو استاذ الصناعة ذكر في تلخيصه لفصول الفرغاني ان اختلاف المنظر لا يحس به الا في القمر **الثالث** قال بطليموس ان زحل والمشتري والمريخ تبعد عن الشمس جميع الابعاد واما عطارد والزهرة فانهما لا يبعدان عن الشمس بعد التسديس فضلا عن سائر الابعاد فوجب كون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الدليل ضعيف فانه منتقض بالقمر فانه يبعد عن الشمس كل الابعاد مع انه تحت الكل **البحث الثاني** في اعداد الافلاك قالوا انها تسعة فقط والحق ان الرصد لما دل على هذه التسعة اثبتناها فاما ما عداها فلما لم يدل الرصد عليه لا جرم لا نثبتها ولا ننفيها وذكر ابن سينا في الشفاء انه لم يتبين لي الى الآن ان كرة الثوابت كرة واحدة او كرات منطو بعضها على بعض وانا اقول هذا الامتناع واضح لان الذي يمكن ان يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس الا ان يقال ان حركاتها متساوية واذا كان كذلك وجب كونها مركوزة في كرة واحدة والمقدمتان ضعيفتان **اما المقدمة الاولى** فلان حركاتها وان كانت في حواسنا متشابهة لكنها في الحقيقة لعلها ليست كذلك لانا لو قدرنا ان الواحد منها يتم الدورة في ستة وثلاثين الف سنة والآخر يتم هذه الدورة في مثل هذا الزمان لكن بنقصان عاشرة او ثانية فاذا وزعنا تلك العاشرة على ايام ستة وثلاثين الف سنة لا شك ان حصة كل يوم بل كل سنة بل كل الف سنة مما لا يصير محسوسا واذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت **واما المقدمة الثانية** فهي ايضا ليست يقينية فان الاشياء المختلفة لا يبعد اشتراكها في لازم واحد بل اقول هذا الاحتمال الذي ذكره ابن سينا في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات لان الطريق الى وحدة كل كرة ليس الا ما ذكرناه وبيناه فاذا لا يمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة اليومية فلعلها كرات كثيرة مختلفة في مقادير حركتها بمقدار قليل جدا لا يفي بضبط ذلك التفاوت اعمارنا وكذا القول في جميع الممثلات والحوامل ومن الناس من يقول ثم كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واحتجوا من وجوه **الاول** ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف المقدار وكلما كان رصده اقدم وجدان الميل الاعظم اعظم فان بطليموس وجده كح يا ثم وجد في زمان المأمون كح له ثم وجد بعد المأمون متناقصا بدقيقة وذلك يقتضي ان من شان المنطقتين ان يتباعد تارة ويتقارب اخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة اخرى يدور قطباها حول قطبي حركة الكل ويكون كرة الثوابت تدور ايضا قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة ان يصير الى جانب الشمال منخفضا وتارة الى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك ان ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينفصل عنه تارة اخرى الى الجنوب **وثانيها** ان اصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار سنة الشمس على ما هو مشروح في المطولات حتى ان بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكا في ان هذه العودة تكون في ازمنة متساوية او مختلفة ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين احدهما قول من جعل اوج الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطتي الاعتدالين لاختلاف ما بعدهما من الاوج فيختلف زمان سنة الشمس من اجله **وثالثها** قول اهل الهند والصين وبابل واكثر قدماء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكى عن ابرخس انه كان يعتقد هذا الرأي وذكر مادن الاسكندراني ان اصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك ايضا وان نقطة تلك البروج تتقدم عن موضعها وتتاخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من ثمان درجة الحوت الى اول الحمل **ورابعها** ان بطليموس رصد الثوابت فوجدها تقطع في كل مائة سنة درجة واحدة والمتاخرون رصدوها فوجدوها تقطع في كل مائة سنة درجة ونصفا وهذا تفاوت عظيم يبعد حمله على التفاوت في الآلات التي تتخذها المهرة في الصناعة على سبيل الاستقصاء فلابد من حملها على ازدياد الميل ونقصانه وذلك يوجب القول بثبوت الفلك الذي ذكرناه **البحث الثالث** احتجوا على ان الكواكب الثابتة مركوزة في فلك فوق افلاك هذه الكواكب السبعة فقالوا شاهدنا لافلاك هذه السبعة حركات اسرع من حركات الثوابت وثبت ان الكوكب لا يتحرك الا بحركة الفلك وهذا يقتضي كون هذه الثوابت مركوزة في كرة سوى هذه ولا يجوز ان تكون مركوزة في فلك الاعظم فانه سريع الحركة يدور في كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب قالوا انها مركوزة

في كرة فوق كرات هذه السبعة لان هذه الكواكب السبعة قد تكسف تلك الثوابت والكاسف تحت المكسوف فكرات
هذه السبعة وجب ان يكون دون كرة الثوابت وهذا الطريق ايضا ضعيف من وجوه **احدها** انا لا نسلم ان
الكوكب لا يتحرك الا بحركة فلكه وهم انما بنوا على امتناع الخرق على الافلاك ونحن قد بينا ضعف دلائلهم على ذلك
وثانيها انه لا بد لهذه الثوابت من كرة اخرى الا ان مذهبكم ان كل كرة من هذه الكرات السبعة تنفصل
الى اقسام كثيرة ومجموعها هو الفلك الممثل وان هذه الافلاك الممثلة بطيئة الحركة على وفق حركة الثوابت
فلم لا يجوز ان يقال هذه الثوابت مركوزة في هذه الممثلات البطيئة الحركة واما السيارات فانها مركوزة في الحوامل
التي هي افلاك خارجة المركز وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات كرة الثوابت **وثالثها** هب انه لا بد
من كرة اخرى فلم لا يجوز ان يكون هناك كرتان احداهما فوق كرة زحل والاخرى دون كرة القمر وذلك لان هذه
السيارات لا تمر الا بالثوابت الواقعة في ممر تلك السيارات فاما الثوابت المقاربة من القطبين فان
السيارات لا تمر بشيء منها ولا تكسفها فالثوابت التي تنكسف بهذه السيارات هب انا حكمنا بكونها
مركوزة في كرة فوق كرة زحل اما التي تنكسف بهذه السيارات فكيف نعلم انها ليست دون السيارات فثبت
ان الذي قالوه غير برهاني بل اقناعي

البحث الرابع

زعموا ان الفلك الاعظم حركته
اسرع الحركات فانه يتحرك في اليوم والليلة قريبا من دورة تامة وانه يتحرك من المشرق الى المغرب
واما الفلك الثامن الذي تحته فانه في نهاية البطوء حتى انه يتحرك في كل مائة سنة درجة عند بطليموس وعند
المتاخرين في كل ستة وستين درجة وانه يتحرك من المغرب الى المشرق على عكس الحركة الاولى واحتجوا عليه بانا
لما رصدنا هذه الثوابت وجدناها متحركة على خلاف الحركة اليومية واعلم ان هذا ايضا ضعيف فلم لا يجوز ان يقال
ان الفلك الاعظم يتحرك من المشرق الى المغرب كل يوم وليلة دورة تامة الا بمقدار ثانية فلا جرم نرى الكواكب
في الحس متخلفة عن الحركة الاولى بذلك القدر القليل في خلاف جهة الحركة الاولى فاذا اجتمعت تلك المقادير
احس كان الكواكب الثابتة ترجع بحركة بطيئة الى خلاف جهة الحركة اليومية فهذا الاحتمال واقع وهم ما اقاموا الدلالة
على ابطاله ثم الذي يدل على انه هو الحق وجهان الاول وهو تقريرها في ان حركة الفلك الثامن لو كانت
الى خلاف حركة الاعظم لكان حين ما يتحرك بحركة الفلك الاعظم الى جهة اما ان يتحرك بحركة نفسه فان كان الاول
لزمه كون الشيء الواحد متحركا الى جهتين والحركة الى جهتين تقتضي الحصول في الجهتين دفعة وذلك محال
وان كان القسم الثاني لزم انقطاع الحركات الفلكية وهم لا يرضون بذلك الثاني ان نهاية الحركة حاصلة
للفلك الاعظم ونهاية السكون حاصلة للارض والاقرب الى العقول ان يقال كلما كان اقرب من الفلك الاعظم
كان اسرع حركة وكلما كان ابعد كان ابطى حركة ففلك الثوابت اقرب الافلاك اليه فلا جرم لا يفارق بين الحركتين
الا بقدر قليل وهو الذي يحصل من اجتماع مقادير التفاوت في كل مائة سنة درجة واحدة وتليه فلك
زحل فانه ابطا من فلك الثوابت فلا جرم كان تخلفه عن الفلك الاعظم اكثر حتى ان مقادير التفاوت اذا اجتمعت
بلغت في كل ثلثين سنة الى تمام الدور وعلى هذا القول كلما كان ابعد عن الفلك الاعظم كان ابطا حركة فكان تفاوته
اكثر حتى يبلغ الى فلك القمر الذي هو ابطا الكواكب فهو في كل يوم يتخلف عن الفلك الاعظم ثلثة عشر درجة
فلا جرم يكون دورة في كل شهر ولا يزال كذلك حتى ينتهي الى الارض الذي هو ابعد الاشياء عن الفلك فلا جرم كان في
نهاية السكون فثبت ان كلامهم في هذه الاصول مختل ضعيف والعقل لا سبيل له الى الوصول اليها والله تعالى اعلم

الفصل الثاني

في معرفة الافلاك القوم وضعوا لانفسهم مقدمتين كليتين **احداهما**
ان حركات الاجرام السماوية متشابهة متصلة وانها لا تبطئ مرة وتسرع اخرى وليس لها رجوع عن متوجهها والثانية
ان الكواكب لا تتحرك بذاتها بل بحركة الفلك ثم انهم بنوا على هاتين المقدمتين مقدمة اخرى فقالوا الفلك الذي يحمل
الكواكب اما ان يكون مركزه مركز الارض او لا يكون فان كان مركزه مركز الارض فاما ان يكون الكوكب مركوزا في ثخنه
او مركوزا في جرم مركوز في ثخن ذلك الفلك فان كان الاول استحال ان يختلف قرب الكوكب وبعده من الارض وان
يختلف قطعه للقسي من ذلك الفلك والاعراض لاختلاف في حركة الفلك او في حركة الكوكب وقد فرضنا انهما
لا يوجدان البتة فبقي القسمان الاخران احدهما ان يكون الكوكب مركوزا في جرم كري مستدير الحركة مغروزا في ثخن
الفلك المحيط بالارض وذلك الجرم نسميه بالفلك المستدير فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف حال الكوكب

بالنسبة

بالنسبة الى الارض تارة بالقرب والبعد وتارة بالرجوع والاستقامة وتارة بالصغر والكبر في المنظر
واما ان كان الفلك المحيط بالارض ليس مركزه موافقا لمركز الارض فهو الفلك الخارج المركز ويلزم ان يكون الحاصل
في احد نصفي فلك البروج من ذلك الفلك الاعظم من النصف الاخر اقل من النصف فلا جرم يحصل بسببه القرب
والبعد من الارض وان يقطع احد نصفي فلك البروج في زمان اكثر من قطعه النصف الاخر فظهر ان اختلاف احوال
الكواكب في صغرها وكبرها وسرعتها وبطوئها وقربها وبعدها من الارض لا يمكن حصوله الا باحد الشيئين اعني
فلك التدوير والفلك الخارج المركز اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفصيل قولهم في الافلاك فقالوا هذه
الافلاك السبعة **منها** ما هي كرة واحدة وهو الفلك الاعظم وفلك الثوابت **ومنها** ما ينقسم الى
كرتين وهو كرة الشمس وذلك انه ينفصل منه فلك اخر مركزه غير مركز العالم بحيث يماس سطحاه المحدبان على نقطة
تسمى الاوج وهو البعد الابعد من الفلك المنفصل ويماس سطحاهما المقعران على نقطة تسمى الحضيض وهو البعد الاقرب
منه وهما في الحقيقة فلك واحد منفصل عنه فلك اخر لانه يقال فلكان توسعا ويسمى المنفصل عنه الفلك
المنفصل الخارج المركز وفلك الاوج وجرم الشمس مغرق فيه بحيث يماس سطحيه **ومنها** ما ينفصل الى
ثلث اكر وهي افلاك الكواكب العلوية والزهرة فان لكل واحد منهما فلكين مثل فلكي الشمس وفلكا اخر موقعه
من الخارج المركز مثل موقع جرم الشمس من فلكه يسمى فلك التدوير والكوكب مغرق فيه بحيث يماس سطحيه
سطحيه ويسمى الخارج المركز الفلك الحامل **ومنها** ما ينقسم الى اربع اكر وهو فلك عطارد والقمر
اما عطارد فان له فلكين مثل فلكي الشمس وينفصل من الثاني فلك اخر انفصال الخارج المركز بحيث يقع مركزه
خارجا عن المركزين ويبعد عن المركز الخارج المركز مثل نصف البعد ما بين مركزي الخارج المركز والممثل ويسمى المنفصل
عنه الفلك المدير والمنفصل الفلك الحامل ومنه فلك التدوير وعطارد فيه كما سبق في الكرات الاربع واما
القمر فان فلكه ينقسم الى كرتين متوازيتين والعظمى تسمى الفلك الممثل والصغرى الفلك المائل وينقسم المائل
الى ثلث اكر كما في الكواكب الاربعة وكل فلك ينفصل عنه فلك اخر على الصورة التي عرفته في فلك الشمس فانه يبقى من
المنفصل كرتان مختلفتان كذلك الفلك المنفصل وكل واحد من هذه الافلاك يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة
الى ان يقضي الله امرا كان مفعولا والناس انما توصلوا الى معرفة هذه الكرات بناء على المقدمة التي قررناها
ولا شك انها لو صحت لصح القول بهذه الاشياء انما الشان فيها

الفصل الثالث

في مقادير الحركات قال الجمهور ان جميع الافلاك تتحرك من المشرق الى المغرب سوى الفلك الاعظم والمدير لعطارد
والفلك الممثل والمائل والتدوير للقمر فالحركة المشرقية تسمى الحركة الى التوالي والغربية الى خلاف التوالي فالفلك
الاعظم يتحرك حركة سريعة في كل يوم وليلة دورة واحدة على قطبين يسمى قطبي العالم وتحرك جميع الافلاك
والكواكب وبهذه الحركة يقع الطلوع والغروب وتسمى الحركة الاولى وفلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة كل
سنة وستين سنة عند المتاخرين درجة واحدة على قطبين يسميان قطبي فلك البروج وتمايلا وراء حول
قطبي العالم بالحركة الاولى ويتحرك على وفق هذه الحركة جميع الافلاك المتحركة وبهذه الحركة تنتقل الاوجات
عن مواضعها من فلك البروج وتسمى الحركة الثانية وحركة الاوج وهي حركة الثوابت انما سميت ثوابت لاسباب
احدها كونها بطيئة لانها بازاء السيارات تشبه الساكنة **وثانيها** ان السيارات تتحرك اليها وهي لا تتحرك
الى السيارات فكانت الثوابت ثابتا لانتظارها **وثالثها** ان عروضها ثابتة على مقدار واحد **ورابعها**
ابعاد ما بينها ثابتة على حال واحدة لا تتغير الصور المتوهمة عليها من الصور الثماني والاربعين **وخامسها**
الازمنة عند اكثر عوام الاقوام منوطة بطلوعها في افقها بحيث لا تتفاوت الا في الدقق والاخاف واما
الافلاك الخارجة المراكز فانها تتحرك في كل يوم هكذا زحل ح ب ا المشتري ح ع بط المريخ مه لا له الشمس
م بط ح الزهرة مه بط عطارد الح بو القمر ح د كع وتسمى حركة المركز وحركة الوسط وهي حركات
مراكز افلاك التداوير ومركز الشمس وافلاك التداوير تتحرك بهذا المقدار زحل مه ح المشتري
مه بد ط المريخ مه لد ب الزهرة مه لو بط عطارد ح وكد القمر ح ح بد وتسمى الحركة الخاصة وحركة
الاختلاف وهي حركات مراكز الكواكب واعلم ان بسبب هذه الحركات المختلفة تعرض لهذه الكواكب احوال مختلفة
احدها انه يحصل للقمر مثلا ابعاد مختلفة غير مضبوطة بالنسبة الى هذا العالم والانواع المضبوطة

منها اربعة **الاول** ان يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز ويقال له البعد الاقرب وهو ثلثة وثلثون مرة مثل نصف قطر الارض بالتقريب **الثاني** اذا كان القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز وهو البعد الاقرب الابعد وهو ثلث واربعون مرة مثل نصف قطر الارض **الثالث** ان يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الابعد من فلك الخارج المركز وهو البعد الابعد وهو اربعة وخمسون مرة مثل نصف قطر الارض **الرابع** ان يكون القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الابعد من فلك الخارج المركز وهو البعد الابعد وهو اربعة وستون مرة مثل نصف قطر الارض ثم ان ما بين هذه النقط الاربعة الاحوال المختلفة على ما اتى على شرحها الزمان **وثانيها** ان جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطا تاما اما العلوية فان بعد مراكزها عن ذوى الافلاك تداويرها ابدا يكون بمقدار ابعد مركز الشمس عن مراكز تداويرها وحينئذ تكون محترقة وهي كانت في الحضيض كانت في مقابلتها وحينئذ تكون مقابلة للشمس وذلك تقارن الشمس في منتصف الاستقامة وتقابلها في منتصف الرجوع وقيل ان نصف قطر فلك تدوير المريخ اعظم من نصف قطر فلك ممثل الشمس فيلزم انه اذا كان مقارنا للشمس يكون بعد مركزه عن مركز الشمس اعظم منه اذا كان مقابلا لها واما السفليات فان مراكز افلاك تداويرها ابدا يكون مقارنا للشمس فيلزم ان يقارنا الشمس في الذروة والحضيض في منتصفي الاستقامة والرجوع وغاية بعد كل واحد منهما عن الشمس بمقدار نصف قطر فلك تدويرهما وهو للزهرة مه وللعطارد كه يا واما القمر فان مركز الشمس ابدا يكون متوسطا من بعده الابعد وبين مركز تدويره ولذلك يقال البعد مركز تدويره عن البعد الابعد البعد المضاعف لانه ضعف بعد مركز تدويره عن الشمس فيلزم انه متى كان مركز تدويره في البعد الابعد فاما ان يكون مقابلا للشمس او مقارنا لها ومتى كان في البعد الاقرب تكون الشمس في تربيعه فلذلك يكون اجتماعه واستقباله في البعد الابعد وتربيعه مع الشمس في الاقرب والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

الفصل الرابع في كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع وهي من وجوه

احدها النظر الى مقادير هذه الافلاك فانها مع اشتراكها في الطبيعة الفلكية اختص كل واحد منها بمقدار خاص مع انه لا يمتنع في العقل وقوعها على ازيد من ذلك المقدار او انقص منه بدرج فلما قضى صريح العقل بان المقادير باسرها على التسوية قضى بافتقارها فان كل فلك اخر وبمقعره فلك اخر ثم ذلك الفلك اما ان يكون متشابه الاجزاء او ينتهي بالاخرة الى جسم متشابه الاجزاء وذلك الجسم متشابه لا بد وان يكون طبيعة كل واحد من طرفيه مساوية لطبيعة طرفه الاخر فكما صح على محدبه ان يلقى جسما وجب ان يصح على مقعره ان يلقى ذلك الجسم ومتى كان كذلك صح ان العالي يمكن وقوعه سافلا والسافل يمكن وقوعه عاليا ومتى كان كذلك كان اختصاص كل واحد بحيزه المعين امرا جائزا فيقضى العقل بافتقاره الى المقتضي **وثانيها** ان كل كوكب حصل في موضع اختص بها احد جوانب ذلك الفلك دون سائر الجوانب يكون امرا ممكنا جائزا فيقضي العقل بافتقاره الى المخصص **وثالثها** ان كل كرة فانها تدور على قطبين معينين واذا كان الفلك متشابه الاجزاء كان جميع النقط عليها متساوية وجميع الدوائر المعترضة عليها ايضا متساوية فاختصاص نقطتين معينتين بالقطبية دون سائر النقط مع استوائها في الطبيعة يكون امرا جائزا فيقضي العقل بافتقاره الى المقتضي وهكذا القول في تعين دوائر معينة من دوائرها بان يكون منطقة **ورابعها** ان الاجرام الفلكية مع تشابهها في الطبيعة الفلكية كل واحد منها مختص بنوع معين من الحركة في البطوء والسرعة فانظر الى الفلك الاعظم مع نهاية اتساعه ثم انه يدور دورة تامة في اليوم والليلة والفلك الثامن الذي هو اصغر منه لا يدور الدورة التامة الا في ستة وثلثين الف سنة على ما هو قول الجمهور ثم ان الفلك السابع الذي تحته يدور في ثلثين سنة فاختصاص الاعظم بمزيد السرعة والاصغر بالبطوء مع انه على خلاف حكم العقل فانه كان ينبغي ان يكون الاوسع ابطأ حركة لعظم مداره والاصغر اسرع استدارة لصغر مداره يقضي بان كل واحد منهما انما اختص بما هو عليه بتقدير العزيز العليم **وخامسها** ان الفلك الممثل اذا انفصل عنه الفلك الخارج المركز بقي احدهما من الخارج والاخر من الداخل وانه متشابه الطبيعة ثم اختص احد جانبيها بغاية الثخن والرقة بالنسبة اذا كان كذلك وجب ان يكون ذلك الثخن الى طبيعته على التسوية فاختصاص احد جانبيه بالرقة والاخر بالثخن لا بد ان يكون بتخصيص المخصص المختار **وسادسها** انها مختلفة في جهات

الحركات فبعضها من المشرق الى المغرب وبعضها من المغرب الى المشرق وبعضها شمالية وبعضها جنوبية مع ان جميع الجهات بالنسبة اليه على التسوية فلا بد من الافتقار الى المدبر **وسابعها** انا نراها الاول متحركة فاما ان يقال انها كانت اولا متحركة او ما كانت متحركة ثم ابتدأت بالحركة ومحال ان يقال انها كانت ابدا متحركة لان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير لان الحركة انتقال من حالة الى حالة والاول ينافي المسبوقية بالغير والجمع بين الحركة والازلية محال وان قلنا بان حركتها اولا سوا قلنا انها كانت قبل تلك الحركة موجودة او كانت ساكنة او قلنا انها كانت قبل تلك الحركة معدومة اصلا والابتداء بالحركة بعد عدم تقتضي الافتقار الى مدبر قدير سبحانه وتعالى ليحركها بعد ان كانت معدومة او بعد ان كانت ساكنة وهذا الماخذ احسن الماخذ واقواها **وثامنها** ان يقال ان حركاتها اما ان يكون من لوازم جسميتها المعينة فهذا محال لان ما كان من لوازم الشيء استحال انفكاك اللزوم عن ذلك اللازم لكنا نرى جسميته المعينة منفكة عن كل واحد من اجزاء تلك الحركة فاذا كل واحد من اجزاء حركته ليس من لوازمه فافتقرت الافلاك في حركتها الى محرك من خارج وذلك هو محرك المتحركات ومدبر الثوابت والسيارات وهو الحي سبحانه وتعالى **وتاسعها** ان هذا الترتيب العجيب في تركيب هذه الافلاك واتساق حركاتها اترى انها مبنية على حكمة ام واقعة بالجزاف والعبث اما الاول فبعيد عن العقل فان من جوز في بناء رفيع وقصر مشيد ان التراب والماء انضم احدهما الى الاخر ثم تولد منهما اللبنات ثم تركبت تلك اللبنات وتولد من تركيبها قصر مشيد وبناء عال فانه يقضى عليه بالجنون ونحن نعلم ان تركيب هذه الافلاك وما فيها من الكواكب وما لها من الحركات ليس اقل من ذلك البناء فثبت انه لا بد من رعاية حكمة ثم لا يخلو اما ان يقال انها احياء ناطقة فهي تتحرك بانفسها او يقال انه يحركها مدبر قاهر والاول باطل لان حركتها اما ان يكون لطلب الاستكمال او لا لهذا الغرض فان كانت طالبة بحركتها لتحصيل كمال فهي ناقصة في ذاتها طالبة للاستكمال والناقص بذاته لا بد له من مكمل فهي مفتقرة محتاجة وان لم تكن طالبة بحركتها للاستكمال فهي عابثة في افعالها فيعود الامر الى انه يبعد في العقول ان يكون مدار هذه الاجرام المستعظمة والحركات الدائمة على العبث والسفه فلم يبق في العقول قسم هو اليق بالذهاب اليه الا ان مدبرا قاهرا غالبا على الدهر والزمان يحركها لاسرار مخفية وحكم لطيفة وهو المستاثر بها والمطلع عليها وليس عندنا الا الايمان بها على الاجمال على ما قال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا **وعاشرها** انا نراها مختلفة الالوان مثل صفرة عطارد وبياض الزهرة وضوء الشمس وحمرة المريخ ودرية المشتري وكمودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب بطبع خاص ولون خاص ونراها ايضا مختلفة بالسعادة والنحوسة فنرى اعلا الكواكب السيارين انحسها ونرى من دونها اسعدها ونرى سلطان الكواكب يسعد في بعض الاتصالات ونحسا في بعض ونراها مختلفة في الوجوه والحدود والمثلثات والذكورة وكون بعضها نهاريا وليليا وراجعا ومستقيما وهابطا وصاعدا مع اشتراكها بالشفافية والصفاء والنقاء في الجوهر فيقضي العقل بان اختصاص كل واحد منها بما اختص به لا بد وان يكون بتخصيص مخصص **والحادي عشر** وهو ان هذه الكواكب لو كان لها تاثير في هذا العالم فهي اما ان يكون متدافعة او متعاونة او لا متدافعة ولا متعاونة فان كانت متدافعة فاما ان كانت بعضها اقوى من بعض كان القوي غالبا والضعيف مغلوبا ابدا فوجب ان تستمر احوال العالم على طبيعة ذلك الكوكب لكنه ليس الامر كذلك وان كانت متساوية في القوة وهي متدافعة وجب تعذر الفعل عليها باسرها فيكون الافعال الظاهرة في العالم صادرة عن غيرها فلا يكون العالم هو هذه الكواكب بل غيرها وان كانت متعاونة لم يبق العالم ايضا على حال واحد من غير تغير اصلا وان كانت تارة متعاونة وتارة متدافعة كان انتقالها من المحبة الى البغضة وبالعكس فيكون هي مفتقرة في تلك التغيرات الى الصانع المستولي عليها بالقهر والتسخير **والثاني عشر** انها اجسام وكل جسم مركب وكل مركب مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته فله مؤثر فافتقاره الى مؤثره اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه او حال عدمه والاول باطل لانه يقتضي ايجاد الموجود وهو محال فيقتضي القسمان الاخران وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع **والثالث عشر** ان الاجسام متساوية في الجسمية لانه يصح تقسيمه الى الفلكي والعنصري والكثيف واللطيف والحار والبارد والرطب واليابس ومورد التقسيم مشترك بين كل الاقسام فالجسمية قدر مشترك بين كل هذه الصفات والامور المتساوية في الماهية يجب ان يكون متساوية في قابلية الصفات فاذا كل ما صح على جسم صح على غيره فاذا اختصاص كل جسم بما اختص

من مقدار الوضع والشكل والطبع والصفة لابد ان يكون من الجايزات وذلك يقتضي بالافتقار الى الصانع القديم جل جلاله وتقدست اسماوه ولا اله غيره فهذا هو الاشارة الى معاقد الدلايل المستنبطة من احسام السموات والارض على اثبات الصانع ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله

النوع الثاني من الدلايل باحوال الارض وفيه فصلان

الفصل الاول

في بيان احوال الارض واعلم ان اختلاف احوال الارض اسبابا

السبب الاول

اختلاف احوالها بسبب حركة الفلك وهي اقسام **القسم الاول** ان المواضع العديمة العرض وهي التي على خط الاستوا بمرافقها تقطي العالم فيقاطع معدل النهار على زوايا قايمة ويقطع جميع المدارات اليومية بنصفين وتكون حركة الفلك دولابية ولم يختلف هناك ليل ولا نهار ولم يتصور كوكب ابدي الظهور ولا ابدي الخفا بل يكون لكل نقطة سوى القطبين طلوع وغروب ويمر فلك البروج بسمت الراس في الدورة مرتين وذلك عند بلوغ قطبيه دايرة الافق ويمر الشمس بسمت الراس مرتين في السنة وذلك عند بلوغها نقطتي الاعتدالين **القسم الثاني** المواضع التي لها عرض فان قطب الشمال يرتفع فيها عن الافق وقطب الجنوب ينحط عنه ويقع الافق معدل النهار ويحط على نصفين فاما ساير المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين الظاهر منها في الشمالية اطول من الليل وفي الجنوبية بالخلاف والحركة ههنا تصير حمايلية ولم يسبق ليل كوكب مع نهار الا ما كان في معدل النهار وتصير المدارات التي بالقرب من قطب الشمال ابدي الظهور والتي بالقرب من قطب الجنوب ابدي الخفا ويمر الشمس بسمت الراس في نقطتين بعد تمام عرض معدل النهار الى الشمال مثل العرض الموضع **القسم الثالث** وهو الموضع الذي يصير ارتفاع القطب فيه مثل الميل الاعظم وههنا يبطل قطبي فلك البروج وغروبها الا انهما يماسان الافق وحينئذ يمر فلك البروج بسمت الراس ولم يمر الشمس بسمت الراس الا في الانقلاب الصيفي **القسم الرابع** وهو ان يزداد العرض على ذلك وههنا يبطل مرور فلك البروج والشمس بسمت الراس ويصير قطب الشمالي من فلك البروج ابدي الظهور ابدا والاخر ابدي الخفا **القسم الخامس** اذ يصير الميل مثل تمام الميل وههنا ينعدم غروب المنقلب الصيفي وطلوع الشتوي لكنهما يماسان الافق عند بلوغ الاعتدال الربيعي افق المشرق والخريفي افق المغرب الصيفي من جهة الشمال والشتوي من جهة الجنوب وحينئذ ينطبق فلك البروج على الافق ثم يطلع من اول الجدي الى اخر السرطان دفعة ونصف مقابلته كذلك ثم ياخذ البروج الطالعة في الغارب والغاربة في الطلوع الى ان تعاد الحالة المتقدمة ويبعد من الليل هناك والانقلاب الصيفي والنهار الشتوي **القسم السادس** ان يزداد العرض على ذلك فحينئذ يصير قوس من فلك البروج ابدي الظهور مما يلي المنقلب الصيفي بحيث يكون المنقلب في وسطها ومدة قطع الشمس اياها يكون نهارا ويصير مثلها مما يلي المنقلب الشتوي ابدا الخفا ومدة قطع الشمس اياها يكون ليلا ويعرض هناك لبعض البروج اذا وافى نصف النهار من ناحية الجنوب كان اول السرطان عليه من ناحية الشمال ونقطة الاعتدال الربيعي على افق المشرق فاذا قد طلع السرطان قبل الجوزا قبل الثور والثور قبل الحمل ثم اذا تحرك الفلك يطلع بالضرورة اخر الحوت واوله تحت الارض وكل جزء يطلع فانه يغيب نظيره والبروج التي تطلع منكوسة تغيب ونظرها كذلك **القسم السابع** ان يصير ارتفاع القطب تسعين درجة سوا يكون هناك معدل النهار منطبقا على الافق وتصير الحركة رحوية ويبطل الطلوع والغروب اصلا ويكون نصف الشمال من فلك البروج ابدي الظهور والنصف الجنوبي ابدي الخفا ويصير نصف السنة ليلا ونصفها نهارا

السبب الثاني

لاختلاف احوال الارض واختلاف احوالها سببا العمارة واعلم ان خط الاستوا يقسم الارض نصفين شمالي وجنوبي فاذا فرضت دايرة اخرى عظيمة مقاطعة لها على زوايا قايمة انقسمت كرة الارض بهما ارباعا والذي وجد معمورا من الارض احد الربعين الشماليين مع ما فيه من الجبال والبحار والمعادن ويقال والله تعالى اعلم ان ثلثة الارباع ما فالموضع الذي طوله تسعون درجة على خط الاستوا يسمى قبة الارض ويحكى عن الهند ان هناك قلعة شامخة في جزيرة هي مستقر الشياطين فلتسمى لاجلها قبة الارض ثم وجد طول العمارة قريبا من نصف الدور وهو كالمجمع عليه واتفقوا على ان جعلوا ابتداها من المغرب الا انهم اختلفوا في التعيين فبعضهم ياخذ من ساحل البحر المحيط وهو بحر اوقيانوس وبعضهم ياخذ من جزاير وراء فيه تسمى جزاير الخالدات زعم الاوايل انها كانت عامرة في قديم الدهر وبعدها عن الساحل عشرة اجزا فيلزم من هذا

وقوع الاختلاف في الانهما ايضا ولم يوجد عرض العمارة الا بعد ستة وستين من خط الاستوا الا ان بطليموس زعم ان وراء خط الاستوا عمارة الى بعد ستة عشر درجة فيكون العرض العامرة قريبا من اثنين وثمانين درجة ثم قسموا هذا القدر المعمور سبع قطع مستطيلة على موازاة خط الاستوا وهي التي تسمى الاقاليم وابتداوها من خط الاستوا وبعضهم ياخذ اول الاقاليم من عند قريب من ثلثة عشر درجة من خط الاستوا واخر الاقاليم السابع الى بعد خمسين درجة ولا بعد ما وراها من الاقاليم لقلة ما وجدوا فيها من العمارة

السبب الثالث

لاختلاف احوال الارض كون بعضها بريا وبحريا وسهليا وجبليا وصخريا ورمليا وعلى غور في غور ويتركب بعض هذه الاقسام ببعض فيختلف احوالها اختلافا شديدا وما يتعلق بهذا النوع فقد استقصيناه في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا والسما بناء ومما يتعلق باحوال الارض انها كرة فقد احتجوا فيه بوجوه **الحجة الاولى** ان امتداد الارض فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولا وامتدادها بين الشمال والجنوب يسمى عرضا فنقول طول الارض اما ان يكون مستقيما او مقعرا او محدبا والاول باطل والا لصار جميع وجه الارض مضيا دفعة واحدة عند طلوع الشمس ولصار جميعه دفعة واحدة عند غيبتها لكن ليس الامر كذلك لانا لما اعتبرنا من القمر خسوفا واحدا بعينه واعتبرنا معه كالا مضبوطا من احواله الاربعة التي اول الكسوف ومطلى وتمامه واول الانجلاء وتمامه لم نوجد ذلك في البلاد المختلفة الطول في وقت واحد ووجدنا الماضي من الليل في البلد الشرقي منها اكثر في البلد الغربي والثاني ايضا باطل والا لوجد الماضي من الليل الغربي اكثر منه في البلد الشرقي لان الاول يحصل في غروب المقعر اولا ثم في شرقي ثانيا ولما بطل القسمان ثبت ان طول محدب ثم هذا المحدب اما ان يكون كريا او عدسيا والثاني باطل لانا نجد التفاوت من ازمنة الخسوف الواحد بحسب التفاوت في اخر الدائر حتى ان الخسوف الذي يتفق في اقصى عمارة المشرق في اول الليل يوجد في اقصى عمارة المغرب في اول النهار فثبت انها كرة في طول والا كان السالك من الجنوب على سمت القطب لا يزداد ارتفاع القطب عليه ولا يظهر له من الكواكب الابدية الظهور ما لم يكن كذلك لكنا بينا ان احواله مختلفة بحسب اختلاف عروضها والثاني ايضا باطل والا لصارت الابدية الظهور خفية عنه على دوام توغله في ذلك التقعر ولا ينقص ارتفاع القطب والتوالي كاذبة على ما قدمنا في بيان الدلالات السبعة الحاصلة بسبب اختلاف عروض البلدان وهذه الحجة على حسن تقريرها اقناعية **الحجة الثانية** ظل الارض مستدير فوجب كون الارض مستديرا بيان الاول ان انخساف القمر ظل الارض لانه لا معنى لانخسافه الا زوال النور عن جوهره عند توسط الارض بينه وبين الشمس ثم نقول وانخساف القمر مستدير لا يحس بالمقدار المنخسف منه مستديرا واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الارض مستديرا لان امتداد الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئة باشراق الشمس عليها وبين القطعة المظلمة منها فاذا كان الظل مستديرا وجب ان يكون ذلك الفصل المشترك الذي شكل الارض مثل شكله مستديرا فثبت ان الارض مستديرة ثم ان هذا الكلام غير مختص بجانب واحد من جوانب الارض لان المناظرة الموجبة للكسوف تتفق في جميع اجزا فلك البروج مع ان شكل الكسوف ابدا على الاستدارة فاذا الارض مستديرة الشكل من كل الجوانب **الحجة الثالثة** ان الارض طالبة للبعد من الفلك ومتى كان حال جميع اجزايها كذلك وجب ان تكون كرة واحتج من قدح في كرية الارض بامرين **احدهما** ان الارض لو كانت كرية لكان مركزها منطبقا على مركز العالم ولو كان كذلك لكان الما محيطا بها من كل الجوانب لان طبيعة الما تقتضي طلب المركز فيلزم كون الما محيطا بكل الارض **والثاني** ما يشاهد في الارض من التلال والجبال العظيمة والاغوار المنقعرة جدا اجابوا عن الاول بان العناية الالهية اقتضت اخراج جانب من الارض عن الما بمنزلة جزيرة في البحر لتكون مستقر الحيوانات وايضا لا يبعد سيلان الما من بعض جوانب الارض الى المواضع الغامرة منها وحينيذ يخرج بعض جوانب الارض من الما وعن الثاني ان هذه التضاريس لا تخرج الارض عن كونها كرة فانا لو اتخذنا كرة من خشب قطرها ذراع مثلا ثم اثبتنا فيها اشيا بمنزلة جاورسات او شعيرات وقورنا فيها كامثالها فان ذلك لا يخرجها عن الكرية ونسبة الجبال والعارات الى الارض دون نسبة تلك الثابتات الى الكرة الصغيرة

الفصل الثاني

في بيان الاستدلال باحوال الارض على وجود الصانع **اعلم** ان الاستدلال اسهل من الاستدلال باحوال السموات على ذلك لان الخصم يدعي ان اتصاف السموات بمقاديرها واحيازها امر واجب لذاته ممتنع التغير فيستغني

المؤثر فيحتاج الى ابطال ذلك الى اقامة الدليل على تماثل الاجسام الارضية فانا نشاهد بحيرها في جميع صفاتها اعني حصولها في احيازها والوانها وطعومها وطبائعها ونشاهد ان كل واحد اجزاء الجبال والصخور الصم يمكن كسرها وازالتها عن مواضعها وجعل العالي سافلا والسافل عاليا واذا كان الامر كذلك ثبت ان اختصاص كل واحد من اجزاء الارض بما هو عليه من المكان والحيز والمماسة والقرب من بعض الاجسام والبعد من بعضها ممكن التغير والتبدل واذا ثبت ان اتصاف تلك الاجرام بصفاتها امر جائز وجب افتقارها في ذلك الاختصاص الى مدبر قديم عليم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين واذا عرفت مآخذ الكلام سهل التفريع

والنوع الثالث من الدلائل

اختلاف الليل والنهار وذكروا للاختلاف تفسيرين **احدهما** انه افتعال من قولهم خلفه يخلفه اذا ذهب الاول وجاء الثاني فاختلاف الليل والنهار تعاقبهما في الذهاب والمجيء ومنه يقال فلان يختلف الى فلان اذا كان يذهب اليه ويجيء من عنده فذهابه يخلف مجيئه ومجيئه يخلف ذهابه وكل شيء يجيء بعد شيء اخر فهو خلفه وبهذا فسر قوله تعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة **الثاني** اراد اختلاف الليل والنهار في الطول والقصر والنور والظلمة والزيادة والنقصان قال الكسائي يقال لكل شيء اختلفا وعندي فيه وجه ثالث وهو ان الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر في الازمنة فهما يختلفان في الامكنة فان من يقول ان الارض كرة فكل ساعة عينتها فتلك الساعة في موضع من الارض صبح وفي موضع اخر ظهر وفي موضع ثالث عصر وفي موضع رابع مغرب وفي موضع خامس عشاء وهلم جرا هذا اذا اعتبرنا البلاد المخالفة في الطول اما البلاد المختلفة بالعرض فكل بلد يكون عرضه الشمالي اكثر كانت ايامه الصيفية اطول ولياليه الصيفية اقصر وايامه الشتوية بالضد من ذلك فهذه الاحوال المختلفة في الايام والليالي بحسب اختلاف اطوال البلدان وعروضها اختلاف عجيب ولقد ذكر الله تعالى امر الليل والنهار في كتابه في عدة مواضع فقال في بيان قوله مالك الملك يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وقال في القصص قل ارايتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة من اله غير الله ياتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ومن رحمته جعل لكم الليل لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وفي الروم ومن اياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله ان في ذلك لايات لقوم يسمعون وفي لقمان الم تر ان الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري الى اجل مسمى وفي الملائكة يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى ذلكم الله ربكم وفي يس واية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون وفي الزمر يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لاجل مسمى وفي المؤمنين الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا وفي عم وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا والايات من هذا الجنس كثيرة وتحقيق الكلام ان نقول ان اختلاف احوال الليل والنهار تدل على الصانع من وجوه **الاول** ان اختلاف احوال الليل والنهار مرتبط بحركات الشمس وهي من الايات العظام **الثاني** ما يحصل بسبب طول الايام تارة وطول الليالي اخرى من اختلاف الفصول وهي الربيع والصيف والخريف والشتاء من الايات العظام **الثالث** ان انتظام احوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة في الايام وطلب النوم والراحة في الليالي من الايات العظام **الرابع** ان كون الليل والنهار متعاونين على تحصيل مصالح الخلق مع ما بينهما من التضاد والتنافي من الايات العظام فبناء تقتضي التضاد التسبب ان يتعاديا لا ان يتعاونا على سبيل المصالح **الخامس** ان اقبال الخلق اول الليل على النوم يشبه موت الخلائق اولا عند النفخة الاولى في الصور ويقظتهم عند طلوع الشمس تشبه عود الحياة اليهم عند النفخة الثانية وهذا ايضا من الايات العظام المنبهة على الايات العظام **السادس** ان انشقاق ظلمة الليل بظهور الصبح المستطيل فيه الايات العظام كانه جدول ماء صاف يسيل في بحر كدر بحيث لا يتكدر الصافي بالكدر ولا الكدر بالصافي وهو المراد بقوله تعالى فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا **السابع** ان تقدير الليل والنهار بالقدر المعتدل الموافق للمصالح من الايات العظام كما بينا انه في الموضع الذي يكون القطب على سمت الراس ويكون السنة ستة اشهر فيها نهارا وستة اشهر ليلا وهناك لا يتم النضج ولا يصلح المسكن للحيوان ولا يتهيا فيه شيء من اسباب المعيشة **الثامن** ان ظهور الضوء في الهواء لو قلنا انه حصل بتقدير الله تعالى

ابتداء عند طلوع الشمس من حيث انه تعالى اجرى عادته بخلق الضوء في الهواء عند طلوع الشمس فلا كلام وان قلنا الشمس توجب حصول الضوء في الجرم المقابل له كان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون سائر الاجسام مع كون الاجسام باسرها متماثلة تدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى **فان قيل** لم لا يجوز ان يقال المحرك لاجرام السموات ملك عظيم الجثة والقوة وحينئذ لا يكون اختلاف الليل والنهار دليلا على الصانع **قلنا** اما على قولنا فلما دل الدليل على ان قدرة العبد غير صالحة للايجاد فقد زال السؤال واما على قول المعتزلة فقد نفى ابو هاشم هذا الاحتمال بالسمع

النوع الرابع من الدلائل

قوله والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وفيه مسائل **المسالة الاولى** قال الواحدي الفلك اصله من الدوران وكل مستدير فلك وفلك السماء اسم لاطواق سبعة تجري فيها النجوم وفلكت الجارية اذا استدارت ثديها وفلكة المغزل من هذا والسفينة سميت فلكا لانها بالماء اسهل دورا وقال والفلك واحد وجمع فاذا اريد به الواحد ذكر واذا اريد به الجمع انث ومثاله قولهم ناقة هجان ونوق هجان ودرع دلاص ودروع دلاص قال سيبويه الفلك اذا اريد به الواحد الحاء من حرد والصاد من صفر فالضمتان وان اتفقتا في اللفظ فانهما يختلفان في المعنى **المسالة الثانية** قال الليث سمي البحر بحرا لاستبحاره وهو سعته وانبساطه ويقال استبحر فلان في العلم اذا اتسع فيه وتبحر الراعي في رعي كثير وتبحر فلان في المال وقال غيره سمي البحر لانه شق في الارض والبحر الشق ومنه البحيرة **المسالة الثالثة** ذكر الحياني وغيره من العلماء بمواقع البحور ان البحور المعروفة خمسة **احدها** بحر الهند وهو الذي يقال له ايضا بحر الصين **والثاني** بحر المغرب **والثالث** بحر الشام والروم ومصر **والرابع** بحر بنطس **والخامس** بحر جرجان **فاما** بحر الهند فانه يمتد طوله من المغرب الى المشرق من اقصى ارض الحبشة الى اقصى ارض الهند والصين يكون مقدار ذلك ثمانية الاف ميل وعرضه الفين وسبعمائة ميل ويجاوز خط الاستواء الفا وسبعمائة ميل خلجان وهذا البحر الاول خليج عند ارض الحبشة ويمتد الى ناحية الهند ويسمى ذلك الخليج البربري طوله مقدار خمسمائة ميل وعرض طرفه مائة ميل الثاني خليج بحر ايلة وهو بحر القلزم فلذلك سمي به وعلى شرقيه ارض اليمن وعدن وعلى غربيه ارض الحبشة الثالث خليج بحر ارض فارس يسمى الخليج الفارسي وهو بحر البصرة وفارس الذي على شرقيه بن ومكران وعلى غربيه عمان طوله الف واربعمائة ميل وعرضه خمسمائة ميل وبين الخليجين اعني خليج ايلة وخليج فارس ارض الحجاز واليمن وسائر بلاد العرب فيما بين مسافة الف وخمسمائة ميل الرابع يخرج منه خليج اخر الى اقصى ارض الهند ويسمى الخليج الاخضر طوله الف وخمسمائة قالوا وفي جزيرة بحر الهند من الجزائر العامرة وغير العامرة الف وثلاثمائة وسبعين جزيرة منها جزيرة عظيمة في اقصى البحر مقابل ارض الهند في ناحية المشرق عند بلد الصين وهي سرنديب يحيط بها ثلاثة الاف ميل فيها جبال عظيمة وانهار كثيرة ومنها يخرج الياقوت الاحمر وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة عامرة فيها مدائن عامرة وقرى كثيرة ومن جزائر هذا البحر جزيرة كله التي يجلب منها الرصاص القلعي وجزيرة سندبورة التي يجلب منها الكافور **واما** بحر المغرب فهو الذي يسمى بالمحيط وتسميه اليونانيون اوقيانوس ويتصل به بحر الهند ولا يعرف طرفه الا في ناحية المغرب والشمال عند محاذاة ارض الروس والصقالبة فياخذ من اقصى المنتهى في الجنوب محاذيا لارض السودان مارا على حدود السوس الاقصى وطنجة وباهرت ثم الاندلس والجلالقة والصقالبة ثم يمتد من هناك عن الجبال المسلوكة والاراضي غير المسلوكة نحو بحر المشرق وهذا البحر لا يجري بالسفن وانما تسلك بالقرب من ساحله وفيه ست جزائر مقابل ارض الحبشة تسمى جزائر الخالدات ويخرج من هذا البحر خليج عظيم في شمال الصقالبة ويمتد هذا الخليج الى ارض بلغار المسلمين طوله من المشرق الى المغرب ثلاثمائة ميل وعرضه مائة ميل **واما** بحر الشام والروم ومصر طوله خمسة الاف ميل وعرضه ستمائة ميل ويخرج منه خليج الى ناحية الشمال قريب من الرومية طوله خمسمائة ميل يسمى ادرس ويخرج خليج اخر الى ارض سير وطوله مائتا ميل وفي هذا البحر مائة واثنان وستون جزيرة منها خمسون جزائر عظام **واما** بحر بنطس فانها يمتد من لاذقية الى خلف قسطنطينية في ارض الروس والصقالبة طوله الف وثلاثمائة ميل وعرضه ثلاثمائة ميل **واما** بحر جرجان فطوله من المغرب الى المشرق ثلاثمائة ميل وعرضه ستمائة ميل وفيه

جزيرتان كانتا عامرتين فيما مضى من الزمان ويعرف هذا البحر ببحر السكون لانها على قرصة ثم يمتد
الى طبرستان والديلم والشروان وباب الابواب وناحية الالان وليس يتصل ببحر اخر فهذه هي البحور العظام
واما غيرها فبحيرات ومطايح كبحيرة خوارزم وبحيرة الطبرية وحكي عن ارسطاطاليس ان بحر اوقيانوس
محيط بالارض بمنزلة الحلقة لها فهذا هو الكلام المختصر في امر البحور **المسألة الرابعة**
في كيفية الاستدلال بجريان الفلك في البحر على وجود الصانع تعالى وتقدس وهي من وجوه **احدها**
ان السفن وان كانت من تركيب الناس الا انه تعالى هو الذي خلق الالات التي بها يمكن تركيب هذه السفن
فلولا خلقه لها لما امكن ذلك **وثانيها** لولا الرياح وعدم عصفها لما بقيت ولما سلمت **وثالثها**
لولا تقوية قلوب من يركب هذه السفن لما تم الغرض فيصير الله تعالى من هذه الوجوه مصلحا للعباد
وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم **ورابعها** انه خص كل طرف من اطراف العالم بشيء معين واحوج
الكل الى الكل فصار ذلك داعيا يدعوهم الى اقتحام هذه الاخطار في هذه الاسفار ولولا انه تعالى خص
كل طرف بشيء واحوج الكل اليه لما ارتكبوا هذه السفن فالحامل ينتفع لانه يربح والمحمول اليه ينتفع لما حمل
اليه **وخامسها** تسخير الله تعالى البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر اذا هاج وعظم الهول فيه
اذا ارسل الله تعالى الرياح فاضطربت امواجه وتقلبت مياهه **وسادسها** ان الاودية
العظام مثل جيحون وسيحون تنصب ابدا الى بحيرة خوارزم على صغرها ثم ان بحيرة خوارزم لا تزداد
البتة ولا تمتد فالحق سبحانه هو العالم بكيفية احوال هذه المياه العظيمة التي تنصب فيها **وسابعها**
ما في البحار من الحيوانات العظيمة ثم ان الله تعالى يخلص السفن عنها ويوصلها الى سواحل السلامة **وثامنها**
ما في البحار من هذه الامور العجيبة وهو قوله مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وقال هذا عذب
فرات سائغ شرابه وهذا ملح اجاج ثم انه تعالى بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط بالبعض وكل ذلك مما يرشد
العقول الى افتقارها الى مدبر يدبرها ومقدر يحفظها **المسألة الخامسة** دل قوله في صفة
الفلك بما ينفع الناس على اباحة ركوبها وعلى اباحة الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع باللذات **النوع
الخامس من الدلائل** قوله تعالى وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها واعلم ان
دلالته على الصانع من وجوه **احدها** ان تلك الاجسام وما قام بها من صفات الرقة والرطوبة واللطافة
والعذوبة فلا يقدر على خلقها احد الا الله تعالى قال سبحانه وتعالى قل ارايتم ان اصبح ماؤكم غورا فمن ياتيكم
بماء معين **وثانيها** انه تعالى جعله سببا لحيوة الانسان ولاكثر منافعه قال تعالى افرايتم الماء الذي
تشربون أانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي افلا يؤمنون **وثالثها**
انه تعالى كما جعله سببا لحيوة الانسان جعله سببا لرزقه قال تعالى وفي السماء رزقكم **ورابعها**
ان السحاب مع ما فيه من المياه العظيمة التي تسيل منها الاودية العظام تبقى معلقة في جو السماء وذلك
من الايات العظام **وخامسها** ان نزولها عند التضرع واحتياج الخلق مقدر بمقدار المنفعة
من الايات العظام وقال تعالى حكاية عن نوح فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا
وسادسها ما قال فسقناه الى بلد ميت وقال وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت
وربت وانبتت من كل زوج بهيج **فان قيل** افتقولون ان الماء ينزل من السماء على حقيقته او من
السحاب او تجوزون ما قاله بعضهم من ان الشمس تؤثر في الارض فيخرج منها ابخرة متصاعدة فاذا وصلت الى الجو
بردت فثقلت فنزلت من فضاء محيط الى ضيق المركز فاتصلت فتولدت من اتصال بعض تلك الذرات بالبعض قطرات
هي قطرات المطر **قلنا** بل نقول انها تنزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو الصادق في خبره واذا كان قادرا على
امساك الماء في السحاب فاي بعد في ان يمسكه في السماء واما قول من يقول انه من بخار الارض فهذا يمكن في نفسه
لكن القطع به لا يمكن الا بعد القول بنفي الفاعل المختار وقدم العالم وذلك كفر لانا متى جوزنا الفاعل المختار
القادر على خلق الجسم فكيف يمكننا مع الامكان هذا القسم ان نقطع بما قالوه اما قوله فاحيى به الارض بعد موتها
فاعلم ان هذه الحيوة من جهات **احدها** ظهور النبات الذي هو الكلأ والعشب وما شاكلهما مما لولاه
لما عاشت دواب الارض **وثانيها** لولاه لما حصلت الاقوات للعباد **وثالثها** انه تعالى ينبت كل شيء

بقدر الحاجة لانه تعالى ضمن ارزاق الحيوانات بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها **ورابعها**
انه يوجد فيه من الالوان والطعوم والروائح وما يصلح للملابس لان ذلك كله مما لا يقدر عليه الا الله تعالى
وخامسها انه يحصل للارض بسبب النبات حسن ونضرة ونوادر ورونق فذلك هو الحيوة **واعلم**
ان وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز لان الحيوة لا تصح الا على من يدرك ويصح ان يعلم وكذلك الموت
الا ان الجسم اذا صار حيا حصل فيه انواع من الحسن والنضرة والبهاء والنشو والنماء اطلق لفظ الحيوة على هذه
الاشياء وهذا من فصيح الكلام على اختصار يجمع معاني كثيرة **واعلم** ان احياء الارض بعد موتها يدل على
الصانع من وجوه **احدها** نفس الزرع لان ذلك ليس في مقدور واحد على الحد الذي يخرج عليه **وثانيها**
اختلاف الوانها على وجه لا يكاد يحد ويحصى **وثالثها** اختلاف الطعوم مما يظهر على الزرع والشجر
ورابعها استمرار العادة بذلك في اوقاتها المخصوصة **النوع السادس من الدلائل**
قوله تعالى وبث فيها من كل دابة ونظيره جميع الايات الدالة على خلقة الانسان وسائر الحيوانات كقوله
وبث منهما رجالا كثيرا ونساء **واعلم** ان حدوث الحيوانات قد يكون بالتوليد وقد يكون بالتوالد وعلى
التقديرين فلا بد فيهما من الصانع الحكيم فلنبين ذلك في الناس ثم في سائر الحيوانات اما الانسان
فالذي يدل على افتقاره في حدوثه الى الصانع سبحانه وجوه **احدها** يروى ان واحدا قال عند عمر
بن الخطاب رضي الله تعالى عنه اني اتعجب من امر الشطرنج فان رقعته ذراع في ذراع ولو لعب الانسان الف
مرة فانه لا يتفق مرتان على وجه واحد فقال عمر بن الخطاب ههنا ما هو اعجب منه وهو ان مقدار الوجه
شبر في شبر ثم ان مواضع الاعضاء التي فيها كالحاجبين والعينين والانف والفم لا تتغير البتة ثم انك
لا ترى شخصين في الشرق والغرب يشتبهان في الصورة فما اعظم تلك القدرة والحكمة التي اظهرت في
هذه الرقعة الصغيرة هذه الاختلافات التي لا حد لها **وثانيها** ان الانسان مولود من النطفة فالمؤثر
في تصوير النطفة وتشكيلها قوة موجودة في النطفة او غير موجودة فيها فان كانت القوة المصورة فيها
فتلك القوة اما ان يكون لها شعور وادراك وعلم وحكمة حتى تمكنت من هذا التصوير العجيب واما ان
لا يكون تلك القوة كذلك بل يكون تأثيرها بمجرد الطبع والعلية والاول ظاهر الفساد لان الانسان حال ما
استكمل اكثر علما وقدرة ثم انه حال كماله لو اراد ان يغير شعرة عن كيفيتها لا يقدر على ذلك فحال ما كان
في نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك واما ان كانت تلك القوة مؤثرة بالطبع فهذا المني اما ان يكون جسما
متشابه الاجزاء في نفسه او يكون مختلف الاجزاء فالقوة الطبيعية اذا عملت في المادة البسيطة لا بد
وان يصدر منه فعل متشابه وهذا هو الكرة فكان ينبغي ان يكون الانسان على صورة كرة ويكون جميع الاجزاء
المفترضة في تلك الكرة متشابهة في الطبع وهذا هو الذي يستدلون به على ان البسائط لا بد وان يكون
كرات فثبت انه لا بد للنطفة في انقلابها لحما ودما وانسانا من مدبر ومقدر لاعضائها وقواها
وتراكيبها وما ذلك الا الصانع سبحانه وتعالى **وثالثها** الاستدلال باحوال تشريح ابدان
الحيوانات والعجائب الواقعة في تركيبها وتأليفها وايراد ذلك في هذا الموضع كالمتعذر لكثرتها واستقصاء
الناس في شرحها في الكتب المعمولة في هذا الفن **ورابعها** ما روي عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب
رضي الله تعالى عنه سبحان من بصّر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم ومن عجائب الامر في هذا التركيب ان اهل الطبائع
قالوا اعلى العناصر يجب ان يكون هو النار لانها حارة يابسة وادون منها للطافة الماء والارض لا بد وان يكون تحت
الكل لثقلها ولكثافتها ويبسها ثم انهم قلبوا هذه القضية في تركيب بدن الانسان لان اعلى الاعضاء منه عظم القحف
والعظم بارد يابس على طبيعة الارض وتحته الدماغ وهو بارد رطب على طبع الماء وتحته النفس وهو حار رطب على طبع
الهواء وتحت الكل القلب وهو حار يابس على طبع النار فسبحان من بيده قلب الطبائع وتغييرها كيف يشاء وتركيبها كيف
اراد ومما ذكرنا في هذا الباب ان كل صانع يأتي بنقش لطيف فانه يصونه عن التراب لئلا يكدره وعن الماء لئلا يغرقه
انه سبحانه وتعالى وضع نقش خلقته على هذه الاشياء فقال ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب
وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي وقال في الهواء فنفخنا فيه من روحنا وقال في النار خلق الجان من مارج من نار وهذا
يدل على ان صنعه بخلاف صنع كل واحد **وخامسها** انظر الى الطفل بعد انفصاله من الام فانك لو وضعت على

انفه وفمه ثوبا يقطع نفسه لمات في الحال ثم انه يبقى في الضيق مدة مديدة مع تعذر النفس هناك ولو يمت ثم
انه بعد الانفصال يكون من اضعف الاشيا وابعدها عن الفهم بحيث لا يميز بين الما والنار وبين المؤذي والملذ
وبين الام وغيرها ثم ان الانسان وان كان في اول الامر من ابعد الاشيا عن الفهم بعد استكماله اكمل الحيوانات
في الفهم والعقل والادراك ليعلم ان ذلك من عطية القادر الحكيم فانه لو كان الامر بالطبع لكان كل من كان
اذكى في اول الخلقة كان اذكى فهما وقت الاستكمال فلما لم يكن الامر كذلك كان على الضد منه علمنا ان كل ذلك من
عطية الله تعالى الخالق الحكيم **وسادسها** اختلاف الالسنة واختلاف طبايعهم واختلاف امزجتهم
اقوى وترى الحيوانات البرية والجبلية شديدة المشابهة بعضها بالبعض وترى الناس مختلفين جدا في الصور
ولولا ذلك لاختلت المعيشة ولاشتبه كل احد باحد والملكان تميز البعض عن البعض وفيه فساد المعيشة
واستقصا الكلام في هذا النوع لا مطمع فيه لانه بحر لا ساحل له **النوع السابع من الدلايل**
قوله وتصريف الرياح وفيه مسايل **المسالة الاولى** وجه الاستدلال انها مخلوقة
على وجه يقبل التصريف وهو الرقة واللطافة ثم ذلك من وجوه احدها انه مادة النفس الذي لو انقطع ساعة
عن الحيوان لمات وقيل فيه ان كل ما كانت الحاجة اليه اشد كان وجدانه اسهل ولما كان احتياج الانسان الى الهوا
اعظم الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لاجرم كان وجدانه اسهل من وجدان كل شي وبعد الهوا الما فان الحاجة
الى الما دون الحاجة الى الهوا اسهل لان الما لابد فيه من تكلف الاغتراف بخلاف الهوا فان الالات المهياة لجذبه
حاضرة ابدا ثم بعد الما الحاجة الى الطعام شديدة لكن دون الحاجة الى الما فلاجرم كان تحصيل الطعام اصعب
من تحصيل الما وبعد الطعام الحاجة الى تحصيل المعاجين والادوية النادرة قليلة فلاجرم عزت هذه
الاشيا وبعد المعاجين الحاجة الى انواع الجواهر من اليواقيت والزبرجد نادرة جدا فلاجرم كانت في نهاية
العزة فثبت ان كل ما كان الاحتياج اليه اشد كان وجدانه اسهل وكل ما كان الاحتياج اليه اقل كان وجدانه اصعب
وما ذاك الا رحمة منه على العباد ولما كانت الحاجة الى رحمة الله تعالى اعظم الحاجات فنرجو ان يكون وجدانها اسهل
من وجدان كل شي

وعبر الشاعر عن المعنى فقال

سبحان من خص الفلز بعزه ● والناس مستغنون عن اجناسه
واذل انفاس الهوا وكل ذي ● نفس فمفتقر الى انفاسه

وثانيها لولا تحرك الرياح لما جرى الفلك وذلك مما لا يقدر عليه احد الا الله تعالى فلو اراد كل من في العالم ان يقلب الريح من
الشمال الى الجنوب او اذا كان الهوا ساكنا ان يحركه لتعذر **المسالة الثانية** قال الواحدي
وتصريف الرياح اراد وتصريفه الرياح فاضاف المصدر الى المفعول وهو كثير **المسالة الثالثة**
الرياح جمع ريح قال ابو علي الريح اسم على فعل والعين منه واو فقلبت في الواحد للكسرة يا وفي الجمع القليل ارواح ولا
انه لا شي فيه يوجب الاعلال الا ترى ان سكون الرا لا يوجب اعلال الواو في نحو قوم وعون وقول وفي الجمع الكثير
رياح انقلبت الواو يا للكسرة التي قبلها نحو ديمة وديم وحيلة وحيل قال ابن الانباري انما سميت الريح ريحا
لان الغالب عليها في هبوبها المجي بالروح والراحة وانقطاع هبوبها يكسب الكرب والغم فهي ماخوذة من الروح
والدليل على ان اصلها الواو قولهم في الجمع ارواح **المسالة الرابعة** قالوا الرياح اربع الشمال
والجنوب والصبا والدبور فمعربها فيما سمي الصبا قبولا لانها استقبلت الدبور وما بين كل واحد من هذه المهبات فهي
نكبا **المسالة الخامسة** اختلف القرا في الرياح فقرا ابو عمرو وعاصم وابن عامر الرياح
على الجمع في عشرة مواضع البقرة ● والاعراف ● والحجر ● والكهف ● والفرقان ● والنمل ● والروم موضعين ● والجاثية
وفاطر ● وقرا نافع في عشرة مواضع هذه العشرة وفي ابراهيم كرماد اشتدت به الرياح وعسق ان يشا يسكن الرياح
وقرا ابن كثير الرياح في خمسة مواضع البقرة ● والحجر ● والكهف ● والروم موضعين ● وقرا الكسائي في ثلاثة مواضع في
الحجر ● والفرقان ● والروم الاول منهما ● **واعلم** ان كل واحد من هذه الرياح مثل الاخرى في دلالتها على الوحدانية
فاما من وحد فانه يريد به الجنس كقولهم اهلك الناس الدينار والدرهم واذا اريد بالريح الجنس كانت قراة من وحد
كقراة من جمع فاما ما جا في الحديث من انه عليه الصلاة والسلام كان اذا هبت الريح قال اللهم اجعلها رياحا ولا

تجعلها

تجعلها ريحا مما يدل على ان مواضع الرحمة بالجمع اولى قال تعالى ومن اياته ان يرسل الرياح مبشرات وانما تبشر بالرحمة
وقال في موضع الافراد وفي عاد اذ ارسلنا عليهم الريح العقيم وقد يختص اللفظ في القران بشي فيكون امارة له فمن
ذلك ان عامة ما جا في التنزيل في قوله وما يدريك مبهم غير مبين قال وما يدريك لعل الساعة قريب وما كان من
لفظ ادراك فانه مفسر كقوله تعالى وما ادراك ما القارعة وما ادراك ما هيه **النوع الثامن**
من الدلايل قوله والسحاب المسخر بين السما والارض سمي السحاب سحابا لانسحابه في الهوا ومعنى
التسخير التذليل وانما سماه مسخرا لوجوه **احدها** ان طبع الما ثقيل يقتضي النزول فكان بقاؤه في
جو الهوا على خلاف الطبع فلابد من قاسر قاهر يقسره على ذلك فلذلك سماه بالمسخر **الثاني** ان هذا
السحاب لو دام لعظم ضرره من حيث انه يستر ضوء الشمس ويكثر الامطار والابتلال ولو انقطع لعظم ضرره
لانه يقتضي القحط وعدم العشب والزراعة فكان تقديره بالمقدار المعلوم هو المصلحة فهو كالمسخر لله سبحانه
ياتي به في وقت الحاجة ويرده عند زوال الحاجة **الثالث** ان السحاب لا يقف في موضع معين
بل يسوقه الله تعالى بواسطة تحريك الرياح الى حيث اراد وشاء فذلك هو التسخير فهذا هو الاشارة الى وجوه
الاستدلال بهذه الدلايل اما قوله تعالى لايات لقوم يعقلون ففيه مسيلتان **المسالة الاولى**
قوله لايات لفظ جمع فيحتمل ان يكون ذلك راجعا الى كل واحد مما تقدم ذكره فكانه تعالى بين ان كل واحد من هذه الامور
الثمانية يدل على وجود الصانع سبحانه من وجوه كثيرة **احدها** ان كل واحد من هذه الايات يدل على
مدلولات كثيرة فهي من حيث انها لم تكن موجودة ثم وجدت دلت على وجود المؤثر وعلى كونه قادرا لانه لو كان
المؤثر موجبا لدام الاثر بدوامه فما كان يحصل التغير من حيث انها وقعت على وجه الاحكام والاتقان دلت على
علم الصانع ومن حيث ان حدوثها اختص بوقت دون وقت دلت على ارادة الصانع على ما قال تعالى لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا **وثانيها** انها تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك تدل على وجوب طاعته وشكره علينا
عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلا لان كثرة النعم توجب الخلوص في الشكر **وثالثها** ان كل واحد من هذه
الدلايل الثمانية اجسام عظيمة فهي مركبة من اجسام الاجزا التي لا تتجزى بل تلك الاجزا التي تتقاصر الحس
والوهم والخيال عن ادراكه قد حصل فيه جميع هذه الدلايل فان ذلك الجز من حيث انه حادث فكان حدوثه لا محالة
مختصا بوقت معين ولابد وان يكون مختصا بحيز معين ولابد وان يكون مختصا بصفة معينة مع انه يجوز في
العقل وقوعه على خلاف هذه الامور وذلك يدل على الافتقار الى الصانع الموصوف بالصفات المذكورة واذا كان
كل واحد من اجزا هذه الاجسام ومن صفاتها شاهدا على وجود الصانع لاجرم قال انها ايات وحاصل القول
ان الموجود اما قديم واما محدث اما القديم فهو الله سبحانه وتعالى واما المحدث فهو كل ما عداه فان كان كل
محدث دلالة على وجود الصانع فكل ما عداه شاهد على وجوده مقر بوحدانيته معترف بلسان الحال بالهيته وهو
المراد من قوله وان من شي الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم **المسالة الثانية** قوله تعالى
لقوم يعقلون فانما خص الايات بهم لانهم الذين يتمكنون من النظر فيه والاستدلال به على ما يلزمهم من توحيد ربهم
وعدله وحكمته ليقوموا بشكره وما يلزم من عبادته وطاعته **واعلم** ان النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم
دينية وهذه الامور الثمانية التي عدها الله تعالى نعم دنيوية في الظاهر فاذا تفكر العاقل فيها واستدل بها
على معرفة الصانع صارت نعما دينية لكن الانتفاع بها من حيث انها نعم دينية لا يكمل الا عند سلامة العقول
وانفتاح بصر الناظر فلذلك قال لايات لقوم يعقلون قال القاضي رحمه الله تعالى الاية تدل على امور **احدها**
انه لو كان الحق يدرك بالتقليد واتباع الاباء والجري على الالف والعادة لما صح ذلك **وثانيها** لو كانت
المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بانها ايات لان المعلوم بالضرورة لا يحتاج في
معرفته الى الايات **وثالثها** ان سائر الاجسام والاعراض وان كانت تدل على الصانع فهو تعالى خص هذه
الثمانية بالذكر لانها جامعة بين كونها دلايل وبين كونها نعما على المكلفين على اوفر حظ ونصيب ومتى كانت الدلايل
كذلك كانت انجع في القلوب واشد تاثيرا في الخواطر والله تعالى اعلم بالصواب **قوله تعالى**
ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله والذين امنوا اشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون
العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب **اعلم انه سبحانه وتعالى** لما قرر التوحيد

بالدلايل القاهرة القاطعة اردف ذلك بتقبيح ما يضاد التوحيد لان تقبيح ضد الشيء مما يتولد حسن الشيء كما
قال الشاعر ٭ وبضدها تتبين الاشيا ٭ وقالوا ايضا النعم مجهولة فاذا فقدت عرفت والناس لا يعرفون
قدر الصحة فاذا مرضوا ثم عادت الصحة اليهم عرفوا قدرها وكذا القول في جميع النعم فلهذا السبب اردف
الله تعالى الاية الدالة على التوحيد بهذه الاية وهاهنا مسايل **المسالة الاولى** اما الند فهو
المثل المنازع وقد بينا حقيقته في قوله في اول هذه الاية فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون واختلفوا في المراد
بالانداد على اقوال **احدها** انها هي الاوثان التي اتخذوها الهة لتقربهم الى الله تعالى زلفى ورجوا من عندها
الضر والنفع وقصدوها بالمسايل وقربوا لها القرابين وهو قول اكثر المفسرين فعلى هذا الاصنام اندادا بعضها
لبعض اي امثال ليس انها انداد الله تعالى او المعنى اندادا لله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة **وثانيها** انها هي
السادة الذين كانوا يطيعونهم فيحلون لمكان طاعتهم ما حرم الله تعالى ويحرمون ما احل الله عن السدي
والقايلون بهذا القول رجحوا هذا القول على الاول من وجوه **الاول** انه قوله يحبونهم كحب الله
فالها والميم في يحبونهم ضمير العقلا **الثاني** انه يبعد انهم كانوا يحبون الاصنام كحبهم لله تعالى
مع علمهم بانها لا تضر ولا تنفع **الثالث** ان الله تعالى ذكر بعد هذه الاية اذ تبرا الذين اتبعوا
من الذين اتبعوا وذلك لا يليق الا بمن اتخذ الرجال اندادا وامثالا لله تعالى يلتزمون من تعظيمهم والانقياد
اليهم ما يلتزمه المومنين من الانقياد لله تعالى **وثالثها** في تفسير الانداد قول الصوفية والعارفين
شغلت قلبك بسوى الله فقد جعلت في قلبك ندا لله تعالى وهو المراد من قوله تعالى ارايت من اتخذ الهه هواه اما
قوله يحبونهم كحب الله فاعلم انه ليس المراد محبة ذاتهم بل لا بد من محذوف والمراد يحبون عبادتهم والتقرب اليهم
او الانقياد لهم او جميع ذلك وقوله كحب الله فيه ثلاثة اقوال **قيل** فيه كحبهم الله **وقيل** فيه كحبهم اللازم عليهم
لله تعالى **وقيل** فيه كحب المومنين وانما اختلفوا هذا الاختلاف من حيث انهم اختلفوا في انهم هل كانوا يعرفون
الله تعالى ام لا فمن قال كانوا يعرفونه مع اتخاذهم الانداد دفوله على ان المراد كحبهم لله ومن قال انهم كانوا عارفين بربهم
حمل الاية على احد الوجهين الباقيين اما كالحب اللازم لهم او كحب المومنين لله تعالى والقول الاول اقرب لان قوله
يحبونهم كحب الله راجع الى الناس الذين تقدم ذكرهم وظاهر قوله كحب الله يقتضي حبا لله تعالى باسا هم فكانه تعالى
من في الاية السالفة ان الاله واحد ونبه على دلايله ثم حكى قول من يشرك معه وذلك يقتضي كونهم مقرين
بالله تعالى **فان قيل** العاقل يستحيل ان يكون حبه للاوثان كحبه لله تعالى وذلك لانه بضرورة العقل
يعلم ان هذه الاوثان احجار لا تسمع ولا تبصر ولا تعقل وكانوا معترفين بان لهذا العالم صانعا مدبرا حكيما ولذلك
قال تعالى ولين سالتهم من خلقهم ليقولن الله ومع هذا الاعتقاد كيف يعقل ان حبهم لتلك الاوثان كحبهم الله تعالى
وايضا فان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى واذا كان كذلك المقصود الاصلي طلب
مرضاة الله تعالى فكيف يعقل الاستوا في الحب مع هذا القول **قلنا** قوله يحبونهم كحب الله في الطاعة لها والتعظيم
لها فالاستوا في هذا القول من المحبة لا ينافي ما ذكرتموه اما قوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله ففيه مسايل
المسالة الاولى في البحث عن ماهية محبة العبد لله تعالى اعلم انه لا نزاع بين الامة في اطلاق هذه
اللفظة وهي ان العبد قد يحب الله تعالى والقران ناطق به كما في قوله يحبهم ويحبونه وكذا الاخبار **روي**
ان ابرهيم عليه السلام قال لملك الموت وقد جاء لقبض روحه هل رايت خليلا يميت خليله فاوحى الله تعالى اليه
هل رايت خليلا يكره لقاء خليله فقال يا ملك الموت الان فاقبض **وجا اعرابي** الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال
يا رسول الله متى الساعة قال ما اعددت لها فقال ما اعددت لها كثير صلاة ولا صيام الا اني احب الله ورسوله
فقال عليه الصلاة والسلام المرء مع من احب قال انس فرايت المسلمين فرحوا بشيء بعد الاسلام فرحهم بذلك
وروي ان عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر قد نحلت ابدانهم وتغيرت الوانهم فقال ما الذي بلغ بكم
ما ارى فقالوا الخوف من النار فقال حق على الله تعالى ان يامن الخايف ثم تركهم الى ثلاثة اخرين فاذا هم اشد نحولا
وتغيرا كان على وجوههم المرايا من النور فقال كيف بلغتم الى هذه الدرجة قالوا بحب الله تعالى فقال عليه السلام انتم المقربون
يوم القيامة وعن السدي قال تدعى الامم يوم القيامة بانبيايهم فيقال يا امة موسى ويا امة عيسى ويا امة محمد
غير المحبين فانهم ينادون يا اوليا الله وفي بعض الكتب عبدي انا وحقك لك محب فبحقي عليك كن لي محبا واعلم ان الامة

٢ يكره لقاء خليله م

مثل م

وان اختلفوا في اطلاق هذه اللفظة لكن اختلفوا في معناها فقال جمهور المتكلمين ان المحبة نوع من انواع الارادة والارادة
لا تعلق لها بالجايزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته فاذا قلنا نحب الله فمعناه نحب طاعة الله وخدمته
او نحب ثوابه واحسانه واما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله تعالى لذاته واما حب خدمته او ثوابه فدرجة نازلة
واحتجوا بان قالوا انا وجدنا ان اللذة محبوبة لذاتها والكمال ايضا محبوب لذاته اما اللذة فانه اذا قيل لنا لم تكسب
قلنا لنجد المال فاذا قيل ولم نطلب المال قلنا لنجد الماكول والمشروب فان قالوا فلم نطلب الماكول والمشروب
قلنا لتحصل اللذة وتندفع الالم فاذا قيل لنا ولم نطلب اللذة ونكره الالم قلنا هذا غير معلل فانه لو كان كل شيء انما
كان مطلوبا لاجل شيء اخر لزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فلا بد من الانتهاء الى ما يكون مطلوبا لذاته
واذا ثبت ذلك فنحن نعلم ان اللذة مطلوبة الحصول لذاتها والالم مطلوب الدفع لذاته لا لسبب اخر واما الكمال
فلانا نحب الانبيا والاوليا بمجرد كونهم موصوفين بصفة الكمال واذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم
واسفنديار واطلعنا على كيفية شجاعتهم مالت قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ الميل الى انفاق المال العظيم في تقرير
التعظيمة وقد ينتهي ذلك الى المخاطرة بالروح ولكن اللذة محبوبة لذاتها لا ينافي كون الكمال محبوبا لذاته
اذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته او على محبة ثوابه فهولاء هم الذين عرفوا ان
اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا ان الكمال محبوب لذاته اما العارفون الذين قالوا انه تعالى محبوب في ذاته ولذاته
فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته وذلك لان اكمل الكاملين هو الحق سبحانه وتعالى اوجب وجوده غني
عن كل ما عداه وكمال كل شيء فمستفاد منه وانه سبحانه اكمل الكاملين في العلم والقدرة فاذا كنا نحب الرجل
العالم لكماله في علمه والرجل الشجاع في قدرته والرجل الزاهد لبراءته عما لا ينبغي في الافعال وجميع العلوم بالنسبة
الى علمه كالمعدوم وجميع القدر بالنسبة الى قدرته كالعدم وجميع ما للخلق من البراءة عن النقايص بالنسبة الى
الحق من ذلك كالمعدوم لزم القطع بان المحبوب الحق هو الله تعالى وانه محبوب في ذاته ولذاته سوا احبه غيره او
ما احبه غيره واعلم بانك اذا وقفت على النكتة في هذا الباب فقول العبد لا سبيل له الى الاطلاع على كمال الله
سبحانه ابدا بل ما لم ينظر في مملوكاته لا يمكنه الوصول الى ذلك المقام فلا جرم كل ما كان اطلاعه على دقايق حكمة
الله تعالى وقدرته في المخلوقات اتم كان علمه بكماله اتم فكان حبه له اتم ولما كان لا نهاية الى مراتب وقوف العبد
على دقايق حكمة الله تعالى فلا جرم لا نهاية لمراتب محبة العباد لجلال حضرة الله تعالى ثم يحدث هناك حالة اخرى
وهي ان العبد اذا كثرت مطالعته لدقايق حكمة الله تعالى كثر ترقيه في مقام محبة الله تعالى واذا كثر ذلك صار
ذلك سببا لاستيلاء حب الله تعالى على قلب العبد وغوصه فيه على مثال القطرات النازلة من الما على صخر صما
فانها مع لطافتها تثقب الحجارة الصلدة اذا غاصت محبة الله تعالى في القلب كيف بكيفيتها واشتد الفه بها وكل
ما كان الالف اشد كانت النفرة عما سواه اشد لان الالتفات الى ما عداه يشغله عن الالتفات اليه والمانع عن حصول
المحبة مكروه فلا يزال يتعاقب محبة الله تعالى والنفرة عما سواه على القلب ويشتد كل واحد منهما بالاخر الى ان يصير
القلب نفورا عما سوى الله تعالى والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله تعالى والاعراض يوجب الغنا عما سوى الله تعالى
فيصير ذلك القلب مستنيرا بانوار القدس مستضيا باضوا عالم العظمة فانيا عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث
فهذا مقام على الدرجة وليس له مثال في هذا العالم الا العشق الشديد على اي شي كان فانك ترى من التجار المعشوفين
بتحصيل المال من ينسى جوعه وطعامه وشرابه عند استغراقه في حفظ المال فاذا عقل ذلك في ذلك المقام الخسيس
فكيف يستبعد ذلك عند مطالعته جلال الصمدية **المسالة الثانية** في معنى الشوق الى الله
تعالى اعلم ان الشوق لا يتصور الا الى شيء ادرك من وجه ولم يدرك من وجه فاما الذي لم يدرك اصلا فلا اشتياق
اليه فان من لم ير شخصا ولم يسمع وصفه لم يتصور ان يشتاق اليه وما ادرك بكماله لا يشتاق اليه ثم ان الشوق
الى المعشوق من وجهين **احدهما** انه اذا راه ثم غاب عنه اشتاق الى استكمال خياله بالروية **والثاني**
ان يرى وجه محبوبه ولا يرى شعره ولا سائر محاسنه فيشتاق الى ان ينكشف له ما لم يره قط والوجهان
جميعا متصوران في حق الله تعالى بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين فان الذي اتضح للعارفين من الامور
الالهية وان كانت في غاية الوضوح مشوب بشوايب الخيالات فان الخيالات لا تفتر في هذه العالم عن المحاكاة
والتمثيلات وهي مكدرات للمعارف الروحانية ولا يحصل تمام التجلي الا في الاخرة وهذا يقتضي حصول الشوق لا محالة

العاشقين

في الدنيا فهذا احد نوعي الشوق فيما اتضح ايضا كاملا والثاني ان الامور الالهية لا نهاية لها وانما ينكشف لكل عبد من العباد بعضها وتبقى امور لا نهاية لها غامضة فاذا علم العارف ان ما غاب عن عقله اكثر مما حضر فانه لا يزال يكون مشتاقا الى معرفتها والشوق بالقسم الاول ينتهي في دار الآخرة بالمعنى الذي يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة ولا يتصور ان يسكن في الدنيا واما الشوق بالقسم الثاني فيشبه ان لا يكون له نهاية اذ نهايته ان ينكشف للعبد في الآخرة جلال الله تعالى وصفاته وحكمته في افعاله وهي غير متناهية والاطلاع على غير المتناهي محال على سبيل التفصيل وقد عرفت حقيقة الشوق الى الله تعالى **واعلم** الآن ان ذلك الشوق ازيد لان العبد اذا كان في الالم في حصل بسبب تعاقب الوجدان والحرمان والوصول والصد الام مخلوطة بلذات واللذات اذا كانت محفوفة بالحرمان والفقدان كانت اقوى فيشبه ان يكون هذا النوع من اللذات مما لا يحصل الا للبشر فان الملائكة كالاهم حاضرة بالفعل والبهائم لا يستعدون لها اما البشر هم المترددون في جهتي السفالة والعلو **المسألة الثالثة** في بيان ان الذين امنوا اشد حبا لله اما المتكلمون فقالوا ان حبهم الله تعالى يكون من وجهين احدهما ان ما يصدر منهم من التعظيم والثنا والمدح والعبادة الخالصة عن الشرك ومما لا ينبغي من الاعتقاد ومحبة غيرهم ليست كذلك والثاني ان حبهم الله تعالى اقترن به الرجا للثواب والرغبة في عظيم منزلته والخوف من العقاب والاخذ في طريق التخلص ومن يعبد الله عز وجل ويعظمه على هذا الحد يكون محبته الله تعالى اشد واما العارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله تعالى بمقدار الطاقة البشرية وقد دللنا على ان الحب من لوازم العرفان فكل ما كان عرفانهم اتم وحبهم يكون اشد **فان قيل** كيف يمكن ان يقال محبة المؤمنين لله تعالى اشد مع انا نرى اليهود ياتون بطاعات شاقة لا ياتي بشيء منها احد من المؤمنين ولا ياتون بها الا لله تعالى ثم يقتلون انفسهم حبا لله عز وجل والجواب من وجوه **احدها** ان الذين امنوا لا يتضرعون الا اليه بخلاف المشركين فانهم يعدلون الى الله سبحانه عند الحاجة يرجعون الى الانداد قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الى اخره والمؤمن لا يعرض عن الله تعالى في السرا والضرا والشدة والرخا والكافر قد يعرض عن ربه فكان حب المؤمن اقوى **وثانيها** ان من احب غيره رضي بقضائه فلا يتصرف في ملكه فاولئك الجهال قتلوا انفسهم بغير اذنه اما المؤمنون فقد يقتلون انفسهم باذنه وذلك في الجهاد **وثالثها** ان الانسان اذا ابتلي بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بمعرفة الرب فالذي فعلوه باطل **ورابعها** قال ابن عباس ان المشركين كانوا يعبدون صنما فاذا راوا شيئا احسن منه تركوا ذلك واقبلوا على عبادة الاحسن **وخامسها** ان المؤمنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون مع الصنم اصناما فتنقص محبة الواحد ولتصح محبة جميع اليه اما قوله تعالى ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب ففيه مسايل **المسألة الاولى** اعلم ان في قراءات هذه الايات ابحاثا **البحث الاول** قرا نافع وابن عامر ولو ترى بالتا المنقطة من فوق وخطابا للنبي صلى الله عليه وسلم كانه قال ولو ترى يا محمد الذين ظلموا والباقون بالياء المنقطة من تحت على الاخبار عمن جرى ذكرهم كانه قال ولو يرى الذين ظلموا انفسهم باتخاذهم الانداد ثم قال بعضهم هذه القراءة اولى لان النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمون قد علموا قدر ما يشاهد الكفار ويعاينونه من العذاب يوم القيامة اما المتوعدون فهم الذين لا يعلمون ذلك فواجب اسناد الفعل اليهم **البحث الثاني** في يرون قرا ابن عامر يرون بضم اليا على التعدية وحجته قوله تعالى كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم والباقون يرون بالفتح على اضافة الرؤية اليهم **البحث الثالث** اختلفوا فقرا بعض القراء بكسر الالف على الاستيناف واما القرا السبع فعلى فتح الالف فيها **البحث الرابع** لما عرفت ان يرى الذين ظلموا قرئ تارة بالتا المنقطة من فوق واخرى باليا المنقطة من تحت مع فتح الهمزة مع ان فالوجه فيه انهم لو علموا يرون في القوة والتقدير ولو يرون ان القوة لله معناه ولو يرى الذين ظلموا اشد عذاب الله تعالى من قوته لما اتخذوا من دونه اندادا فعلى هذا جواب لو محذوف وهو كثير في التنزيل كقوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت ولو ان قرانا سيرت به الجبال ويقولون لو رايت فلانا والسياط تاخذه فالوا وهذا الحذف انتم

واعظم لان هذا التقدير يذهب خاطر المخاطب الى كل ضرب من الوعيد فيكون الخوف على هذا التقدير اشد هذا اذا كان على له ذلك الوعيد الاحتمال الثاني تقرا باليا المنقطة من تحت مع كسر الهمزة من ان فالتقدير ولو يرى الذين ظلموا عجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله تعالى لقالوا ان القوة لله تعالى والاحتمال الثالث ان تقرا بالتا المنقطة من فوق وفتح الهمزة من ان وهو قراءة نافع وابن عامر قال الفرا الوجه فيه تكرير الرؤية والتقدير ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب يرون ان القوة لله جميعا الاحتمال الرابع ان تقرا بالتا المنقطة من فوق مع كسر الهمزة وتقديره ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب لقلت ان القوة لله جميعا وهذا ايضا تاويل ظاهر جيد **المسألة الثانية** ان قيل كيف جا قوله ولو ترى الذين ظلموا وهو مستقبل مع قوله اذ يرون العذاب واذ لما مضى قلنا انما جا على لفظ المضي لان وقوع الساعة قريب قال الله تعالى وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب وقال ان الساعة لقريب وكل ما كان قريب الوقوع يجري مجرى ما وقع وحصل وعلى هذا التاويل قال تعالى ونادى اصحاب الجنة وقول المقيم قد قامت الصلاة يقول ذلك قبل ايقاع التحريم بالصلاة لقرب ذلك وقد جاء كثير في التنزيل من هذا الباب ولو ترى اذ فزعوا ولو ترى اذ وقفوا **قوله تعالى** اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا وراوا العذاب وتقطعت بهم الاسباب وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرا منهم كما تبروا منا كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار **اعلم** انه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله اندادا بقوله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب على طريق التهديد زاد في هذا الوعيد بقوله اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا فبين ان الذين افنوا اعمارهم في عبادتهم واعتقدوا انهم من اكد اسباب نجاتهم فانهم يتبرؤون منهم عند احتياجهم اليهم ونظيره قوله تعالى ويلعن بعضهم بعضا وقال ايضا الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقال كلما دخلت امة لعنت اختها وحكى عن ابليس انه قال اني كفرت بما اشركتمون من قبل وها هنا مسايل **المسألة الاولى** قوله اذ تبرا قولان الاول انه بدل من اذ يرون العذاب الثاني ان عامل الاعراب في اذ معنى شديد كانه قال هو شديد العذاب اذ تبرا معنى في وقت التبري **المسألة الثانية** معنى الاية ان المتبوعين يتبرؤون عن الاتباع في ذلك اليوم فبين الله تعالى ما حكمه تبروا منهم وهو عجزهم عن تخليصهم من العذاب الذي راوه لان قولهم وتقطعت بهم الاسباب يدخل في معناه انهم لم يجدوا الى تخليص انفسهم واتباعهم سبيلا والالتماس من كل وجه يرجوا به الخلاص مما يرون به وبالبليه من البلاء يوصف بانه تقطعت به الاسباب واختلفوا في المراد بهولاء المتبوعين على وجوه **احدها** انهم السادة والرؤسا من مشركي الانس عن قتادة والربيع وعطا **وثانيها** انهم شياطين الجن الذين صاروا متبوعين للكفار بالوسوسة عن السدي **وثالثها** انهم شياطين الجن والانس **ورابعها** الاوثان التي كانوا يسمونها بالالهة والاقرب هو الاول لان الاقرب في الذين اتبعوا ان الذين يصح منهم الامر والنهي حتى يمكن ان يتبعوا وذلك لا يليق بالاصنام وانه يجب حملهم على السادة من الناس لانهم الذين يصح وصف من عظمهم بانهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين ويؤكده قوله تعالى انا اطعنا سادتنا وكبرانا فاضلونا السبيل وقرا مجاهد الاول على البنا للفاعل والثاني على البنا للمفعول اي تبرا الاتباع من الرؤسا **المسألة الثالثة** ذكروا في تفسير التبري وجوها **احدها** ان يقع منهم ذلك بالقول **وثانيها** ان يكون نزول العذاب بهم وعجزهم عن دفعه انفسهم فكيف عن غيرهم فتبرؤا **وثالثها** انه ظهر فيهم الندم على ما منهم من الكفر بالله تعالى والاعراض عن انبيائه ورسله فسمي ذلك الندم تبرا والاقرب هو الاول لانه هو الحقيقة في اللفظ اما قوله وراوا العذاب الواو للحال اي تبرؤون في الحال رويتهم العذاب وهذا اولى من سائر الاقوال لان في تلك الحالة يزداد الهول والخوف اما قوله وتقطعت بهم الاسباب ففيه مسايل **المسألة الاولى** انه عطف على تبرا وذكروا في تفسير الاسباب سبعة اقوال **الاول** انها الوصلات التي كانوا يتواصلون عليها عن مجاهد وقتادة والربيع **والثاني** الارحام التي كانوا يتعاطفون بها عن ابن عباس وابن جريج **والثالث** الاعمال التي كانوا يلزمونها عن ابن زيد والسدي **والرابع** العهود والحلف التي كانت بينهم يتوادون عليها عن ابن عباس **والخامس** ما كانوا يتواصلون به من الكفر فكان بها انقطاع عنهم

عن الاصم **والسادس** المنازل التي كانت لهم في الدنيا عن الضحاك والربيع بن انس **والسابع**
اسباب النجاة تقطعت عنهم والاظهر دخول الكل فيه لان ذلك كالنفي فيعم الكل فكانه قال وزال عنهم كل سبب يمكن ان
ان يتعلق به وانهم لا ينتفعون بالاسباب على اختلاف انواعها من منزلة وسبب ونسب وحلف وعهد وعقد
وذلك نهاية ما يكون من الياس فحصل فيه التوكيد العظيم في الزجر **المسألة الثانية** الباء في قوله
بهم الاسباب بمعنى قوله تعالى فاسئل به خبيرا اي عنه **قال علقمة بن عبدة**
فان تسألوني بالنساء فانني ❊ بصير بادواء النساء طبيب ❊
اي عن النساء **المسألة الثالثة** اصل السبب في اللغة الحبل قالوا ولا يدعى الحبل سببا حتى يصعد
وينزل به ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب الى السماء ثم قيل لكل شيء وصلت به الى الموضع او حاجة تريدها سببا يقال
ما بيني وبينك سبب اي رحم ومودة وقيل للطريق سبب لانك بسلوكه تصل الى الموضع الذي تريده قال تعالى فاتبع
سببا اي طريقا واسباب السموات ابوابها لان الوصول الى السماء يكون بدخولها قال تعالى خبرا عن فرعون لعلي
ابلغ الاسباب اسباب السموات ❊ **وقال زهير** ❊
ومن هاب اسباب المنايا ينلنه ❊ ولو رام اسباب السماء بسلم ❊
والمودة بين القوم تسمى سببا لانهم بها يتواصلون اما قوله تعالى وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرأ منهم كما
تبرؤا منا فذلك تمني منهم لان يتمكنوا من الرجعة الى الدنيا والى حال التكليف فيكون الاختيار لهم حتى يتبرؤا منهم
في الدنيا كما تبرؤا منهم يوم القيامة ومفهوم الكلام انهم تمنوا لهم في الدنيا ما يقارب العذاب فيتبرؤن منهم
ولا يخلصون لهم ولا ينصرونهم كما فعلوا هم يوم القيامة وتقديره فلو ان لنا كرة فنتبرأ منهم وقد دهمهم
مثل هذا الخطب كما تبرؤا منا والحال هذه لانهم ان تمنوا التبري منهم مع السلامة فلت بيان الفائدة
اما قوله كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات ففيه مسائل **المسألة الاولى** في قوله كذلك وجهان الاول
كتبروء بعضهم من بعض يريهم الله اعمالهم حسرات وذلك لانقطاع الرجاء من كل احد الثاني كما اراهم العذاب
يريهم الله اعمالهم حسرات لانهم ايقنوا بالهلاك **المسألة الثانية** في المراد بالاعمال
اقوال **الاول** الطاعات لم ضيعوها عن السدي **الثاني** المعاصي واعمالهم الخبيثة عن الربيع
وابن زيد يتحسرون لم عملوها **الثالث** ثواب طاعاتهم التي اتوا بها فاحبطوها بالكفر عن الاصم
الرابع اعمالهم التي تقربوا بها الى رؤسائهم من تعظيمهم والانقياد لهم الى امرهم والظاهر ان المراد الاعمال
التي اتبعوا فيها السادة وهي كفرهم ومعاصيهم وانما تكون حسرة لانهم راوها في صحيفتهم وايقنوا بالجزاء عليها وكان
يمكنهم تركها والعدول الى الطاعات وفي هذا الوجه الاضافة حقيقة لانهم عملوها والثاني مجاز بمعنى لزمهم
فلم يقوموا به **المسألة الثالثة** حسرات ثالث مفاعيل اري **المسألة الرابعة**
قال الزجاج الحسرة شدة الندم حتى يبقى النادم كالحسير من الدواب وهو الذي لا منفعة فيه يقال
حسر فلان يحسر حسرة وحسرا اذا اشتد ندمه على امر فاته واصل الحاسر الكشف حسر عن ذراعه والحسرة
انكشاف حال الندامة والحسور الاعيا لانه انكشاف الحال عما اوجبه طول السفر قال تعالى ومن عنده
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون والمحسرة المكنسة لانها تكشف عن الارض والطير يتحسر لانها
تنكشف بذهاب الريش اما قوله وما هم بخارجين من النار فقد احتج به الاصحاب على ان اصحاب الكبيرة من اهل
القبلة يخرج من النار فقالوا ان قوله وما هم يخصص لهم بعدم الخروج على سبيل الحصر فوجب ان يكون عدم
الخروج مخصوصا بهم وهذه الاية تكشف عن المراد بقوله ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين
بين ان المراد بالفجار هنا الكفار لدلالة هذه الاية عليه والله تعالى اعلم **قوله تعالى**
يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يامركم بالسوء
والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون **اعلم انه تعالى** لما بين التوحيد ودلائله وما للموحدين
من الثواب واتبعه بذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله اندادا ويتبع رؤساء الكفرة اتبع ذلك بذكر انعامه
على الفريقين واحسانه وان معصية من عصاه وكفر من كفر لم تؤثر في قطع احسانه ونعمه عنهم فقال
يا ايها الناس كلوا مما في الارض وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس نزلت هذه الاية في الذين حرموا

على انفسهم السوائب والوصائل والبحائر وهم قوم من ثقيف وبني عامر بن صعصعة وخزاعة وبني مدلج
المسألة الثانية الحلال المباح الذي انحلت عقدة الحظر عنه واصله من الحل الذي هو
نقيض العقد ومنه حل بالمكان اذا نزل به لانه حل شد الارحال للنزول وحل الدين اذا وجب لانحلال العقد بانقضاء المدة
واحل من احرامه لانه حل عقد الاحرام وحلت عليه العقوبة اي وجبت لانحلال العقدة المانعة من العذاب
واحل الازار والرداء لانها تحل عن الطي للبس وهذا تحلة اليمين لان عقدة اليمين تنحل به واعلم ان الحرام قد يكون
حراما لجنسه كالميتة والدم والخمر وقد يكون حراما لا لجنسه كملك الغير اذا لم يأذن في اكله والحلال هو الخالي
عن القيدين **المسألة الثالثة** قوله حلالا ان شئت نصبته على الحال مما في الارض وان شئت
نصبته على انه مفعول **المسألة الرابعة** الطيب في اللغة يكون بمعنى الطاهر والحلال
يوصف بانه طيب لان الحرام يوصف بانه خبيث قال تعالى قل لا يستوي الخبيث والطيب والطيب في الاصل هو
ما يستلذ به ويستطاب ووصف به الطاهر والحلال على جهة التشبيه لان النجس تكرهه النفس ولا تستلذه والحرام غير
مستلذ لان الشرع زجر عنه وفي المراد بالطيب في الاية وجهان الاول انه المستلذ لانا لو حملناه على الحلال
لزم التكرار فعلى هذا انما يكون طيبا اذا كان من جنس ما يشتهى لانه ان تناول ما لا يشتهيه عاد حراما وان كان يبعد
ان يقع ذلك من العاقل الا عند شبهة الثاني المراد منه ما يكون جنسه حلالا وقوله طيبا المراد منه ان لا يكون
متعلقا به حق الغير فان اكل الحرام وان استطابه الاكل فمن حيث يؤدي الى العقاب يصير مضرا فلا يصير مستطابا
كما قال تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا اما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات
الشيطان ففيه مسائل **المسألة الاولى** قرا ابن عامر والكسائي وهو احدى الروايتين عن ابن كثير
وحفص عن عاصم خطوات بضم الخاء والطاء والباقون بسكون الطاء اما من ضم العين فلان الواحد خطوة فاذا جمع
حركت العين للجمع كما فعلت بالاسماء التي هي على هذا الوزن نحو غرفة وغرفات وتحريك العين كما فعلت في نحو هذا الجمع
فصل بين الاسم والصفة وذلك لان ما كان اسما جمعته بتحريك العين نحو تمرة وتمرات وغرفة وغرفات وشهوة
وشهوات وما كان نعتا جمع بسكون العين نحو ضخمة وضخمات وعبلة وعبلات والخطوة من الاسماء لا من الصفات
فيجمع بتحريك العين واما من خفف العين فقاه على الاصل وطلب الخفة **المسألة الثانية**
قال ابن السكيت فيما رواه عن الجبائي الخطوة والخطوة بمعنى وحكى عن الفراء خطوت خطوة والخطوة ما بين القدمين
كما قال حثوت حثوة والحثوة اسم ما حثيت وكذلك غرفت غرفة والغرفة هو الشيء المغروف بالكف فيكون المعنى
لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه لان الخطوة اسم مكان وهذا قول الزجاج وابن قتيبة فانهما قالا خطوات الشيطان
طرقه وان جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكر الجبائي فالتقدير لا تأتموا به ولا تتبعوا اثره والمعنيان متقاربان
وان اختلف التقدير ان هذا ما يتعلق باللغة واما المعنى فليس مراد الله تعالى ها هنا ما يتعلق باللغة بل كانه
قيل لمن ابيح له الاكل على الوصف المذكور احذر ان تتعداه الى ما يدعوك اليه الشيطان وزجر المكلف بهذا الكلام
عن تخطي الحلال الى الشبه كما زجره عن تخطيه الى الحرام لان الشيطان انما يلقي الى المرء ما يجري مجرى الشبهة فيزين
بذلك ما لا يحل له فزجره الله تعالى عن ذلك ثم بين العلة في هذا التحذير وهو كونه عدوا مبينا اي متظاهر
بالعداوة وذلك لان الشيطان التزم امورا سبعة في العداوة اربعة منها في قوله لاقعدن لهم صراطك
المستقيم ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين فلما التزم
الشيطان هذه الامور كان عدوا متظاهرا بالعداوة فلهذا وصفه الله تعالى بذلك اما قوله انما يامركم بالسوء
والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فهذا كالتفصيل لجملة عداوته وهو مشتمل على امور ثلاثة **اولها**
السوء وهو متناول جميع المعاصي سواء كانت تلك المعاصي من افعال الجوارح او من افعال القلوب **وثانيها**
الفحشاء وهو نوع من السوء لانها اقبح انواعه وهي التي يستعظم ويستفحش من المعاصي **وثالثها** ان تقولوا على الله
ما لا تعلمون فكانه اقبح الاشياء لان وصف الله تعالى بما لا ينبغي من اعظم انواع الكبائر فصارت هذه الجملة كالتفسير
لقوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فدخل في الاية ان الشيطان يدعو الى الصغائر والكبائر والكفر والجهل
بالله تعالى وها هنا مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان امر الشيطان ووسوسته عبارة عن هذه الخواطر
التي نجدها من انفسنا وقد اختلف الناس في هذه الخواطر من وجوه **احدها** اختلفوا في ماهياتها فقال

بعض انها حروف واصوات خفية قال الفلاسفة تصورات الحروف والاصوات واشباحها وخيالاتها
على مثال الصور المنطبعة في المرايا فان تلك الصور تشبه تلك الاشياء من وجوه وان لم تكن مشابهة لها في
كل الوجوه **ولقائل ان يقول** صور هذه الحروف وتخيلاتها هل تشبه هذه الحروف
في كونها حروفا او لا تشبهها فان كان الاول فصور الحروف حروف فعاد القول الى ان هذه الخواطر اصوات
وحروف خفية وان كان الثاني لم تكن تصورات هذه الحروف حروفا لكني اجد من نفسي هذه الحروف
والاصوات مرتبة منتظمة على حسب انتظامها في الخارج والعربي لا يتكلم في قلبه الا بالعربية وكذا
العجمي وتصورات هذه الحروف وتعاقبها وتواليها لا يكون الا على مطابقة تعاقبها وتواليها في الخارج فثبت
انها في انفسها حروف واصوات خفية **وثانيها** ان فاعل هذه الخواطر من هو اما على اصلنا ان خالق الحوادث
باسرها هو الله تعالى فالامر ظاهر واما على قول المعتزلة فهم لا يقولون بذلك وايضا فلان المتكلم عندهم
من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى وفيها ما يكون كذبا لزم كون الله تعالى موصوفا بذلك
تعالى الله عز وجل عنه ولا يمكن ان يقال ان فاعلها هو العبد لان العبد قد يكره حصول تلك الخواطر ويحتال في دفعها
عن نفسه مع انها البتة لا تندفع بل ينجر البعض الى البعض على سبيل الاتصال فاذا لا بد ها هنا من شيء آخر وهو
اما الملك واما الشيطان فلعلهما يتكلمان بهذا الكلام في اقصى الدماغ وفي اقصى القلب حتى ان الانسان وان كان
في غاية الصمم فانه يسمع هذه الحروف والاصوات ثم ان قلنا بان الشيطان والملك ذوات قائمة بانفسها غير متحيزة
البتة لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الافعال وان قلنا بانها اجسام لطيفة لم يبعد ايضا ان يقال انها وان
كانت لا تتولج بواطن البشر الا انهم يقدرون على ايصال هذا الكلام الى بواطن البشر ولا يبعد ان يقال ايضا
لغاية لطافتها تقدر على النفوذ في مضايق باطن البشر ومخارق جسمه وتوصل الكلام الى قلبه ودماغه ثم انها
مع لطافتها يكون مستحكم التركيب بحيث يكون اتصال بعض اجزائه بالبعض اتصالا لا ينفصل فلا جرم لا يعيق نفوذها
في هذه المضايق والمخارق انفصالها وتفرق اجزائها وكل هذه الاحتمالات مما لا دليل على فسادها والامر في
معرفة حقائقها عند الله تعالى ومما يدل على اثبات الهام الملائكة بالخير قوله تعالى اذ يوحي ربك الى الملائكة اني
معكم فثبتوا الذين آمنوا اي الهموهم بالثبات وشجعوهم على اعدائهم ويدل عليه من الاخبار قوله عليه الصلاة والسلام
ان للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة وفي الحديث ايضا اذا ولد المولود لبني آدم قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به ملكا
فالشيطان جاثم على اذن قلبه الايسر والملك جاثم على اذن قلبه الايمن فهما يدعوانه ومن الصوفية والفلاسفة
من فسر الملك الداعي الى الخير بالقوة العقلية وفسر الشيطان الداعي الى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية
المسألة الثانية دلت الآية على ان الشيطان لا يأمر الا بالقبائح لان الله تعالى ذكر بكلمة انما وهي
للحصر وقال بعض العارفين ان الشيطان قد يدعو الى الخير لكن لغرض ان يجره منه الى الشر وذلك على انواع اما ان يجره من
الافضل الى الفاضل ليتمكن من ان يجره من الفاضل الى الشر واما ان يجره من الفاضل الاسهل الى الافضل الاشق ليصير
ازدياد المشقة سببا لحصول النفرة عن الطاعة بالكلية **المسألة الثالثة** قوله وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلد الحق لانه وان كان مقلدا للحق لكنه قال
ما لا يعلمون فصار مستحقا للذم لاندراجه تحت هذه الآية **المسألة الرابعة** تمسك نفاة القياس
بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والجواب عنه انه متى قامت الدلالة على ان العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس
قولا على الله تعالى بما لا يعلم والله تعالى اعلم **قوله تعالى وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا
بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون** **اعلم** انهم اختلفوا في الضمير
في قوله لهم على ثلاثة اقوال **احدها** انه عائد على من في قوله يتخذ من دون الله اندادا وهم مشركو العرب
وقد سبق ذكرهم **وثانيها** يعود على الناس في قوله يا ايها الناس فعدل عن المخاطبة الى المغايبة على طريقة الالتفات
مبالغة في بيان ضلالهم كانه يقول للعقلاء انظروا الى هؤلاء الحمقاء ماذا يقولون **وثالثها** قال ابن عباس
نزلت في اليهود وذلك حين دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الاسلام فقالوا نتبع ما وجدنا عليه آباءنا فهم كانوا
خيرا منا فعلى هذه الاشياء متسابقة والكناية في لهم عن غير مذكور الا ان الضمير قد يعود الى المعلوم كما يعود الى المذكور
ثم حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا وفيه مسائل **المسألة الاولى** الكسائي يدغم

لام هل وبل في عدة احرف التاء كقوله بل تؤثرون والنون بل نتبع والثاء هل ثوب الكفار والسين بل سولت
والزاي بل زين والضاد بل ضلوا عنهم والظاء بل ظننتم والطاء بل طبع الله واطبق القراء على الاظهار ومنهم من يوافقه
في البعض والاظهار هو الاصل **المسألة الثانية** الفينا بمعنى وجدنا بدليل قوله تعالى في آية اخرى
بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا ويدل عليه ايضا قوله تعالى والفيا سيدها لدى الباب وقوله انهم الفوا آباءهم ضالين
والله تعالى اعلم **المسألة الثالثة** معنى الآية ان الله تعالى امرهم بان يتبعوا ما انزل الله من الدلائل
الباهرة فهم قالوا لا نتبع ذلك وانما نتبع آباءنا واسلافنا فكانهم عارضوا الدلالة بالتقليد واجاب الله تعالى
عنه بقوله أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وفيه مسائل **المسألة الاولى** الواو في
أولو واو العطف دخلت عليها همزة الاستفهام المنقولة الى معنى التوبيخ والتقريع وانما جعلت همزة الاستفهام
للتوبيخ لانها تقتضي الاقرار بشيء يكون الاقرار به فضيحة كما يقتضي الاستفهام الاخبار عن المستفهم عنه **المسألة
الثانية** تقرير هذا الجواب من وجوه **اولها** انه يقال للمقلد هل تعترف بان شرط جواز تقليد الانسان
ان تعلم كونه محقا ام لا فان اعترفت بذلك لم تعلم جواز تقليد الانسان الا بعد ان تعلم كونه محقا فكيف عرفت انه محق وان
عرفته بتقليد آخر لزم التسلسل وان عرفته بالعقل فذاك كاف ولا حاجة الى التقليد وان قلت ليس من شرط جواز
تقليده ان تعلم كونه محقا فاذن قد جوزت تقليده وان كان مبطلا فاذن انت على تقليدك لا تعلم انك محق ام مبطل
وثانيها هب ان ذلك المتقدم كان عالما بذلك الشيء الا انا لو قدرنا ان ذلك المتقدم ما كان عالما بذلك الشيء قط وما اختار فيه البتة مذهبا فانت ماذا كنت تعمل
فعلى تقدير ان لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لا بد من العدول الى النظر فكذا ها هنا **وثالثها**
انك اذا قلدت من قبلك فذلك المتقدم كيف عرفه اعرفه بتقليد ام لا فان عرفه بالتقليد لزمه اما الدور
واما التسلسل وان عرفه لا بتقليد بل بدليل فاذا اوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب ان تطلب العلم بالدليل لا بالتقليد
لانك لو طلبته بالتقليد لا بالدليل مع ان ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كنت مخالفا له فثبت ان القول
بالتقليد يفضي ثبوته الى نفيه فيكون باطلا **المسألة الثالثة** انما ذكر تعالى هذه الآية عقيب
الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيها على انه لا فرق بين متابعة وساوس الشيطان وبين متابعة التقليد وفيه
اقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال وترك التعويل على ما يقع في الخاطر من غير دليل او على ما يقوله الغير من
غير دليل **المسألة الرابعة** قوله لا يعقلون شيئا لفظ عام ومعناه الخصوص لانهم كانوا
يعقلون كثيرا من امور الدنيا فهذا يدل على جواز ذكر العام مع ان المراد به الخاص **المسألة الخامسة**
قوله لا يعقلون شيئا المراد انهم لا يعقلون شيئا من الدين وقوله ولا يهتدون المراد انهم لا يهتدون الى كيفية اكتسابه
**قوله تعالى ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم
لا يعقلون** اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما انزل الله تركوا النظر واخلدوا الى التقليد
وقالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ضرب لهم هذا المثل تنبيها للسامعين انهم انما وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب
ترك الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الانعام ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة
باحوال الكفار ويحقر الكافر نفسه اذا سمع ذلك فيكون كسرا لقلبه وتضييقا لصدره حيث صيره كالبهيمة
فكان في نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن ان يسلك مثل طريقه في التقليد وها هنا مسائل **المسألة
الاولى** نعق الراعي بالغنم اذا صاح بها واما نعق الغراب فبالغين المعجمة **المسألة الثانية**
للعلماء من اهل التأويل في هذه الآية طريقان **احدهما** تصحيح المعنى باضمار في الآية **والثاني** اجراء
الآية على ظاهرها من غير اضمار **اما الاول** فالذين اضمروا ذكروا وجوها **الاول** وهو قول الاخفش
والزجاج وابن قتيبة كانه قال ومثل الذين يدعون من كفر الى الحق كمثل الذي ينعق فصار الناعق الذي هو كالراعي
بمنزلة الداعي الى الحق وهو الرسول وسائر الدعاة الى الحق وصار الكفرة بمنزلة الغنم المنعوق بها ووجه التشبيه
ان البهيمة تسمع الصوت ولا تفطن للمراد وهؤلاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول والفاظه وما كانوا ينتفعون
بها وبمعانيها فلا جرم حصل وجه التشبيه **الثاني** مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم من الاوثان كمثل الناعق
في دعائه ما لا يسمع كالغنم وما يجري مجراه من الكلام والبهائم لا تفهم فشبه الاصنام في انها لا تفهم بهذه البهائم
فاذا كان لا شك ان من دعا بهيمة عد جاهلا فمن دعا حجرا اولى بالذم والجهل والفرق بين هذا القول وما قبله

ان ها هنا المدعو هو المحذوف وفي القول الذي قبله المحذوف هو الداعي وفيه سؤال وهو ان قوله الا دعاء ونداء لا يساعد عليه لان الاصنام لا تسمع شيئا **الثالث** قال ابن زيد مثل الذين كفروا في دعائهم الهتهم كمثل الناعق في دعائه عند الجبل فانه لا يسمع الا صدى صوته فاذا قال يا زيد يسمع من الصدى يا زيد فكذلك هؤلاء الكفار اذا دعوا هذه الاصنام لا يسمعوا الا ما تلفظوا به من الدعاء والنداء **الطريق الثاني في الاية** وهو اجراؤها على ظاهرها من غير اضمار وفيه وجهان **احدهما** ان يقول مثل الذين كفروا في قلة عقلهم في عبادتهم لهذه الاوثان كمثل الراعي اذا تكلم مع البهائم فكما انه يقضي على ذلك الراعي بقلة عقله فكذا ها هنا **الثاني** مثل الذين كفروا في اتباعهم اباءهم وتقليدهم لهم كمثل الراعي اذا تكلم مع البهائم فكما ان الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة فكذا التقليد عبث عديم الفائدة اما قوله تعالى صم بكم عمي فاعلم انه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد في تبكيتهم فقال صم بكم عمي لانهم صاروا بمنزلة الاصم في ان الذي سمعوه كانهم لم يسمعوه وبمنزلة البكم في ان لا يستجيبوا لما دعوا اليه وبمنزلة العمي من حيث انهم اعرضوا عن الدلائل فصاروا كانهم لم يشاهدوها قال النحويون صم اي هم صم وهو رفع على الذم اما قوله فهم لا يعقلون فالمراد العقل الاكتسابي لان العقل المطبوع كان حاصلا لهم وقال العقل عقلان مطبوع ومسموع ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلاثة فلما اعرضوا عنها فقدوا العقل والعقل المكتسب ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما والله تعالى اعلم

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون

اعلم ان هذه الاية شبيهة بما تقدم من قوله كلوا مما في الارض حلالا طيبا ثم نقول ان الله سبحانه تكلم من اول السورة الى ها هنا في دلائل التوحيد والنبوة واستقصى الرد على اليهود والنصارى ومن ها هنا شرع في بيان الاحكام **الحكم الاول** اعلم ان في الاية مسائل **المسالة الاولى** اعلم ان الاكل قد يكون واجبا وذلك عند دفع الضرر عن النفس وقد يكون مندوبا وذلك ان الضيف قد يمتنع من الاكل اذا انفرد وينبسط في ذلك اذا سوعد فهذا الاكل مندوب وقد يكون مباحا اذا خلا عن هذه العوارض والاصل في الشيء ان يكون خاليا عن العوارض فلاجرم كان مسمى الاكل مباحا واذا كان الامر كذلك كان قوله كلوا في هذا الموضع لا يفيد الايجاب والندب بل الاباحة **المسالة الثانية** احتج الاصحاب على ان الرزق قد يكون حراما بقوله من طيبات ما رزقناكم بان الطيب هو الحلال ولو كان كل رزق حلالا لكان قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم معناه من محللات ما حللنا لكم فيكون تكرارا وهو خلاف الاصل اجابوا عنه بان الطيب في اللغة عبارة عن المستلذ المستطاب ولعل اقواما ظنوا ان التوسع في المطاعم والاستكثار من طيباتها ممنوع منه فاباح الله تعالى ذلك بقوله كلوا من لذائذ ما احللناه لكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا المعنى **المسالة الثالثة** قوله اشكروا لله امر وليس باباحة **فان قيل** الشكر لها اما ان يكون بالقلب او باللسان او بالجوارح اما بالقلب فهو اما العلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم والعزم على تعظيمه باللسان والجوارح اما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل فان العاقل لا يشك في ذلك فاذا كان ذلك العلم ضروريا فكيف يمكن ايجابه واما العزم على تعظيمه باللسان والجوارح فذلك العزم القلبي مع الاقرار باللسان والعمل بالجوارح فاذا بينا انهما لا يجبان كان العزم بان لا يجب اولى واما الشكر باللسان فاما ان نعنيه بالاعتراف له بكونه منعما او بالثناء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق بل هو من باب المندوبات واما الشكر بالجوارح والاعضاء فهو ان ناتي بافعال دالة على تعظيمه وذلك ايضا غير واجب واذا ثبت هذا فقول ظهر انه لا يمكن القول بوجوب الشكر **قلنا** الملخص في هذا الباب انه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقا للتعظيم واظهار ذلك باللسان او بسائر الافعال ان وجدت هناك تهمة اما قوله ان كنتم اياه تعبدون ففيه مسائل **المسالة الاولى** في هذه الاية وجوه **احدها** واشكروا لله ان كنتم عارفين بالله تعالى وبنعمه فعبر عن معرفة الله تعالى بعبادته اطلاقا لاسم الاثر على المؤثر **وثانيها** ان كنتم تريدون ان تعبدوا الله تعالى فاشكروه فان الشكر رأس العبادات **وثالثها** واشكروا الله الذي رزقكم هذه النعم ان كنتم اياه تعبدون اي ان صح انكم تخصونه بالعبادة وتقرون انه سبحانه الهكم لا غير عن النبي عليه الصلاة والسلام يقول الله تعالى اني والجن والانس في نبا عظيم اخلق ويعبد غيري وارزق ويشكر غيري **المسالة الثانية** احتج من قال ان المعلق بلفظ

لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء بهذه الاية فانه تعالى علق الامر بالشكر بكلمة ان على فعل العبادة مع ان من لا يفعل هذه العبادات يجب عليه الشكر ايضا

قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم

اعلم انه سبحانه وتعالى لما امرنا في الاية التي سلفت بتناول الحلال فصل في هذه الاية انواع الحرام والكلام فيها على نوعين النوع الاول ما يتعلق بالتفسير والثاني ما يتعلق بالاحكام التي استنبطها العلماء من هذه الاية **النوع الاول** وفيه مسائل **المسالة الاولى** اعلم ان كلمة انما على وجهين احدهما ان يكون حرفا واحدا كقولك انما دخلت دارك انما مالي مالك والثاني ان تكون ما منفصلة عن ان وتكون ما بمعنى الذي كقولك ان ما اخذت مالك وان ما ركبت دابتك وجاء في التنزيل على الوجهين اما على الاول فكقوله تعالى انما الله اله واحد وانما انت نذير واما على الثاني فقوله انما صنعوا كيد ساحر ولو نصبت كيد على ان تجعل انما حرفا واحدا كان صوابا وقوله انما اتخذتم من دون الله اوثانا مودة بينكم بنصب المودة وبرفع على هذين الوجهين واختلفوا في حكمها على الوجه الاول فمنهم من قال انها تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقران والشعر والقياس **اما القران** فقوله تعالى انما الله اله واحد اي ما هو الا اله واحد وقال انما الصدقات للفقراء والمساكين اي لهم لا لغيرهم وقال تعالى انما انا بشر مثلكم وكذا هذه الاية فانه قال في اية اخرى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس فصارت الاثنان واحدا فقوله انما حرم عليكم في هذه الاية مفسرة كقوله لا اجد فيما اوحي الي محرما الا كذا في تلك الاية **واما الشعر**

فقول الاعشى

ولست بالاكثر منهم حصى ... وانما العزة للكاثر

وقال الفرزدق

انا الذائد الحامي الذمار وانما ... يدافع عن احسابهم انا او مثلي

واما القياس فهو ان كلمة ان للاثبات وكلمة ما للنفي فاذا اجتمعا فلابد وان يبقيا على اصلهما فاما ان يفيد ثبوت غير المذكور ونفي المذكور وهو باطل بالاتفاق او ثبوت المذكور ونفي غير المذكور وهو المطلوب واحتج من قال انه لا يفيد الحصر بقوله تعالى انما انت نذير ولقد كان غيره نذيرا وجوابه معناه ما انت الا نذير فهو يفيد الحصر ولا ينفي وجود نذير اخر **المسالة الثانية** قرئ حرم على البناء للفاعل وحرم على البناء للمفعول وحرم بوزن كرم والله تعالى اعلم **المسالة الثالثة** قال الواحدي الميتة ما فارقته الروح من غير ذكاة مما يذبح واما الدم فكانت العرب تجعل الدم في المباعر وتشويها ثم تاكلها فحرم الله الدم وقوله ولحم الخنزير اراد الخنزير بجميع اجزائه لكنه خص اللحم لانه المقصود بالاكل وقوله وما اهل به لغير الله قال الاصمعي الاهلال اصله رفع الصوت وكل رافع صوته فهو مهل **قال ابن احمر**

يهل بالفرقد ركبانها ... كما يهل الراكب المعتمر

هذا معنى الاهلال في اللغة ثم قيل للمحرم مهل لرفعه صوته بالتلبية يقال اهل فلان بحجة او عمرة اي احرم بها وذلك لانه يرفع الصوت بالتلبية عند الاحرام والذابح مهل لان العرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح ويرفعون اصواتهم بذكرها ومنه استهل الصبي فمعنى قوله وما اهل به لغير الله يعني ما ذبح للاصنام وهو قول مجاهد والضحاك وقتادة وقال الربيع بن انس وابن زيد يعني ما ذكر عليه غير اسم الله تعالى وهذا القول اولى لانه اشد مطابقة للفظ قال العلماء لو ان مسلما ذبح ذبيحة وقصد بذبحها التقرب الى غير الله تعالى صار مرتدا وذبيحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم في ذبائح غير اهل الكتاب اما ذبائح اهل الكتاب فتحل لنا بقوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم اما قوله فمن اضطر ففيه مسائل **المسالة الاولى** قرا نافع وابن كثير وابن عامر والكسائي فمن اضطر بضم النون والباقون بالكسر فالضم للاتباع والكسر على اصل الحركة لالتقاء الساكنين **المسالة الثانية** اضطر احوج والجئ وهو افتعل من الضرورة واصله من الضرر وهو الضيق **المسالة الثالثة** لما حرم الله تعالى تلك الاشياء استثنى عنها حال الضرورة وهذه الضرورة لها سببان احدهما الجوع الشديد وان لا يجد ماكولا حلالا يسد به الرمق فعند ذلك يكون مضطرا الثاني اذا اكرهه على تناوله مكره

فيحل له تناوله **المسألة الرابعة** ان الاضطرار ليس من افعال المكلف حتى يقال انه لا اثم عليه فيه فاذا لا بد لها من اضمار وهو الاكل والتقدير فمن اضطر فاكل فلا اثم عليه والحذف ههنا كالحذف في قوله فافطر فعدة من ايام اخر وقوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام ومعناه فحلق ففدية من صيام ومعنى انما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالمحذوف ودلالة الخطاب عليه اما قوله تعالى غير باغ ولا عاد ففيه مسائل **المسألة الاولى** قال الفراء غير ههنا لا يصلح ان يكون بمعنى الاستثناء لان غير ههنا بمعنى النفي ولذلك عطف عليها بلا لانها في معنى لا بل هي ههنا حال للمضطر كانك قلت فمن اضطر لا باغيا ولا عاديا فهو له حلال **المسألة الثانية** اصل البغي في اللغة الفساد وتجاوز الحد قال في عدو الفرس اجال وفرح وانه لسحج في عدوه ولا يقال فرس باغ لان البغي الظلم والخروج عن الانصاف ومنه قوله تعالى والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون وقال الاصمعي يقال معنى الخروج بغى يبغي بغيا اذا ترامى الفساد وبغت السماء اذا كثر قطرها حتى تجاوز الحد وهو التعدي في الامور وتجاوز ما ينبغي ان يقتصر عليه يقال عدا عليه عدوا وعدوانا وعدا واعتدى تعديا اذا ظلمه ظلما مجاوزا للحد وعدا طوره جاوز قدره **المسألة الثالثة** لاهل التاويل في قوله غير باغ ولا عاد قولان **احدهما** ان يكون قوله غير باغ ولا عاد مختصا بالاكل **والثاني** ان يكون عاما في الاكل وغيره اما على القول الاول ففيه وجوه **الاول** غير باغ وذلك بان يجد حلالا تكرهه النفس فعدل الى الاكل الحرام للذته ولا عاد اي متجاوز لقدر الرخصة **الثاني** غير باغ للذة اي طالب ولا عاد متجاوز سد الجوعة عن الحسن وقتادة والربيع ومجاهد وابن زيد **الثالث** غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه ولا عاد في سد الجوعة **القول الثاني** ان يكون المعنى غير باغ على امام المسلمين في السفر من البغي ولا عاد بالمعصية اي مجاوز طريقة المحقين والكلام في ترجيح احد هذين التاويلين على الآخر سيجيء ان شاء الله تعالى اما قوله فلا اثم عليه ففيه سؤالان **احدهما** ان الاكل في تلك الحالة واجب وقوله لا اثم عليه يفيد الاباحة **والثاني** ان المضطر كالملجا الى الفعل والملجا لا يوصف بانه لا اثم عليه قلنا قد بينا في تفسير قوله لا جناح عليه ان يطوف بهما ان نفي الاثم قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح وايضا فقوله تعالى لا اثم عليه معناه رفع الحرج والضيق واعلم ان هذا الجائع ان حصلت فيه شهوة الميتة ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فانه يصير ملجا الى تناول ما يسد به الرمق كما يصير ملجا الى الهرب من السبع اذا امكنه ذلك اما اذا حصلت النفرة فانه بسبب تلك النفرة يخرج من ان يكون ملجا ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفار وههنا يتحقق معنى الوجوب اما قوله في آخر الاية ان الله غفور رحيم ففيه اشكال وهو انه لما قال فلا اثم عليه فكيف يليق ان يقول بعده ان الله غفور رحيم فان الغفران انما يذكر عند حصول الاثم والجواب من وجوه **احدها** ان المقتضي للحرمة قائم في الميتة والدم الا انه زالت الحرمة لقيام المعارض فلما كان تناوله تناولا لما حصل فيه المقتضي للحرمة عبر عنه بالمغفرة ثم ذكر بعده انه رحيم يعني لاجل الرحمة عليكم ابحت لكم ذلك **وثانيها** لعل المضطر يزيد على تناول قدر الحاجة فهو سبحانه غفور بان يغفر ذنبه في تناول الزيادة رحيم حيث اباح في تناول قدر الحاجة **وثالثها** ان الله تعالى لما بين هذه الاحكام عقبها بكونه غفورا رحيما لانه غفور للعصاة اذا تابوا رحيم على المطيعين المستمرين على منهج حكمه سبحانه **النوع الثاني** من الكلام في هذه المسائل الفقهية التي استنبطها العلماء منها وهي مرتبة على فصول

الفصل الاول فيما يتعلق بالميتة والكلام فيه مرتب على مقدمة وفصول **اما المقدمة** ففيها ثلاث مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في ان التحريم المضاف الى الاعيان هل يقتضي الاجمال فقال الكرخي انه يقتضي الاجمال لان الاعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلا بد من صرفها الى فعل من افعالنا فيها وليست جميع افعالنا فيها محرمة لان تبعيدها عن النفس وعما يجاور المكان فعل من افعالنا فيها وهو غير محرم فاذا لا بد من صرف هذا التحريم الى فعل خاص وليس بعض الافعال اولى من بعض فوجب صرف الاية مجملة واما اكثر العلماء فانهم اصروا على انه ليس من المجملات بل هذه اللفظة تفيد في العرف حرمة التصرف في هذه الاجسام كما ان الذوات لا تملك وانما تملك التصرفات فيها فاذا قيل فلان يملك جارية فهم كل احد انه يملك التصرف فيها فكذا ههنا وقد استقصينا الكلام فيه في كتاب المحصول في الاصول **المسألة الثانية** لما ثبت الاصل الذي قدمناه وجب ان تدل الاية على حرمة جميع هذه التصرفات الا ما اخرجه الدليل المخصص **فان قيل** لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم

بالاكل

بالاكل والذي يدل عليه وجوه **احدها** ان المتعارف من تحريم الميتة تحريم اكلها **وثانيها** ورد عقيب قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم **وثالثها** ما ورد عن الرسول عليه الصلاة والسلام في خبر شاة ميمونة انما حرم من الميتة اكلها والجواب عن الاول لا نسلم ان المتعارف من تحريم الميتة تحريم اكلها وعن الثاني هذه الاية مستقلة فلا يجب قصرها على ما تقدم بل يجب اجراؤها على ظاهرها وعلى الثالث ان ظاهر القران مقدم على خبر الواحد لكن هذا انما يستقيم اذا لم نجوز تخصيص القران بخبر الواحد ويمكن ان يجاب عنه ان المسلمين انما رجعوا في معرفة وجوه الحرمة الى هذه الاية فدل على انعقاد اجماعهم على انها غير مخصصة ببيان حرمة الاكل وللسائل ان يمنع هذا الاجماع والله اعلم **المسألة الثالثة** الميتة من حيث اللغة هو الذي خرج عن ان يكون حيا من دون نقض بنيته وذلك من قوابض الميت والمقتول واما من جهة الشرع فهو غير مذكى اما لانه لم يذبح او ان ذبح لكن لم يكن ذبحه ذكاة وسنذكر حد الذكاة في موضعه **فان قيل** كيف يصح ذلك وقد قال تعالى في سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ثم ذكر بعده المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة فدل هذا على ان غير المذكى ما هو ميتة ومنه ما ليس كذلك **قلنا** لعل الامر كان في ابتداء الشرع على اصل اللغة واما بعد استقرار الشرع فالميتة ما ذكرناه اما المقاصد فاعلم ان الخطاب في المسائل المستنبطة من هذه الاية من وجهين احدهما ما اخرجوه عن الاية وهو داخل فيها والثاني ما ادخلوه وهو خارج عنها اما القسم الاول ففيه مسائل **المسألة الاولى** ذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه في اظهر اقواله الى انه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك يحرم الانتفاع بعظمه خاصة وكل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير واحتج هؤلاء بان هذه الاشياء ميتة فوجب ان يحرم الانتفاع بها انما قلنا انها ميتة لقوله عليه الصلاة والسلام ما ابين من حي فهو ميت وهذا الخبر يعم العظم والشعر والكل واما الذي يدل على ان العظم ميتة خاصة قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم فثبت انها كانت حية فعند الموت تصير ميتة واذا ثبت انه ميت وجب ان يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اعترض المخالف عليه بان الشعر والصوف لا حياة فيهما لان حكم الحياة الادراك وذلك مفقود في الشعر ولاجل هذا ذهب مالك الى تنجيس العظام دون الشعور والجواب ان الحياة ليست عبارة عن المعنى المقتضي للادراك والشعور وذلك مفقود في الشعر بدليل الاية والخبر **اما الاية** فقوله تعالى كيف يحيي الارض بعد موتها **واما الخبر** فقوله عليه الصلاة والسلام من احيى ارضا ميتة فهي له والاصل في الاطلاق الحقيقة فعلمنا ان الحياة في اصل اللغة ليست عبارة عما ذكروه بل عن كون الحيوان او النبات صحيحا في مزاجه معتدلا في حاله غير متعرض للفساد والنقص والتفرق واذا ثبت ذلك ظهر اندراجه تحت الاية واحتج ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه بالقران والخبر والاجماع والقياس **اما القران** فقوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين ذكرها في معرض المنة والامتنان لا يقع بالنجس الذي لا يحل الانتفاع به **واما الخبر** فقوله عليه الصلاة والسلام في شاة ميمونة انما حرم من الميتة اكلها **واما الاجماع** فانهم كانوا يلبسون جلود الثعالب ويجعلون منها القلانس وعن النخعي كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود الميتة اذا دبغت باسا وما خصوا الا الشعور وعظمه وقول الشافعي رضي الله تعالى عنه كانوا اشارة الى الصحابة وليس لاجل ان الثعلب عند الشافعي رضي الله تعالى عنه حلال فلهذا يقول باباحته لان الذكاة شرط بالاتفاق وهو غير حاصل في هذه الثعالب **واما القياس** فلان هذه الشعور والعظام اجسام منتفع بها غير متعرضة للنتن والفساد فوجب ان يقضى بطهارتها كالجلود المدبوغة واما النقض بشعر الخنزير فمن الفقهاء من منع نجاسته وهو الاسلم ثم قالوا هب ان عموم قوله حرمت عليكم الميتة والخاص متقدم على العام فكان هذا الجانب اولى بالرعاية **المسألة الثانية** قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه اذا مات في الماء دابة ليس لها نفس سائلة لم ينجس الماء قل او كثر وللشافعي رضي الله تعالى عنه قولان في الماء القليل واحتج الشافعي رضي الله تعالى عنه بانها حيوانات فاذا ماتت فهي ميتة فيحرم استعمالها بمقتضى الاية واذا حرم استعمالها وجب الحكم بنجاستها واذا ثبت الحكم بنجاستها وجب الحكم بنجاسة الماء الذي وقعت فيه واجابوا عنه بانها ميتة ويحرم الانتفاع بها ولكن لم قلتم انها متى كانت كذلك كانت نجسة ثم لم يلزم من تنجيسها تنجيس الماء بها واحتجوا على القول الثاني للشافعي رضي الله تعالى عنه بقوله عليه الصلاة والسلام اذا وقع الذباب في اناء احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في احد جناحيه داء وفي الآخر دواء وامر بالمقل وربما كان الطعام حارا فيموت الذباب فيه ولو كان ذلك سببا للتنجيس لما امر النبي عليه الصلاة

والسلام بمعله **المسألة الثالثة** للفقهاء مذاهب سبعة في امر الدباغ فاوسع الناس قولا الزهري وهو انه يجوز استعمال الجلود باسرها قبل الدباغ ويليه داود فانه قال يطهر كلها بالدباغ ويليه مالك فانه قال يطهر ظاهرها كلها دون باطنها ويليه ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه فانه قال يطهر الكل الا جلد الخنزير ويليه الشافعي رضي الله تعالى عنه فانه قال يطهر الكل الا جلد الكلب والخنزير ويليه الاوزاعي وابو ثور يقولان يطهر جلد ما يؤكل لحمه فقط ويليه احمد بن حنبل فانه قال لا يطهر منها شيء بالدباغ واحتج احمد بالاية والخبر اما الاية فقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اطلق التحريم وما قيده بحال دون حال واما الخبر فقول عبد الله بن عكيم اتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب اجابوا عن التمسك بالاية بان تخصيص العموم بخبر الواحد وبالقياس جائز وقد وجدنا هنا اما خبر الواحد فقوله عليه الصلاة والسلام ايما اهاب دبغ فقد طهر واما بالقياس فهو ان بالدباغ يعود الجلد الى ما كان عليه حال الحيوة فكل ما كان حال الحيوة طاهرا فكذلك بعد الدباغ وهذا الحرف معتمد الشافعي رضي الله تعالى عنه **المسألة الرابعة** اختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع بالميتة باطعام البازي والبهيمة فمنهم من منع منه لانه اذا اطعم البازي ذلك فقد انتفع بتلك الميتة والاية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فاما اذا اقدم البازي من عند نفسه على اكل الميتة فهل يجب علينا منعه ام لا فيه احتمال **المسألة الخامسة** اختلفوا في دهن الميتة وودكها هل يجوز الاستصباح بها وهذا ينظر فيه فان كان ذلك مما حلته الحيوة او في جملته ما هذا حاله فالظاهر يقتضي المنع منه وان لم يكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة وانما يحرم ذلك بدليل سوى الظاهر وعن عطاء عن جابر قال لما قدم الرسول صلى الله عليه وسلم مكة اتاه الذين يجملون الاوداك قالوا يا رسول الله انا نجمع الاوداك وهي من الميتة وغيرها وانما هي من الادم والسفن قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها فنهاهم عن ذلك واخبرهم بان تحريم اياها على الاطلاق اوجب تحريم بيعها كما اوجب تحريم اكلها **المسألة السادسة** الظاهر يقتضي حرمة السمك والجراد الا انهما خصا بالخبر عن ابن عمر قال عليه الصلاة والسلام احلت لنا ميتتان ودمان اما الميتتان فالجراد والنون واما الدمان فالطحال والكبد وعن جابر في قصة طويلة ان البحر القى اليهم حوتا فاكلوا منها نصف شهر فلما رجعوا اخبروا النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فقال اعندكم منه شيء تطعموني وقال عليه الصلاة والسلام في صفة البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وايضا فانه ثبت بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام حل ذلك واختلفوا في السمك الطافي وهو الذي يموت في الماء حتف انفه فقال مالك والشافعي رضي الله تعالى عنهما لا باس به وقال ابو حنيفة واصحابه والحسن بن صالح بن حي انه مكروه واختلف الصحابة في هذه المسألة ايضا فعن علي رضي الله تعالى عنه انه قال ما طفا من صيد البحر فلا تاكله وهذا ايضا مروي عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وروي عن ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وابي ايوب اباحته وروى ابو بكر الرازي روايات مختلفة عن جابر بن عبد الله انه عليه الصلاة والسلام قال ما القى البحر او جزر عنه فكلوه وما مات فيه وطفا فلا تاكلوه واما الشافعي رضي الله تعالى عنه فقد احتج بالاية والخبر والمعقول اما الاية فقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه وهذا السمك الطافي من طعام البحر فوجب حله واما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام احلت لنا ميتتان السمك والجراد وهذا مطلق وقوله البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وهذا مطلق وقد روي عن انس انه عليه الصلاة والسلام قال كل ما طفا على البحر **المسألة السابعة** قال الشافعي وابو حنيفة رضي الله تعالى عنهما لا باس باكل الجراد كله ما اخذته وما وجدته وروي عن مالك ان ما وجد ميتا لا يحل وما اخذ حيا ثم قطع راسه وشوي اكل وما اخذ حيا فغفل عنه حتى يموت لم يؤكل حجة مالك ظاهر الاية وحجة الشافعي وابي حنيفة قوله عليه الصلاة والسلام احلت لنا ميتتان السمك والجراد فوجب حملهما على الاطلاق سيما وذلك ان قطع راسه ان جعله ذكاة له فهو كالشاة المذكاة انه لا يكون ميتة فلا يكون لقوله عليه الصلاة والسلام احلت لنا ميتتان ودمان فايدة قال عبد الله بن ابي اوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات ناكل الجراد ولا ناكل غيره فلم يفرق بين ميتته وبين مقتوله **المسألة الثامنة** اختلفوا في الجنين اذا طرح ميتا بعد ذبح الام فقال ابو حنيفة لا يؤكل الا ان يخرج حيا

٢٥٠

فيذبح وهو قول حماد وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه وابو يوسف ومحمد رحمهما الله يؤكل وهذا هو المروي عن علي وابن مسعود وابن عمر وقال مالك ان تم خلقه ونبت شعره اكل والا لم يؤكل وهو قول سعيد بن المسيب واحتج ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه بظاهر هذه الاية وهو انه ميتة فوجب ان يحرم وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه اخصص هذا العموم بالخبر والقياس اما الخبر فهو انا اجمعنا على ان المذكى مباح وهذا مذكى لما روى ابو سعيد الخدري وابو الدرداء وابو امامة وكعب بن مالك وابن عمر وابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ذكاة الجنين ذكاة امه وتقريره ان كون الذكاة سببا للاباحة حكم شرعي فجاز ان يكون ذكاة حاصلة شرعا بتحصيل ذكاة امه اجاب المعقول بان قوله ذكاة الجنين ذكاة امه يحتمل ان يريد به لا ذكاة له ويحتمل ان يراد به تذكيته كتذكية امه وانه لا يؤكل بغير ذكاة كقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض ومعناه عرضها كعرض السماء والارض وكقول القائلون قولي قولك ومذهبي مذهبك وانما المعنى قولي كقولك ومذهبي كمذهبك وقال الشاعر

فعيناك عيناها وجيدك جيدها

واذا ثبت ما ذكرنا كان احد الاحتمالين ايجاب التذكية وانه لا يؤكل غير مذكى في نفسه والاخر ان ذكاة امه تبيح اكله واذا كان كذلك لم يجز تخصيص الاية به بل يجب حمله على المعنى الموافق للاية اجاب الشافعي رضي الله تعالى عنه من وجوه **احدها** ان على الاحتمال الذي ذكرتموه لا يبقى فيه فائدة لان كل حيوان فكذلك حكمه **وثانيها** انه لا يسمى جنينا الا حال كونه في بطن امه ومتى ولد لا يسمى جنينا والنبي عليه الصلاة والسلام اثبت له الذكاة حال كونه جنينا فوجب ان يكون في تلك الحالة مذكى بذكاة امها **وثالثها** ان حمل الخبر على ما ذكرتم من ايجاب ذكاته اذا اخرج حيا يسقط فائدته لان ذلك معلوم قبل وروده **ورابعها** ما روي عن ابي سعيد انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الجنين يخرج ميتا قال ان شئتم فكلوه فان ذكاته ذكاة امه واما القياس فمن وجوه **احدها** انا اجمعنا على ان من ضرب بطن امراة فماتت والقت جنينا ميتا يفرد الجنين بحكم نفسه دون امه في ايجاب الغرة فكذلك جنين الحيوان اذا امات عن ذبح امه وخرج ميتا كان تبعا للام في الذكاة واذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكى **وثانيها** ان الجنين حال اتصاله بالام في حكم عضو من اعضائها فوجب ان يحل بذكاتها كسائر الاعضاء **وثالثها** الواجب في الولد ان يتبع الام في الذكاة كما يتبع الولد الام في العتاق والاستيلاد والكتابة ونحوها **المسألة التاسعة** ما قطع من الحي من الانعام فهو محرم لانه ميتة لانه وجب ان يكون حراما انما قلنا انه ميتة للنص والمعقول اما النص فقوله عليه الصلاة والسلام ما ابين من حي فهو ميت واما المعقول فهو ان ذلك البعض كان حيا لانه يدرك الالم واللذة وبالقطع زال ذلك الوصف فصار ميتا فوجب ان يحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة **المسألة العاشرة** اختلفوا في ان ذبح ما لا يؤكل لحمه هل يستعقب طهارة الجلد فعند الشافعي رضي الله تعالى عنه لا يستعقبه لان هذا الذبح لا يستعقب حل الاكل فوجب ان لا يستعقب الطهارة كذبح المجوسي وعند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه يستعقبه القسم الثاني ما دخل في الاية وليس منها وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة وما جاور الميتة لا يسمى ميتة فلا يتناوله لفظ التحريم كالسمن اذا وقعت فيه فارة لا يتناوله هذا الظاهر وجملة الكلام في هذا الباب تدور على فصلين احدهما اما الذي ينجس بمجاورة الميتة فيحرم واما الذي لا ينجس فلا يحرم والثاني ان الذي ينجس كيف الطريق الى تطهيره **المسألة الثانية** سال عبد الله بن المبارك ابا حنيفة عن طائر وقع في قدر مطبوخ فمات فقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لاصحابه ما ترون فيه فذكروا له عن ابن عباس ان اللحم يؤكل بعد ما يغسل ويراق المرق فقال ابو حنيفة بهذا نقول على شريطة ان كان وقع فيها في حال سكونها فكما في هذه الرواية وان وقع في حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق قال ابن المبارك ولم ذاك قال انه اذا سقط فيها في حال غليانها فمات فقد داخلت الميتة اللحم واذا وقع فيها في حال سكونها فمات فانما وسخت الميتة اللحم فقال ابن المبارك وعقد بيده ثلثين هذا زرين بالفارسية يعني الذهب وروى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن **المسألة الثالثة** قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه لبن شاة الميتة وانفحتها طاهرتان وقال الشافعي ومالك رضي الله تعالى عنهما لا يحل هذا اللبن والانفحة وقال الليث لا يؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة واعلم ان الشافعي رضي الله

تعالى عنه لا يتمسك في هذه المسألة بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة لان اللبن لا يوصف بانه ميتة فوجب
الرجوع اليه نفيا واثباتا الى دليل اخر ومعتمد الشافعي رضي الله تعالى عنه ان اللبن لو كان مجموعا في اناء فسقط
فيه شيء من الميتة ينجس فكذلك اذا مات وهو في ضرعها وهكذا الخلاف في الانفحة اما البيض اذا اخرج من
جوف الدجاج فهو طاهر اذا غسل ويحل اكله لان القشرة اذا صلبت حجزت بين الماكول وبين الميتة فحل ولذلك
لو كانت البيضة غير منعقدة لحرمت **ونختم هذا الفصل** بمسائل مشتركة بين القسمين
المسألة الاولى اختلف المتكلمون في ان الميتة هل يكون ميتة بمعنى الموت فمنهم من قال
الذي في الموت معنى مضاد للحيوة على ما قال تعالى الذي خلق الموت والحيوة ومنهم من قال انه عدم الحيوة
عما من شانه ان يقبل الحيوة وهذا اقرب والله تعالى اعلم **المسألة الثانية** اختلفوا في
ان حرمة الميتة هل تقتضي نجاستها والحق ان حرمة الانتفاع لا تقتضي النجاسة لانه لا يمتنع في العقل ان
يحرم الانتفاع بها ويحل الانتفاع بما جاورها الا انه قد ثبت بالاجماع ان الميتة نجسة **الفصل
الثاني** في تحريم الدم وفيه مسائل **المسألة الاولى** الشافعي رضي الله تعالى عنه
حرم جميع الدما سواء كان مسفوحا او غير مسفوح وقال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه دم السمك ليس بمحرم فقال
الشافعي رضي الله تعالى عنه تمسك بظاهر هذه الاية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم وهذا دم فوجب ان
يحرم وابو حنيفة تمسك بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما
مسفوحا فصرح بانه لم يجد من المحرمات الا هذه الامور فالدم الذي لا يكون مسفوحا وجب ان لا يكون محرما
بمقتضى هذه الاية فاذا هذه الاية خاصة وقوله حرمت عليكم الميتة والدم عام والخاص مقدم على العام
اجاب الشافعي رضي الله تعالى عنه بان قوله قل لا اجد فيما اوحي الي ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الاشيا
المذكورة في هذه الاية بل على انه تعالى الا حرم هذه الاشيا وهذا لا ينافي ان يبين له بعد ذلك تحريم ما عداها
فلعل قوله انما حرم عليكم الميتة نزلت بعد ذلك فكان ذلك بيانا لتحريم الدم سواء كان مسفوحا او غير مسفوح
واذا ثبت ذلك وجب الحكم بحرمة جميع الدما ونجاستها فيجب ازالة الدم عن اللحم ما امكن وكذا في السمك
واي دم وقع في الماء والثوب فانه ينجس ذلك المورد **المسألة الثانية** اختلفوا في قوله
عليه الصلاة والسلام احلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد هل يطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء
صحيحا ام لا فمنهم من يمنع ذلك لان الكبد يجري مجرى اللحم وكذا الطحال وانما يوصفان بذلك تشبيها ومنهم من
يقول هو كالدم الجامد ويستدل عليه بالحديث **الفصل الثالث** في الخنزير وفيه مسائل
المسألة الاولى اجمعت الامة على ان الخنزير بجميع اجزائه محرم وانما ذكر الله تعالى لحمه لان معظم الانتفاع
متعلق به وهو كقوله اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فخص البيع بالنهي لما كان
هو اعظم المهمات عندهم واما شعر الخنزير فغير داخل في الظاهر وان اجمعوا على تحريمه وتنجيسه واختلفوا في انه
هل يجوز الانتفاع به للخرز فقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يجوز الانتفاع به وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه
لا يجوز وقال ابو يوسف اكره الخرز به وروي عنه بالاباحة حجة ابي حنيفة انا نرى المسلمين يقرون الاساكفة
على استعماله من غير نكير ظهر منهم عليهم ولان الحاجة ماسة اليه واذا قال الشافعي رضي الله تعالى عنه
في دم البراغيث انه لا ينجس الثوب لمشقة الاحتراز فهلا جاز مثله في شعر الخنزير اذا خرز به والله تعالى اعلم
المسألة الثانية اختلفوا في خنزير الماء فقال ابن ابي ليلى ومالك والشافعي والاوزاعي
رضي الله تعالى عنهم لا باس باكل شيء يكون في البحر وقال ابو حنيفة واصحابه لا يوكل حجة الشافعي قوله تعالى
احل لكم صيد البحر وطعامه حجة ابي حنيفة ان هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم
الخنزير وقال الشافعي الخنزير اذا اطلق فانه يتبادر الفهم الى خنزير البر لا خنزير البحر كما ان اللحم اذا اطلق يتبادر
الى الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك بالاتفاق ولان خنزير الماء لا يسمى خنزيرا على الاطلاق بل يسمى حمار الماء **المسألة
الثالثة** للشافعي رضي الله تعالى عنه قولان في انه هل يغسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا احدهما
بتراب ثم تشبيها له بالكلب والثاني لا لان ذلك التشديد انما كان في زجرهم عن مخالطة الكلاب وهم ما كانوا يخالطون
الخنزير فظهر الفرق **الفصل الرابع** في تحريم ما اهل به لغير الله من الناس من زعم ان المراد بذلك

ذبائح عبدة الاوثان الذين كانوا يذبحون لاوثانهم لقوله تعالى وما ذبح على النصب واجازوا ذبيحة النصراني اذا سمى
عليها باسم المسيح وهو مذهب عطا ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب وقال مالك والشافعي وابو حنيفة واصحابه
لا يحل ذلك والحجة فيه انهم اذا ذبحوا على اسم المسيح فقد اهلوا به لغير الله فوجب ان يحرم وروي عن علي بن ابي طالب رضي الله
تعالى عنه انه قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تاكلوا واذا لم تسمعوا فكلوا فان الله تعالى قد
احل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون واحتج المخالف بوجوه **احدها** انه تعالى قال وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم
وهذا عام **الثاني** انه تعالى قال وما ذبح على النصب فدل على ان المراد بقوله وما اهل به لغير الله هو المراد
بما ذبح على النصب **الثالث** ان النصارى اذا سموا الله تعالى فانما يريدون به المسيح فاذا كان ارادته
لذلك لم يمنع حل ذبيحته مع انه يهل به لغير الله فكذلك ينبغي ان يكون حكمه اذا اظهر ما يضمر عند ذكر الله تعالى في
ارادته المسيح والجواب عن الاول ان قوله وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم عام وقوله وما اهل به لغير الله خاص
والخاص مقدم على العام وعلى الثاني ان قوله وما ذبح على النصب لا يقتضي تخصيص قوله وما اهل به لغير الله لانهما ايتان
متباينتان لا مساواة بينهما وعلى الثالث انا انما كلفنا بالظاهر لا بالباطن فاذا ذبح على اسم الله تعالى وجب ان يحل ولا
سبيل لنا الى الباطن **الفصل الخامس** القائلون بان كلمة انما للحصر اتفقوا على ان ظاهر الاية يقتضي
ان لا محرم سوى هذه الاشيا لكنا نعلم ان في الشرع اشيا اخر سوى هذه محرمات فتصير كلمة انما متروكة العمل بظاهرها
ومن قال انها لا تفيد الحصر فالاشكال زائل والله تعالى اعلم **الفصل السادس** في المضطر وفيه
مسائل **المسألة الاولى** قال الشافعي رضي الله تعالى عنه قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه
ان كل مضطرا ولا يكون موصوفا بصفة البغي ولا بصفة العدوان البتة فاكل فلا اثم عليه وقال ابو حنيفة معناه
فمن اضطر فاكل غير باغ ولا عاد في الاكل فلا اثم عليه فخصص صفة البغي والعدوان بالاكل ويتفرع على هذا الاختلاف
ان العاصي بسفره هل يترخص ولا فقال الشافعي رضي الله تعالى عنه لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج
تحت الاية وقال ابو حنيفة بل يترخص لانه مضطر وغير باغ ولا عاد في الاكل فيندرج تحت الاية واحتج الشافعي
رضي الله تعالى عنه على قوله بهذه الاية وبالمعقول اما الاية فهي انه سبحانه حرم هذه الاشيا على الكل بقوله
حرمت عليكم الميتة والدم ثم اباحها للمضطر الذي يكون موصوفا بانه غير باغ ولا عاد والعاصي بسفره غير موصوف
بهذه الصفة لان قولنا فلان ليس بمتعد نقيض قولنا فلان متعد وقولنا فلان متعد يكفي في صدقه كونه
متعديا في امر ما من الامور سواء كان في السفر او في الاكل او في غيرهما واذا كان اسم المتعدي يصدق حيث
صدق كونه متعديا في امر ما اي امر كان وجب ان يكون قولنا فلان غير متعد لا يصدق الا اذا لم يكن متعديا
في شيء من الاشيا البتة فاذا غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه صفة التعدي من جميع الوجوه والعاصي
بسفره متعد بسفره فلا يصدق عليه كونه غير عاد واذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت اول الاية
وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم اقصى ما في الباب ان يقال هذا اشكل بالعاصي في سفره فانه يترخص
مع انه موصوف بالعدوان لكنا نقول انه عام دخله التخصيص في هذه الصورة والفرق بين الصورتين
ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية اما اذا لم يكن معصية في
نفسه لم تكن الاعانة عليه اعانة على المعصية فظهر الفرق **واعلم** ان القاضي وابا بكر الرازي نقلا عن
الشافعي رضي الله تعالى عنه انه قال في تفسير قوله غير باغ ولا عاد اي غير باغ على امام المسلمين ولا عاد بان لا يكون
سفره في معصية ثم قال تفسير الاية غير باغ ولا عاد في الاكل اولى بما ذكره الشافعي رضي الله تعالى عنه وذلك
لان قوله غير باغ ولا عاد شرط والشرط بمنزلة الاستثناء في انه لا يستقل بنفسه فلا بد من تعلقه بمذكور
وقد علمنا انه لا مذكور الا الاكل لانا بينا ان معنى الاية فمن اضطر فاكل غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه واذا كان كذلك
وجب ان يكون متعلقا بالاكل الذي هو في حكم المذكور دون السفر الذي هو البتة غير مذكور واعلم ان هذا الكلام
ضعيف وذلك لانا بينا ان قوله غير باغ ولا عاد لا يصدق عليه الا اذا انتفى عنه البغي والعدوان في كل الامور
فيدخل فيه نفي العدوان بالسفر ضمنا ولا نقول اللفظ يدل على التعيين واما تخصيصه بالاكل فهو تخصيص من غير
ضرورة فكان على خلاف الاصل ثم الذي يدل عليه انه لا يجوز صرفه الى الاكل وجوه **احدها** ان قوله غير باغ
ولا عاد حال من الاضطرار فلا بد وان يكون صفة الاضطرار باقيا مع بقاء كونه غير باغ ولا عاد فلو كان المراد بكونه

غير باغ ولا عاد كونه كذلك في الاكل لاستحالة ان يبقى صفة الاضطرار معه لانه حال الاكل لا يبقى وصف
الاضطرار وثانيها ان الانسان ينفر طبعه من تناول الميتة والدم وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة
الى النهي فصرف هذا الشرط الى التعدي في الاكل يخرج الكلام عن الفائدة وثالثها ان كونه غير باغ ولا عاد
يفيد نفي ماهية البغي ونفي ماهية العدوان وهذه الماهية انما تنتفي عند انتفاء جميع افرادها والعدوان
في الاكل احد افراد هذه الماهية وكذا العدوان في السفر فرد اخر من افرادها فاذن نفي العدوان
يقتضي نفي العدوان من جميع هذه الجهات فكان تخصيصه بالاكل غير جائز واما الشافعي رضي الله تعالى عنه
لا يخصصه بنفي العدوان في السفر بل يحمله على ظاهره وهو نفي العدوان من جميع الوجوه وذلك يستلزم نفي
العدوان في السفر وحينئذ يتحقق مقصوده ورابعها ان الاحتمال الذي ذكرناه متايد باية اخرى وهو
قوله فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فبين في هذه الاية ان المضطر انما يترخص اذا لم
يكن متجانفا لاثم وهو الذي قلناه من ان الاية تقتضي ان لا يكون موصوفا بالبغي والعدوان في امر من الامور
واحتج ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه بوجوه احدها قوله تعالى في اية اخرى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم اليه وهذا الشخص مضطر فوجب ان يترخص وثانيها قوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم ان الله
كان بكم رحيما وقال ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والامتناع من الاكل سعي في قتل النفس والقاء النفس في التهلكة
فوجب ان يحرم وثالثها روي انه عليه الصلاة والسلام رخص للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة ايام
بلياليها ولم يفرق فيه بين العاصي والمطيع ورابعها ان العاصي بسفره اذا كان قائما فاشرف على غرق
وحرق يجب على الحاضر الذي يكون في الصلاة ان يقطع صلاته لانجائه من الغرق والحرق فلان يجب عليه في هذه
الصورة ان يسعى في ابقاء المهجة اولى وخامسها ان العاصي بسفره له ان يدفع اسباب الهلاك كالفيل
والجمل الصؤول والحية والعقرب بل يجب عليه فكذا ههنا وسادسها ان العاصي بسفره اذا اضطر
فلو اباح رجل شيئا من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذا ههنا والجامع دفع الضرر عن النفس ٥
وسابعها ان التوبة في دفع ضرر النار اعظم في الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار عن نفسه فكذلك
يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الاكل وان كان عاصيا وثامنها ان الضرورة تبيح تناول طعام الغير
من دون الرضا بل على سبيل القهر وهذا التناول محرم لولا الاضطرار فكذا ههنا اجاب الشافعي رضي الله تعالى
عنه عن التمسك بالعمومات بان دليلنا النافي للترخص اخص من دلايلهم المرخصة والخاص مقدم على العام
وعن الوجوه القياسية بانه يمكنه الوصول الى استباحة هذه الرخص بالتوبة فاذا لم يتب فهو الجاني على نفسه
ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوي وهو ان الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال لان المعصية ممنوع منها
والاعانة سعي في تحصيلها والجمع بينهما متناقض المسألة الثانية قال الشافعي رضي الله تعالى
عنه وابو حنيفة واصحابه رضي الله تعالى عنهم لا ياكل المضطر الميتة الا قدر ما يمسك الرمق به وقال عبيد الله
بن الحسن العنبري ياكل منها ما يسد جوعته وعن مالك ياكل منها حتى يشبع ويتزود فان وجد غنى عنها
طرحها والاقرب في دلالة الاية ما ذكرناه اولا لان سبب الرخصة اذا كان الالجاء الى اكلها لوجود الحلال فكذلك
اذا زال الاضطرار باكل قدر منه فالزايد محرم والاعتبار في ذلك ليس بسد الجوع على ما قال العنبري لان الجوع
في الابتداء لا يبيح اكل الميتة اذا لم يخف ضررا بتركه فكذا ههنا ويدل عليه ايضا انه لو كان معه من الطعام مقدار
ما اذا اكله امسك رمقه لم يجز له ان يتناول الميتة فاذا اكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له اكل الميتة
فكذا اذا اكل الميتة ما زال معه خوف الضرر وجب ان يحرم عليه الاكل بعد ذلك المسألة الثالثة
اختلفوا في المضطر اذا وجد كل ما يعد من المحرمات فالاكثرون من العلماء خيروه بين الكل لان الميتة والدم
ولحم الخنزير سواء في التحريم والاضطرار يوجب ان يكون مخيرا في الكل وهذا هو الاليق بظاهر هذه الاية فهو
اولى من قول من اوجب ان يتناول الميتة بعد لحم الخنزير ويعد لحم الخنزير اعظم شانا في التحريم المسألة
الرابعة اختلفوا في المضطر الى الشرب اذا وجد خمرا او من غص بلقمة فلم يجد ما يسيغه ووجد الخمر
فمنهم من اباحه بالقياس على هذه الصورة فان الله تعالى انما اباح هذه المحرمات ابقاء للنفس ودفعا للهلاك عنها فكذا في
هذه الصورة وهذا هو الاقرب الى الظاهر والقياس وهو قول سعيد بن جبير وابي حنيفة وقال الشافعي رضي الله

تعالى عنه لا يشرب لانه يزيده عطشا وجوعا ويذهب عقله واجيب عنه بان قوله لا يزيل الا عطشا وجوعا مكابرة
وقوله يزيل العقل فكلامنا في القليل الذي لا يكون كذلك المسألة الخامسة اختلفوا في الميتة
اذا كان يحتاج الى تناولها للعلاج اما بانفرادها او لوقوعها في بعض الادوية المركبة واباحه بعضهم للخبر
والمعنى اما الخبر فهو انه اباح للعرنيين شرب ابوال الابل والبانها للتداوي والمعنى من وجوه احدها ان
الترياق الذي يجعل فيه لحوم الافاعي مستطاب فوجب ان يحل لقوله تعالى احلت لكم الطيبات غاية ما في الباب ان هذا العموم
مخصوص ولكن لا يقدح في كونه حجة والشافعي رضي الله تعالى عنه عفى عن دم البراغيث للحاجة فلم لا يجوز العفو
في هذه الصورة للحاجة الثاني انه تعالى اباح اكل الميتة لمصلحة النفس فكذا ههنا ومن الناس من حرمه واحتج
بقوله عليه الصلاة والسلام ان الله لم يجعل شفاء امتي فيما حرم عليهم واجاب الاولون بان التمسك بهذا الخبر
انما يتم لو ثبت انه يحرم عليه تناوله والنزاع ليس الا فيه المسألة السادسة اختلفوا في
التداوي بالخمر واعلم ان الحاجة الى ذلك التداوي ان انتهت الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسألة الرابعة
وان لم ينته حكمها الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسألة الخامسة

الحكم الثاني

قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا اولئك
ما ياكلون في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم اعلم ان في
قوله ان الذين يكتمون فيه مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس نزلت هذه الاية في رؤساء
اليهود كعب بن الاشرف وكعب بن الاسد ومالك بن الصيف وحيي بن اخطب وياسر بن اخطب كانوا ياخذون
من اتباعهم الهدايا فلما بعث محمد صلى الله عليه وسلم خافوا انقطاع تلك المنافع فكتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم
وامر شرائعه المسألة الثانية اختلفوا في انهم اي شيء كانوا يكتمون فقيل كانوا يكتمون
صفة محمد صلى الله عليه وسلم ونعته والبشارة به وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي والاصم وابي مسلم
وقال الحسن كتموا الاحكام وهو كقوله تعالى ان كثيرا من الاحبار والرهبان لياكلون اموال الناس بالباطل
ويصدون عن سبيل الله المسألة الثالثة اختلفوا في كيفية الكتمان فالمروي عن ابن عباس
انهم كانوا يحرفون ظاهر التوراة والانجيل وعند المتكلمين هذا ممتنع لانهما كانا كتابين بلغا في الشهرة
والتواتر الى حيث يتعذر ذلك فيهما بل كانوا يكتمون التاويل لانه قد كان فيهم من يعرف الايات الدالة على
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكانوا يذكرون لها تاويلات باطلة ويصرفون عن محاملها الصحيحة الدالة
على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فهذا هو المراد من الكتمان فيصير المعنى ان الذين يكتمون معاني ما انزل الله
من الكتاب اما قوله ويشترون به ثمنا قليلا ففيه مسائل المسألة الاولى الكناية في به
يجوز ان تعود الى الكتمان والفعل يدل على المصدر ويحتمل ان يكون عايدا الى ما انزل الله ويحتمل ان يكون عايدة الى
المكتوم المسألة الثانية معنى قوله ويشترون به ثمنا قليلا كقوله ولا يشترون
بايات ثمنا قليلا وقد مر ذلك وبالجملة كان غرضهم من ذلك الكتمان اخذ الاموال بسبب ذلك فهذا هو المراد
من اشترايهم بذلك ثمنا قليلا والله تعالى اعلم المسألة الثالثة انما سماه قليلا اما لانه في
نفسه قليل واما لانه بالاضافة الى ما فيه من الضرر قليل المسألة الرابعة من الناس
من قال كان غرضهم من ذلك الكتمان اخذ الاموال من كبرائهم واعيانهم الذين كانوا انصار ذلك المذهب
وليس في الظاهر اكثر من اشترائهم بذلك الكتمان الثمن القليل وليس فيه بيان من طمعوا فيه واخذوا منه
فالكلام محتمل وانما يتوجه الطمع في ذلك الى من يجمع الى الجهل وقلة المعرفة التمكن من المال والشح على المال
في الدين فيدل عليه ما يلتمس منه فهذا معلوم بالعادة واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر
الوعيد عليه من وجوه اولها قوله اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار وفيه مسئلتان المسألة
الاولى قال بعضهم ذكر البطون ههنا زيادة بيان لانه يقال اكل فلان المال اذا بذره وافسده وقال
اخرون بل فيه فائدة فقوله في بطونهم اي ملء بطونهم يقال اكل فلان في بطنه واكل في بعض بطنه المسألة
الثانية قيل انه اكلهم في الدنيا وان كان طيبا في الحال فعاقبته النار فوصف بذلك كقوله ان الذين ياكلون
اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا عن الحسن والربيع وجماعة من اهل العلم وذلك لانه لما اكل ما يوجب

النار وكانه اكل النار كما روي في حديث الشارب من انية الفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم وقوله اني اراني
اعصر خمرا اي عنبا باسم ما يؤول اليه وقيل انهم في الاخرة ياكلون النار لاكلهم في الدنيا الحرام عن الاصم
وثانيها قوله ولا يكلمهم الله وظاهره انه لا يكلمهم اصلا لكنه لما ورد مورد الوعيد فهم منه ما يجري
مجرى العقوبة وذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول قد دلت الدلالة على انه سبحانه يكلمهم وذلك قوله فوربك
لنسالنهم اجمعين وقوله فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين فخبر انه يسال كل احد من المكلفين والسوال
لا يكون الا بكلام فقالوا وجب ان يكون المراد من الاية انه تعالى لا يكلمهم بتحية وسلام وخير وانما يكلمهم بما
يعظم عنده الغم والحسرة من المناقشة والمسالة وبقوله اخسئوا فيها ولا تكلمون الثاني انه تعالى
لا يكلمهم اصلا واما قوله تعالى فوربك لنسالنهم اجمعين فالسوال انما يكون من الملائكة بامره تعالى وانما
كان عدم تكلمهم يوم القيامة مذكورا في معرض التهديد لان يوم القيامة هو يوم الذي يكلم الله تعالى كل
الخلايق بلا واسطة فيظهر عند كلامه السرور في اوليائه وضده في اعدائه ويتميز اهل الجنة بذلك من
اهل النار فلا جرم كان ذلك من اعظم الوعيد الثالث ان قوله ولا يكلمهم الله استعارة عن الغضب
لان عادة الملوك انهم عند الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه كما انهم عند الرضا يقبلون عليه
بالوجه والحديث وثالثها قوله ولا يزكيهم وفيه وجوه الاول لا ينسبهم الى التزكية
ولا يثني عليهم الثاني لا يقبل اعمالهم كما يقبل اعمال الاولياء الثالث لا ينزلهم منازل الازكياء
ورابعها قوله ولهم عذاب اليم اعلم ان الفعيل قد يكون بمعنى المفعول وقد يكون بمعنى الفاعل كالنظير بمعنى
المنظور والاليم بمعنى المولم واعلم ان هذه الاية تشتمل على مسائل المسالة الاولى ان علماء الاصول قالوا
العقاب هو المضرة الخالصة المقرونة بالاهانة فقوله لا يكلمهم الله ولا يزكيهم اشارة الى الاهانة والاستخفاف
وقوله ولهم عذاب اليم اشارة الى المضرة وقدم الاهانة على المضرة تنبيها على ان الاهانة اشق واصعب
المسالة الثانية الاية دلت على تحريم الكتمان لكل علم في باب الدين يجب اظهاره المسالة
الثالثة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فانه وان نزلت في اليهود لكنها عامة في حق كل من كتم شيئا في
باب الدين فيصلح لان يتمسك بها القاطعون بوعيد اصحاب الكباير والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما
اصبرهم على النار اعلم انه تعالى لما وصف علماء اليهود بكتمان الحق وعظم في الوعيد عليه وصف ذلك الجرم ليعلم
ان ذلك العقاب انما عظم لهذا الجرم العظيم واعلم ان الفعل انما يحسن حاله في الدنيا او في الاخرة اما الدنيا فاحسن
الاشياء الاهتداء والعلم واقبح الاشياء الضلال والجهل فلما تركوا الهدى والعلم في الدنيا ورضوا بالضلال والجهل
فلا شك انهم في نهاية الخيانة في الدنيا واما في الاخرة فاحسن الاشياء المغفرة واضرها العذاب فلما تركوا المغفرة
ورضوا بالعذاب فلا شك انهم في نهاية الخسارة واذا كانت صفتهم على ما ذكرناه كانوا لا محالة اعظم الناس خسارا
في الدنيا وفي الاخرة وانما حكى تعالى عنهم بانهم اشتروا بالمغفرة العذاب لانهم لما كانوا عالمين بما هو الحق وكانوا عالمين
بان في اظهاره وازالة الشبهة عنه اعظم الثواب وفي اخفائه والقاء الشبهة فيه اعظم العقاب فلما اقدموا على
اخفاء ذلك الحق كانوا بايعين للمغفرة بالعذاب لا محالة اما قوله فما اصبرهم على النار ففيه مسائل المسالة
الاولى ان في هذه اللفظة قولان احدهما ان ما في هذه الاية استفهام بمعنى التوبيخ
ومعناه ما الذي اصبرهم واي شيء صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل وهذا قول عطاء وابن زيد
وقال ابن الانباري وقد يكون اصبر بمعنى صبر وكثيرا ما يكون افعل بمعنى فعل نحو اكرم وكرم واخبر وخبر القول
الثاني انه بمعنى التعجب وتقريره ان الراضي بموجب الشيء لا بد وان يكون راضيا بمعلوله ولازمه
اذا علم ذلك اللزوم فلما اقدموا على ما يوجب النار ويقتضي عذاب الله مع علمهم بذلك صاروا كالراضين
بعذاب الله والصابرين عليه فلهذا قال تعالى فما اصبرهم على النار وهو كما يقول من يتعرض لما يوجب غضب
السلطان ما اصبرك على القيد والسجن اذا عرفت هذا ظهر انه يجب عليه حمل قوله تعالى فما اصبرهم على النار
على حالهم في الدنيا لان ذلك وصف لهم في حال التكليف وفي حال اشترائهم الضلالة بالهدى وقال الاصم المراد
انه اذا قيل لهم اخسئوا فيها ولا تكلمون فهم يسكتون ويصبرون على النار لليأس من الخلاص وهذا ضعيف

لوجهين احدهما ان الله تعالى وصفهم بذلك في الحال فصرفه الى انهم سيصيرون كذلك خلاف الظاهر
والثاني ان اهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة المسالة الثانية في حقيقة التعجب
وفي الالفاظ الدالة عليه في اللغة وههنا بحثان البحث الاول في معنى التعجب وهو استعظام
من غير خفاء السبب او من غير ان تكون للعظمة سبب حصول قراءة من قرا بل عجبت ويسخرون بضم التاء من عجبت
فانه راى ان خفاء شيء ما على الله تعالى محال [illegible] معنى التعجب في حق الله تعالى مجرد الاستعظام وان كان في
حق العباد لا بد مع الاستعظام من خفاء السبب كما انه يجوز اضافة السخرية والاستهزاء والمكر الى الله تعالى الا بالمعنى
الذي يضاف الى العباد البحث الثاني اعلم ان التعجب صيغتين احدهما ما افعله كقوله
تعالى فما اصبرهم على النار والثاني افعل به كقوله اسمع بهم وابصر اما العبارة الاولى وهي كقولهم ما اصبره ففيها
مذاهب القول الاول وهو اختيار البصريين ان ما اسم مبهم يرتفع بالابتداء واحسن فعل وهو خبر المبتدا وزيدا
مفعول تقديره شيء حسن زيدا اي صيره حسنا واعلم ان هذا القول عند الكوفيين فاسد واحتجوا عليه بوجوه الحجة
الاولى انه يصح ان يقال ما اكرم الله وما اعظمه وما اعلمه وكذا القول في سائر صفاته ويستحيل ان يقال
شيء جعل الله كريما وعظيما وعالما لان صفات الله سبحانه واجبة لذاته فان قيل هذه اللفظة اذا اطلقت فيما يجوز
عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه واذا اطلقت على الله تعالى كان المراد منه احد شطريه
وهو الاستعظام فحسب فاما اذا قلنا ما اعظم الله فكلمة ما ههنا ليست بمعنى شيء فلا يكون مبتدا ولا يكون
اعظم خبرا عنه فلا بد من صرفه الى وجه واذا كان كذلك ثبت ان تفسير هذه الالفاظ بهذه الاشياء في مقام
التعجب غير صحيح الحجة الثانية انه لو كان معنى قولنا ما احسن زيدا شيء حسن زيدا لوجب ان يبقى
معنى التعجب اذا صرحنا بهذا الكلام ومعلوم انا اذا قلنا احسن زيدا لا يبقى فيه معنى التعجب البتة بل كان ذلك
كالهذيان علمنا انه لا يجوز تفسير قولنا ما احسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا الحجة الثالثة ان الذي
حسن زيدا والشمس والقمر والعالم هو الله تعالى ولا يجوز التعبير عنه بما وان جاز ذلك لكن التعبير عنه سبحانه
بمن اولى فكان ينبغي انا لو قلنا من احسن زيدا ان يبقى معنى التعجب ولما لم يبق علمنا فساد ما قالوه الحجة الرابعة
ان على التفسير الذي قالوه لا فرق بين قوله ما احسن زيدا وبين قوله زيد ضرب عمرا وكما ان هذا ليس بتعجب
وجب ان يكون الاول كذلك الحجة الخامسة ان كل صفة تثبت للشيء فثبوتها له اما ان يكون من نفسه
او من غيره فان كان المؤثر في تلك الصفة نفسه او غيره وعلى التقديرين فشيء صيره حسنا اما ان يكون ذلك الشيء
هو لنفسه او غيره فاذا العلم بان شيئا صيره حسنا علم ضروري والعلم بكونه متعجبا منه غير ضروري فاذا
لا يجوز تفسير قولنا ما احسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا الحجة السادسة انهم قالوا المبتدا لا يجوز
ان يكون نكرة فكيف جعلوا ههنا ابعد الاشياء تنكرا مبتدا ولو لا جواز ان يقال رجل كان لان كل احد يعلم ان
شيئا ما هو الذي حسن زيدا فاي فائدة في هذا الاخبار الحجة السابعة دخول التصغير انما كان
هذا الفعل قد لزم طريقة واحدة فصار مشابها للاسم فاخذ خاصيته وهو التصغير قلنا لا شك ان للفعل
ماهية وللتصغير ماهية فهاتان الماهيتان اما ان يكونا متنافيين او لا يكونا متنافيين فان كانا
متنافيين استحال اجتماعهما في كل الموضع وحيث اجتمعا ههنا علمنا ان هذا ليس بفعل وان لم يكونا متنافيين
وجب صحة تطرق التصغير الى كل الافعال ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم الحجة الثامنة
تصحيح هذه اللفظة وابطال اعلاله فانك تقول في التعجب ما اقوم زيدا فتصحح الواو كما تقول زيد اقوم من عمرو
ولو كانت فعلا لكانت واوه الفا لفتحة ما قبلها الا تراهم يقولون اقام يقيم فان قيل هذه اللفظة لما لزمت
طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم وتمام التقرير ان الاعلال في الافعال ما كان لعلة كونها فعلا ولا التصحيح في
الاسماء لعلة الاسمية بل كان الاعلال في الافعال لطلب الخفة عند وجود كثرة التصرف وعدم الاعلال في
الاسماء لعدم التصرف وهذا الفعل بمنزلة الاسم في علة التصحيح والامتناع من الاعلال قلنا لما كان الاعلال في
الافعال لطلب الخفة فكان ينبغي ان يحمل حقيقة ثم يترك على خفته فان هذا اقرب الى العقل الحجة التاسعة
ان قولك احسن لو كان فعلا وزيدا مفعولا لكان يجوز الفصل بينهما بالظرف فيقال ما احسن عندك زيدا وما
اجمل اليوم عبد الله والرواية الظاهرة ان ذلك غير جائز فبطل ما ذهبتم اليه الحجة العاشرة

لو ان الامر على ما ذكرتم لكان ينبغي ان يجوز التعجب بكل فعل متعدي مجردا كان او مزيدا ثلاثيا كان او رباعيا وحيث لم يجز الا من الثلاثي المجرد دل على فساد هذا القول واحتج البصريون على احسن في قولنا ما احسن زيدا فعل بوجوه **اولها** بان احسن فعل باتفاق فحمل على فعليته الى قيام الدليل الصارف عنه **وثانيها** ان احسن مفتوح الاخر ولو كان اسما لوجب ان يرتفع اذا كان خبر المبتدا **وثالثها** الدليل على كونه فعلا ايضا الضمير منصوب به وهو قولك ما احسنني والجواب عن الاول ان احسن كما يكون فعلا فهو ايضا قد يكون اسما حين ما يكون كلمة تفضيل وايضا فقد دللنا بالوجوه الكثيرة على انه لا يجوز ان يكون فعلا وانتم ما طالبتمونا بالدلالة والجواب عن الثاني انه منتقض بقولك لعلني وليتني والتعجب ان الاسم لا يتصل به هذا الضمير على الفعلية فاذا تركتم ذلك الدليل القوي فبان تتركوا هذا الضعيف اولى فهذه جملة الكلام في هذا القول **القول الثاني** وهو اختيار الاخفش قال الاولى ان يجعل المذكور بعد كلمة ما وهو قولك احسن الصلة لما ويكون خبرا مضمرا وهذا ايضا ضعيف لان الوجوه المذكورة منها انك لو قلت الذي احسن زيدا ليس بكلام منتظم وقولك ما احسن زيدا كلام منتظم وكذا القول في بقية الوجوه **القول الثالث** وهو اختيار الفراء ان كلمة ما للاستفهام وافعل اسم وهو للتفصيل كقولك زيد احسن من عمرو ومعناه اي شيء احسن من عمرو فهو استفهام بجهة الانكار انه وجد شيء احسن منه كما يقول من اخبر عن علم انسان فانكره عنده فيقول هذا العجب ومن اعلم من فلان اظهر منه بان ما يدعيه منازعة على خلاف الحق وانه لا يمكنه اقامة الدليل عليه ويظهر عجزه في ذلك عنده بمطالبته اياه بالدليل ثم قولك احسن وان كان ينبغي ان يكون مرفوعا كما في قولك ما احسن زيد اذا استفهمت عن احسن عضو من اعضائه الا انه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا فان هناك معنى قولك ما احسن زيد اي اي عضو من زيد احسن وفي هذا معناه اي شيء من الموجودات في العالم احسن من زيد وبينهما فرق كما ترى في اختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعاني وانتصب قولنا زيدا ايضا للفرق لان هناك خفض لانه اضيف احسن اليه ونصب ههنا للفرق وايضا ففي كل تفضيل معنى الفعل وفي كل ما فضل عليه غيره معنى المفعول فان معنى قولك زيدا علم من عمرو ان زيدا جاوز عمرا واي العام فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة الى الفرق **القول الرابع** وهو ايضا قول بعض الكوفيين قال ان ما للاستفهام وافعل فعل كما يقولون اهل البصرة معناه اي شيء حسن زيد كانك تستدل بجمال هذا الحسن على كمال فاعل هذا الحسن ثم تقول ان عقلي لا يحيط بكنه كماله فتسال غيرك ان يشرح لك كماله فهذا جملة ما قيل في هذا الباب واما تحقيق الكلام في اصل هذه فسنذكره ان شاء الله تعالى في قوله اسمع بهم وابصر والله تعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى

ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق وان الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد اعلم ان في الاية مسائل

المسالة الاولى اختلفوا في ان قوله ذلك اشارة الى ماذا فذكروا وجهين الاول انه اشارة الى ما تقدم من الوعيد ثم انه تعالى لما حكم على الذين يكتمون البينات بالوعيد الشديد بين ان ذلك الوعيد على ذلك الكتمان انما كان لان الله تعالى انزل الكتاب بالحق في صفة محمد صلى الله عليه وسلم وان هولاء اليهود والنصارى لاجل مشاقة الرسول وقعت الشبهة فيه فلاجرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ثم قد تقدم في وعيدهم امور **اولها** انهم اشتروا العذاب بالمغفرة **وثانيها** انهم اشتروا الضلالة بالهدى **وثالثها** انهم عذابا اليما **ورابعها** ان الله لا يزكيهم **وخامسها** ان الله لا يكلمهم فقوله ذلك يصلح ان يكون اشارة الى كل واحد من هذه الاشياء وان يكون اشارة الى مجموعها الثاني في ذلك اشارة الى ما يفعلونه من الجراة على الله تعالى في مخالفتهم امر الله تعالى وكتمانهم ما انزل الله فبين الله تعالى ان ذلك انما هو من اجل ان الله نزل الكتاب بالحق وقد نزل فيه ان هولاء الروساء من اهل الكتاب لا يومنون ولا ينقادون ولا يكون منهم الا الاصرار على الكفر كما قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون **المسالة الثانية** قوله ذلك يحتمل ان يكون في محل الرفع وفي محل النصب اما في محل الرفع بان يكون مبتدا ولا محالة له خبر وفي ذلك الخبر وجهان الاول التقدير وذلك الوعيد معلوم لهم بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق فبين فيه وعيد من فعل هذه الاشيا فكان هذا الوعيد معلوما لهم لا محالة الثاني التقدير ذلك العذاب بسبب

ان الله تعالى نزل الكتاب وكفروا به فيكون الباء في محل الرفع بالخبرية واما في محل النصب فلان التقدير فعلنا ذلك بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق وهم قد حرفوه **المسالة الثالثة** المراد من الكتاب يحتمل ان يكون هو التوراة والانجيل المشتملين على نعت محمد صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون هو القران فان كان الاول كان المعنى وان الذين اختلفوا في تاويله وتحريفه لفي شقاق بعيد وان كان الثاني كان المعنى وان الذين اختلفوا في كونه حقا منزلا من عند الله لفي شقاق بعيد **المسالة الرابعة** قوله بالحق اي بالصدق وقيل ببيان الحق

المسالة الاولى ان الذين اختلفوا قيل هم الكفار اجمع اختلفوا في القران والاقرب حمله على التوراة والانجيل الذين ذكر فيهما البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم لان القوم قد عرفوا ذلك وكتموه وحرفوا تاويله فاذا اورد تعالى ما جرى مجرى العلة في انزال العقوبة بهم فالاقرب ان يكون المراد كتابهم الذي هو الاصل عندهم دون القران الذي اذا عرفوه فعلى وجه التبع لصحة كتابهم اما قوله بالحق فقيل بالصدق وقيل ببيان الحق واما قوله وان الذين اختلفوا فيه فاعلم انا ان قلنا المراد من الكتاب هو القران كان اختلافهم فيه ان بعضهم قال انه كهانة واخرون قالوا انه سحر وثالث قال انه زجر ورابع قال انه اساطير الاولين وخامس قال انه كلام منقول مختلق وان قلنا المراد من الكتاب التوراة والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها **احدها** انهم مختلفون في دلالة التوراة على نبوة المسيح فاليهود قالوا انها دالة على القدح في عيسى والنصارى قالوا انها دالة على نبوته **وثانيها** ان القوم اختلفوا في تاويل الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر كل واحد منهم له تاويلا اخر فاسدا لان الشيء اذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان المتكلف يكون متكلفا اكد احد يذكر شيئا اخر على خلاف قول صاحبه فكان هذا هو الاختلاف **وثالثها** ما ذكره ابو مسلم فقال قوله اختلفوا من باب افتعل الذي يكون مكان فعل كما يقال كسب واكتسب وعمل واعتمل وكتب واكتتب وفعل وافتعل ويكون معنى قوله الذين اختلفوا في الكتاب الذين خلفوا فيه اي توارثوه وصاروا خلفا فيه كقوله فخلف من بعدهم خلف وقوله ان في اختلاف الليل والنهار اي كل واحد ياتي خلف الاخر وقوله والذي جعل الليل والنهار خلفة اي كل واحد منهما يخلف الاخر وفي الاية تاويل ثالث وهو ان يكون المراد بالكتاب جنس ما انزل الله تعالى والمراد بالذين اختلفوا في الكتاب الذين اختلف قولهم في الكتاب فقبلوا بعض كتب الله تعالى وردوا البعض وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله تعالى وهو التوراة والانجيل لاجل عداوتهم فيما بينهم في شقاق بعيد ومنازعة شديدة فلا ينبغي ان يلتفت على اتفاقهم على العداوة فانه ليس فيما بينهم مؤالفة ومؤافقة وثانيها كانه تعالى يقول لمحمد صلى الله عليه وسلم هؤلاء وان اختلفوا فيما بينهم فانهم كالمتفقين على عداوتك وغاية المشاقة لك فلهذا خصهم الله تعالى بذلك الوعيد وثالثها ان هؤلاء الذين اتفقوا على اصل التحريف واختلفوا في كيفية التحريف فان كل واحد منهم يكذب صاحبه ويشاقه وينازعه واذا كان كذلك فقد عرف كذبهم بقولهم فلا يكون قدحهم فيك قادحا فيك البتة

الحكم الثالث قوله تعالى

ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من امن بالله واليوم الاخر والملائكة والكتاب والنبيين واتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب واقام الصلوة واتى الزكوة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون

اعلم ان في هذه الاية مسائل **المسالة الاولى** اختلف العلماء في ان هذا الخطاب عام او خاص فقال بعضهم اراد بقوله ليس البر اهل الكتاب لما شددوا في الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى ليس البر هذه الطريقة ولكن البر من امن بالله وقال بعضهم بل المراد مخاطبة المؤمنين لما ظنوا انهم قد نالوا البغية بالتوجه الى الكعبة من حيث كانوا يحبون ذلك فخوطبوا بهذا الكلام وقال بعضهم بل هو خطاب الكل لان عند نسخ القبلة وتحويلها حصل من المؤمنين الاغتباط بهذه القبلة وحصل منهم التشدد في تلك القبلة حتى ظنوا انه الغرض الاكبر في الدين فبعثهم تعالى بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات وبين ان البر ليس بان تولوا وجوهكم شرقا وغربا وانما البر كيت وكيت وهذا اشبه بالظاهر اذ لا تخصيص فيه فكانه تعالى قال ليس البر المطلوب هو امر القبلة بل البر المطلوب هذه الخصال التي عدها **المسالة الثانية** الاكثرون على ان ليس فعل ومنهم من انكره وزعم انه حرف حجة من قال انه فعل اتصال الضماير بها التي لا تتصل الا بالافعال كقولك لست ولسنا ولستم والقوم ليسوا قائمين

وهذه الحجة منقوضة بقوله انني وليتني ولعلي وحجة المنكرين امور أولها انها لو كانت فعلا لكانت فعلا ماضيا
ولا يجوز ان يكون فعلا ماضيا بيان الملازمة ان كل من قال انه فعل قال انه فعل ماض بيان انه لا يجوز ان يكون فعلا
ماضيا اتفاق الجمهور على انه لنفي الحال ولو كان ماضيا لكان لنفي الماضي لا لنفي الحال وثانيها انه يدخل على الفعل
فنقول ليس يخرج زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا ونقلا وقول من قال انه ليس داخلا على ضمير القصة والشأن وهذه
الجملة تفسير لذلك الضمير ضعيف فانه لو جاز ذلك لجاز مثله في ما وثالثها الحرف ما يظهر معناه
في غيره وهذه الكلمة كذلك فانك لو قلت ليس زيد لم يتم الكلام بل لا بد وان تقول ليس زيد قائما ورابعها
ان ليس لو كان فعلا لكان ما فعلا وهذا باطل فذاك باطل الملازمة ان ليس لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول
السلب مقرونا بزمان مخصوص وهو الحال وهذا المعنى قائم في ما فوجب ان يكون ما فعلا فلما لم يكن فعلا فكذا القول في
ذلك او نذكر هذا المعنى عبارة اخرى فنقول ليس كلمة جامدة وضعت لنفي الحال فاشبهت ما في نفي الفعلية وخامسها
المتصل بالافعال الماضية فنقول ما احسن زيدا ولا يجوز ان يصل ما بليس فلا تقول ما ليس زيد يذكرك وسادسها
انه على غير اوزان الفعل لان فعل غير موجود في ابنية الفعل فكان في القول بانه فعل اثبات ما ليس من اوزان
الفعل فان قيل اصل ليس مثل صيد البعير الا انهم خففوه والزموه التخفيف لانه لا ينصرف للزومه حالة
واحدة وانما تختلف ابنية الافعال لاختلاف الاوقات التي تدل عليها وجعلوا البناء الذي خصوه به ماضيا لانه اخف
الابنية قلنا هذا كله خلاف الاصل فالاصل عدمه ولان الاصل في الفعل التصرف فلما منعوه من التصرف
كان من الواجب ان يبقوه على بنائه الاصلي لئلا تتوالى عليه النقصانات فاما ان يجعل منع التصرف الذي هو خلاف
الاصل علة لتغيير البناء الذي هو ايضا خلاف الاصل فذاك فاسد جدا وسابعها ذكر ابن جني انه كلمة
مركبة من الحرف النافي الذي هو لا والايس الموجود قال وكذلك يقولون اخرجه من الايسية الى الليسية اي اللاايسية
وايسه اوجد وهذا نص في الباب قال وذكر الخليل ان ليس كلمة جحود معناها لا ايس فطرحت الهمزة استخفافا لكثرة
ما جرى في الكلام والدليل عليه قول العرب ائتني به من حيث أيس وليس ومعناه من حيث هو ولا هو والله اعلم
وثامنها الاستمرار دل على الفعل لاثبات المصدر وههنا انما يفيد السلب اولا فلا يكون فعلا فان قيل
ينتقض قولكم بقوله نفي زيد واعدمه قلنا قولك نفي زيد مشتق من النفي فقولك نفي دل على معنى فكانت الصيغة
الفعلية دالة على تحقيق مصدرها فلم يكن السؤال واردا واما القائلون بان ليس فعل فقد تكلموا في الجواب عن الكلام
الاول بان ليس قد يجيء لنفي الماضي كقولهم جاءني القوم ليس زيدا وعن الثاني انه منقوض بقولهم احد يفعل كذا وعلى
الثالث انه منقوض بالافعال الناقصة وعن الرابع ان المشابهة من بعض الوجوه لا تقتضي المماثلة وعن الخامس ان
ذلك انما امتنع من قبل ان ما للحال وليس للماضي فلا يمكن الجمع بينهما وعن السادس ان تغيير البناء وان كان خلاف
الاصل لكنه يجب المصير اليه ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل وعن السابع ان الليسية اسم فلم قلتم ان ليس
اسم واما قوله من حيث أيس وليس فلم قلتم ان المضاف اليه يجب كونه اسما واما نقل الكتب فممنوع منه بالدليل
وعن الثامن ان ليس مشتق من الليسية فهي دالة على تقرير معنى الليسية فهذا ما يمكن ان يقال في هذه المسألة
وان كانت هذه الجوابات مختلفة المسألة الثالثة قرأ حمزة وحفص عن عاصم ليس البر بنصب الراء
والباقون بالرفع قال الواحدي وكلا القراءتين حسن لان اسم ليس وخبرها اجتمعا في التعريف فاستويا في كون كل
واحد منهما اسما والاخر خبرا وحجة من رفع البر ان اسم ليس مشبه بالفاعل وخبرها بالمفعول والفاعل باولى بالفعل
اولى من المفعول ومن نصب البر ذهب الى ان بعض النحويين قال ان مع صلتها اولى ان يكون اسم ليس لشبهها بالمضمر
في انها لا توصف كما لا يوصف المضمر فكان ههنا اجتمع مضمر ومظهر والاولى اذا اجتمعا ان يكون المضمر الاسم من حيث
كان اذهب في الاختصاص من المظهر وعلى هذا قرئ في التنزيل قوله وكان عاقبتهما انهما في النار خالدين فيها وقوله
وما كان جواب قومه الا ان قالوا وما كان حجتهم الا ان قالوا والاختيار رفع البر لانه روي عن ابن مسعود انه قرأ
ليس البر بان والباء تدخل في خبر ليس المسألة الرابعة البر اسم جامع للطاعات واعمال الخير
المقربة الى الله تعالى ومن هذا بر الوالدين قال تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم فجعل البر ضد الفجور
وقال وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فجعل البر ضد الاثم فدل على انه اسم عام لجميع
ما يؤجر الانسان عليه واصله من الاتساع ومنه البر الذي هو خلاف البحر لاتساعه المسألة الخامسة

قال القفال

قال القفال قد قيل في نزول هذه الآية اقوال والذي عندنا انه اشارة الى السفهاء الذين طعنوا في المسلمين
وقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها مع ان اليهود كانوا يستقبلون المغرب والنصارى كانوا يستقبلون
المشرق فقال الله تعالى ان صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل البر لا يحصل الا عند مجموع
امور احدها الايمان بالله تعالى واهل الكتاب اخلوا بذلك اما اليهود فلقولهم بالتجسيم ولقولهم
بان عزيرا ابن الله واما النصارى فلقولهم المسيح ابن الله ولان اليهود وصفوا الله تعالى بالبخل على ما حكى الله تعالى
عنهم بقوله قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء وثانيها الايمان باليوم الآخر واليهود اخلوا بذلك حيث قالوا
لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة والنصارى انكروا المعاد
الجسماني وكل ذلك يكذب باليوم الآخر وثالثها الايمان بالملائكة واليهود اخلوا بذلك حيث اظهروا
عداوة جبريل عليه السلام ورابعها الايمان بكتب الله تعالى واليهود اخلوا بذلك لان مع قيام
الدلالة على ان القرآن كتاب الله تعالى ردوه ولم يقبلوه وقال تعالى وان يأتوكم اسارى تفادوهم وهو محرم
عليكم اخراجهم افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وخامسها الايمان بالنبيين واليهود اخلوا
بذلك حيث قتلوا الانبياء على ما قال تعالى ويقتلون النبيين بغير حق وحيث طعنوا في نبوة محمد عليه الصلاة
والسلام وسادسها بذل الاموال على وفق امر الله تعالى واليهود اخلوا بذلك لانهم يلقون الشبهات
لطلب المال القليل كما قال ويشترون به ثمنا قليلا وسابعها اقامة الصلوة والزكوة واليهود
كانوا يمنعون الناس منهما وثامنها الوفاء بالعهد واليهود نقضوا العهد حيث قال واوفوا بعهدي
اوف بعهدكم وههنا سؤال وهو انه تعالى نفى ان يكون التوجه الى القبلة برا ثم حكم بان البر مجموع
امور احدها الصلوة ولا بد فيها من الاستقبال فيلزم التناقض ولاجل هذا السؤال اختلف
المفسرون على اقوال الاول قوله ليس البر نفي لكمال البر وليس نفيا لاصله كانه ليس البر
كله هو هذا ان البر اسم لمجموع الخصال الحميدة واستقبال القبلة واحد منها فلا يكون ذلك تمام البر
الثاني ان يكون هذا نفيا لاصل كونه برا لان استقبالهم المشرق والمغرب كان خطأ في وقت النبي
صلى الله عليه وسلم وحين ما نسخ الله تعالى ذلك بل كان ذلك اثما وفجورا لانه عمل منسوخ قد نهى الله تعالى عنه
وما كان كذلك فانه لا يعد في البر الثالث ان استقبال القبلة لا يكون برا اذا لم يقارنه
معرفة الله تعالى وانما يكون برا اذا اتى به مع الايمان وسائر الشرائط كما ان السجدة لا تكون من افعال البر
الا اذا اتى بها مع الايمان بالله ورسوله فاما اذا اتى بها دون هذا الشرط فانها لا تكون من افعال البر
روي انه لما حولت القبلة كثر الخوض في نسخها وصار كانه لا يراعى بطاعة الله تعالى الا الاستقبال فانزل
الله تعالى هذه الآية كانه تعالى قال ما هذا الخوض الشديد في امر القبلة مع الاعراض عن كل اركان الدين
المسألة السادسة قوله ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر فيه حذف وفي كيفيته
وجوه احدها ولكن البر بر من آمن بالله فحذف المضاف وهو كثير في الكلام كقوله واشربوا في قلوبهم
العجل بكفرهم اي حب العجل ويقولون الجود حاتم والشعر زهير والشجاعة عنترة وهذا اختيار الفراء والزجاج
وقطرب قال ابو علي مثل هذه الآية قوله تعالى اجعلتم سقاية الحاج وعمارة كايمان من آمن بالله ليقع التمثيل بين المصدرين
او بين الفاعلين اذ لا يقع التمثيل بين مصدر وفاعل وثانيها قال ابو عبيدة البر ههنا بمعنى البار كقوله
والعاقبة للتقوى اي للمتقين ومنه قوله ان اصبح ماؤكم غورا اي غائرا وقالت الخنساء ٭ انما هي اقبال وادبار ٭
اي مقبلة ومدبرة معا وثالثها ان معناه ولكن ذا البر فحذف كقوله هم درجات عند الله اي ذوو درجات
عن الزجاج ورابعها التقدير ولكن البر يحصل بالايمان وكذا عن المفضل واعلم ان الوجه الاول اقرب
الى مقصود الكلام فيكون معناه ولكن البر الذي هو كل البر الذي يؤدي الى الثواب العظيم بر من آمن بالله وعن المبرد
لو كنت ممن يقرأ القرآن لقرأت ولكن البر بفتح الراء وقرأ نافع وابن عامر ولكن مخففة البر بالرفع والباقون لكن مشددة
البر بالنصب والله تعالى اعلم المسألة السابعة اعلم ان الله تعالى اعتبر في تحقق ماهية البر
امورا الاول الايمان بامور خمسة اولها الايمان بالله ولن يحصل العلم بالله الا عند العلم
بذاته المخصوصة والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ولن يحصل العلم بهذه الامور الا عند العلم بالدلائل الدالة عليها فيدخل

فيه العلم بحدوث العالم والعلم بالاصول التي عليها يتفرع حدوث العالم ويدخل في العلم بما يجب له من الصفات العلم بوجوبه
وقدمه وبقائه وكونه عالما بكل المعلومات قادرا على كل الممكنات حيا مريدا سميعا بصيرا متكلما ويدخل في العلم بما
يستحيل عليه العلم بكونه منزها عن الحالية والمحلية والتحيز والعرضية ويدخل في العلم بما يجوز عليه اقتداره
على الخلق والايجاد وبعثة الرسل **وثانيها** الايمان باليوم الاخر وهذا الايمان مفرع على الاول لانا ما لم نعلم
كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا ان نعلم صحة الحشر والنشر **وثالثها**
الايمان بالملائكة **ورابعها** الايمان بالكتب **وخامسها** الايمان بالرسل وههنا سؤالات **السؤال
الاول** لما كان قول الرسل كالاصل في معرفة الملائكة والكتب فلما قدم الملائكة والكتب
في الذكر على الرسل الجواب ان الامر وان كان كما ذكرتموه في عقولنا وافكارنا الا ان ترتيب الوجود على العكس
من ذلك لان الملك يوجد اولا ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب ثم يصل ذلك الكتاب الى الرسول فالمراعى في هذه
الاية ترتيب الوجود الخارجي لا ترتيب الاعتبار الذهني **السؤال الثاني** لم خص الايمان بهذه
الامور الخمسة الجواب لانه دخل تحتها كل ما يلزم ان يصدق به فقد دخل تحت الايمان بالله تعالى معرفته
بتوحيده وعدله وحكمته ودخل تحت اليوم الاخر المعرفة بما يلزم من احكام العقاب والثواب والمعاد الى سائر
ما يتصل بذلك ودخل تحت الملائكة ما يتصل بارسالهم الرسالة الى النبيين ليؤدوها الينا الى غير ذلك مما يجب ان
نعلم من احوال الملائكة ودخل تحت الكتاب والقران وجميع ما انزل الله سبحانه على انبيائه ودخل تحت النبيين الايمان
بنبوتهم وصحة شرائعهم فثبت انه لم يبق شيء مما يجب الايمان به الا دخل تحت هذه الاية وتقريب اخر وهو ان المكلف مبدا
ووسطا ونهاية ومعرفة المبدا والمنتهى هو مقصود بالذات وهو المراد من الايمان بالله واليوم الاخر واما معرفة
مصالح الوسط فلا تتم الا بالرسالة وهي لا تتم الا بامور ثلاثة الملائكة الاتين بالوحي ونفس ذلك الوحي وهو الكتاب
والموحى اليه وهو الرسول **السؤال الثالث** قدم هذا الايمان على افعال الجوارح وهو ايتاء المال
والصلوة والزكوة الجواب للتنبيه على ان اعمال القلوب اشرف عند الله من اعمال الجوارح **الامر الثاني**
من الامور المعتبرة في تحقيق مسمى البر قوله واتى المال على حبه وفيه مسائل **الاول** اختلفوا في ان الضمير
في قوله على حبه الى ماذا يرجع وذكروا فيه وجوها **الاول** وهو قول الاكثرين انه راجع الى المال والتقدير
واتى المال على حب المال قال ابن عباس وابن مسعود هو ان تؤتيه وانت صحيح شحيح تامل العيش وتخشى الفقر ولا تمهل
حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وهذا التاويل يدل على ان الصدقة حال الصحة افضل منها عند القرب
من الموت والعقل يدل على ذلك ايضا من وجوه **احدها** ان عند الصحة يحصل ظن الحاجة الى المال وعند قرب
الموت يحصل ظن الاستغناء عنه على ما قال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون **وثانيها** ان اعطاه حال
الصحة ادل على كونه متيقنا بالوعد والوعيد من اعطاه حال المرض **وثالثها** ان اعطاه حال الصحة اشق فيكون اكثر
ثوابا قياسا على ما يبذله الفقير من جهد المقل فانه يزيد ثوابه على ما يبذله الغني **ورابعها** ان من كان ماله على
شرف الزوال فوهبه لاحد مع العلم بانه لو لم يهبه منه لضاع فان هذه الهبة لا تكون مساوية لما اذا لم يكن خائفا
من ضياع المال ثم انه وهبه منه طائعا راغبا فكذا ههنا **وخامسها** انه منتبه بقوله تعالى لن تنالوا البر
حتى تنفقوا مما تحبون والله تعالى اعلم وقوله ويطعمون الطعام على حبه اي على حب الطعام وعن ابي الدرداء انه عليه
الصلاة والسلام قال مثل الذي يتصدق عند الموت مثل الذي يهدي بعدما يشبع **القول الثاني** ان
الضمير يرجع الى الايتاء كانه قال يعطي ويحب الاعطاء رغبة في ثواب الله تعالى **الثالث** ان الضمير
عائد على اسم الله تعالى يعني يعطون المال على حب الله اي طلب مرضاته **المسالة الثانية** اختلفوا
في المراد من هذا الايتاء فقال قوم انها الزكوة وهذا ضعيف وذلك لانه تعالى عطف الزكوة عليه بقوله واقام
الصلوة واتى الزكوة ومن حق المعطوف والمعطوف عليه ان يتغايرا فثبت ان المراد غير الزكوة ثم انه لا يخلو اما ان
يكون من التطوعات او من الواجبات لا جائز ان يكون من التطوعات لانه تعالى قال في اخر الاية اولئك الذين صدقوا
واولئك هم المتقون وقف التقوى عليه ولو كان ذلك ندبا لما وقف التقوى عليه فثبت ان هذا الايتاء وان كان
غير الزكوة الا انه من الواجبات ثم فيه قولان **الاول** انه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل اطعام
المضطر ومما يدل على تحقق هذا الجواب النص والمعقول اما النص فقوله عليه الصلاة والسلام لا يؤمن بالله واليوم

الاخر من بات شبعانا وجاره طاو الى جنبه وروي عن فاطمة بنت قيس ان في المال حقا سوى الزكوة وتلي
واتى المال على حبه ذوي القربى وحكي عن الشعبي انه سئل عمن له مال فادى زكوته فهل عليه سواه فقال نعم
يصل القرابة ويعطي السائل ثم تلا هذه الاية واما العقل فلانه لا خلاف انه اذا انتهت الحاجة الى الضرورة وجب
على الناس ان يعطوه مقدار دفع الضرورة وان لم تكن الزكوة مستحقة كل حق والجواب من وجوه **الاول**
انه معارض بما روي انه عليه الصلاة والسلام قال ليس في المال حق سوى الزكوة وقول الرسول اولى من قول علي رضي الله
تعالى عنه **الثاني** اجمعت الامة على انه اذا حضر المضطر فانه يجب ان يدفع اليه ما يدفع الضرورة وان
كان قد ادى الزكوة بالكمال **الثالث** المراد ان الزكوة نسخت الحقوق المقدرة اما الذي لا يكون
مقدرا فانه غير منسوخ بدليل انه يلزم التصدق عند الضرورة ويلزم النفقة على الاقارب وعلى المملوك
وذلك غير مقدر فان قيل هب انه صح هذا التاويل لكن ما الحكمة في هذا الترتيب قلنا فيه وجوه **احدها**
انه تعالى قدم الاول فالاول لان الفقير اذا كان قريبا فهو اولى بالصدقة من غيره من حيث انه يكون جامعا
بين الصلة والصدقة ولان القرابة من اوكد الوجوه في صرف المال اليه ولذلك يستحق به الارث ويحجر
على المال بسببه في الوصية حتى لا يتمكن من الوصية الا في الثلث ولذلك كانت الوصية للاقارب من الواجبات
على ما قال تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
وان كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة الا عند بعضهم فلهذا الوجه قدم ذي القربى ثم اتبعه تعالى باليتامى
لان الصغير الفقير الذي لا والد له ولا كاسب فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه ثم اتبعهم تعالى بذكر المساكين
لان الحاجة قد تشتد بهم ثم ذكر ابن السبيل اذ قد تشتد حاجته عند اشتداد رغبته الى اهله ثم ذكر السائلين
وفي الرقاب لان حاجتهما دون حاجة من تقدم ذكره **وثانيها** ان معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق تقوى
وتضعف فرتب الله تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لان علمه بشدة حاجة من يقرب اليه اقوى ثم بحاجة
الايتام ثم بحاجة المساكين ثم على هذا النسق **وثالثها** ان ذا القربى مسكين وله صفة زائدة تخصه لان شدة
الحاجة فيه تغمه وتؤذي قلبه ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن غيره فلذلك بدا الله تعالى بذي القربى
ثم اليتامى واخر المساكين لان الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب اشد من الغم الحاصل بسبب
عجز الكبار عن تحصيلهما فاما ابن السبيل فقد يكون غنيا وقد تشتد حاجته في الوقت والسائل قد يكون غنيا ويظهر
شدة الحاجة واخر المكاتب لان ازالة الرق ليست في محل الحاجة الشديدة **القول الثاني** ان المراد
بايتاء المال ما روي انه عليه الصلاة والسلام قال عند ذكر الابل فان فيها حقا هو اطراق فحلها واعارة دلوها
وهذا بعيد لان الحاجة الى اطراق الفحل امر لا يختص به ابن السبيل والسائل والمكاتب **القول الثالث**
ان ايتاء المال الى هؤلاء كان واجبا ثم انه صار منسوخا بالزكوة وهذا ايضا ضعيف لانه تعالى جمع في هذه الاية
بين هذا الايتاء وبين الزكوة **المسالة الثالثة** اما ذوي القربى فمن الناس من حمل ذلك على المذكور
في اية النفل والغنيمة والاكثرون من المفسرين على ذوي القربى المعطي وهو الصحيح لانهم به اخص ونظيره قوله
تعالى ولا ياتل اولوا الفضل منكم والسعة ان يؤتوا اولي القربى واعلم ان ذوي القربى هم الذين يقربون منه بولادة
الابوين او بولادة الجدين او اب الجدين فلا وجه لقصر ذلك على ذوي الرحم المحرم على ما حكي عن قوم لان المحرمية
حكم شرعي اما القرابة فهي لفظة لغوية موضوعة للقرابة في النسب وان كان من يختص بذلك يتفاضل ويتفاوت
في القرب والبعد اما اليتامى فمن الناس من حمله على ذوي اليتامى قال لانه لا يحسن من المتصدق ان يدفع المال
لليتيم الذي لا يميز ولا يعرف وجوه منافعه فانه متى فعل ذلك يكون مخطئا بل اذا كان اليتيم مراهقا عارفا بمواقع
حظه وتكون الصدقة من باب ما يؤكل ويلبس لا يخفى على اليتيم وجه الانتفاع به كان دفعها اليه هذا كله على قول
من قال اليتيم هو الذي لا اب له مع الصغر وعند اصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ والحجة فيه
قوله تعالى واتوا اليتامى ومعلوم انهم لا يؤتون الا اذا بلغوا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى يتيم ابي طالب
بعد بلوغه فعلى هذا ان كان اليتيم بالغا دفع المال اليه والا دفع الى وليه واما المساكين ففيه خلاف سنذكره
ان شاء الله تعالى في سورة التوبة والذي نقوله ههنا ان المسكين اهل الحاجة ثم هم ضربان منهم من يكف عن السؤال
وهو المراد ههنا ومنهم من يسقط ويسال وهو المراد بقوله والسائلين وانما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر

على المسكين المسكنة بما يظهر من حاله وليس كذلك السائل لانه بمسألته يعرف فقره وحاجته واما ابن السبيل
فروي عن مجاهد انه المسافر وعن قتادة انه الضيف لانه انما وصل اليك من السبيل والاول اشبه لان السبيل
اسم للطريق وجعل المسافر ابنا له للزومه اياه كما يقال لطير الماء ابن الماء ويقال للرجل الذي اتت عليه السنون
ابن الايام وللشجعان بنوا الحرب وللناس بنوا الزمان ۞ قال ذو الرمة ۞

وردت اعتسافا والثريا كانها ۞ على قمة الراس ابن ماء محلق ۞

واما قوله والسائلين يعني به الطالبين ومن حمل الاية في غير الزكوة ادخل في هذه الاية المسلم والكافر
وروى الحسن بن علي رضي الله تعالى عنه انه قال للسائل حق ولو جاء على فرس قال تعالى وفي اموالهم حق معلوم
للسائل والمحروم اما قوله وفي الرقاب ففيه مسئلتان **المسألة الاولى** الرقاب جمع الرقبة وهي مؤخر
اصل العنق واشتقاقها من المراقبة وذلك ان مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على قوم ولهذا المعنى
يقال اعتق الله رقبته ولا يقال اعتق الله عنقه لانها لما سميت رقبة كانها تراقب العذاب ومن هذا يقال
التي لا يعيش ولدها رقوب لاجل مراقبتها موت ولدها **المسألة الثانية** معنى الاية ويؤتي المال
في عتق الرقاب قال القفال واختلف الناس في الرقاب المذكورين في اية الصدقات فقال قائلون انه يدخل
فيه من يشتريه فيعتقه ومن يكون مكاتبا فيعينه على اداء الكتابة فهؤلاء اجازوا ان يشترى الرقاب من الزكوة المفروضة
وقال قائلون لا يجوز الزكوة الا في اعانة المكاتبين فمن تاول هذه الاية على الزكوة المفروضة فحينئذ يجيء
فيه ذلك الاختلاف ومن حمل هذه الاية على غير الزكوة اجاز الامرين فيها قطعا ومن الناس من حمل الاية على وجه
ثالث وهو فدا الاسارى واعلم ان تمام الكلام في هذه الاصناف سياتي ان شاء الله تعالى في موضعه في سورة
التوبة في تفسير اية الصدقات **الامر الثالث** من الامور المعتبرة في تحقيق ماهية البر قوله
واقام الصلوة واتى الزكوة وذلك قد تقدم ذكره **الامر الرابع** قوله تعالى والموفون بعهدهم
اذا عاهدوا وفيه مسائل **المسألة الاولى** في رفع الموفون عن الفراء والاخفش اثنان الثاني رفع على
المدح على ان يكون خبر مبتدأ محذوف تقديره هم الموفون **المسألة الثانية** في المراد بهذا العهد
قولان **الاول** ان يكون المراد ما اخذه الله تعالى من العهود على عباده بقولهم وعلى السنة رسله اليهم
بالقيام بحدوده والعمل بطاعته فقبل العباد ذلك من حيث امنوا بالانبياء والكتب وقد اخبر الله تعالى عن اهل
الكتاب انهم نقضوا العهود والمواثيق وامرهم بالوفا بها فقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا
بعهدي اوف بعهدكم وكان المعنى في الاية ان البر هو ما ذكر من الاعمال مع الوفا بعهد الله تعالى لا كما نقض اهل الكتاب
ميثاق الله تعالى وما وفوا بعهوده فجحدوا انبياءه وقتلوهم وكذبوا بكتابه واعترض القاضي على هذا الكلام
وقال ان قوله تعالى والموفون بعهدهم صريح في اضافة هذا العهد اليهم ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله اذا عاهدوا
فلا وجه لحمله على ما يكون لزومه ابتداء من قبله تعالى والجواب عنه انه تعالى وان الزمهم هذه
الاشياء لكنهم من عند انفسهم قبلوا ذلك الالزام والتزموه فصح من هذا الوجه اضافة العهد اليهم **القول
الثاني** ان يحمل ذلك على الامور التي يلتزمها المكلف ابتداء من عند نفسه واعلم ان هذا العهد اما ان يكون بين
العبد وبين الله وبين رسول الله او نبيه وبين سائر الناس اما الذي بينه وبين الله فهو ما يلزمه بالنذور
والايمان واما الذي بينه وبين رسول الله فهو الذي عاهدوا الرسول عليه عند البيعة من القيام بالنصرة
والمجاهدة والمناصحة وموالاة من والاه ومعاداة من عاداه واما الذي بينه وبين الناس فقد يكون ذلك
من الواجبات مثل ما يلزمه في عقود المعاوضات من التسليم والتسلم وكذا الشرائط التي يلتزمها في السلم
والرهن وقد يكون كذلك من المندوبات مثل الوفا بالمواعيد في بذل المال والاخلاص في المناصحة فقوله
تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا يتناول كل هذه الاقسام فلا معنى لقصر الاية على بعض هذه الاقسام دون
البعض وهذا الذي قلناه هو الذي عبر عنه المفسرون فقالوا هم الذين اذا وعدوا انجزوا واذا حلفوا
ونذروا اوفوا واذا قالوا صدقوا واذا ايتمنوا ادوا ومنهم من حمله على قوله تعالى ومنهم من عاهد الله
لئن اتانا من فضله الاية **الامر الخامس** من الامور المعتبرة في تحقيق ماهية البر قوله تعالى
والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس وفيه مسائل **المسألة الاولى** في نصب الصابرين

اقوال **الاول** قال الكسائي هو معطوف على ذوي القربى لانه قال واتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين
قال النحويون ان تقدير الاية تصير هكذا ولكن البر من امن بالله واتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين
فعلى هذا قوله والصابرين من صلة من وقوله والموفون بعهدهم عطف على من فحينئذ قد عطف على موصول
قبل صلته شيا وهذا غير جائز لان الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد ومحال ان يوصف الاسم او يؤكد او يعطف
عليه الا بعد تمامه وانقضائه بجميع اجزائه اما ان جعلت قوله والموفون رفعا على المدح على ما ذكرنا لم يصح ايضا
قال الكسائي لانه حينئذ يقع الفصل بين الموصول والصلة بهذا المدح وقد عرفت ان هذا الفصل غير جائز
بل هذا اشنع لان المدح جملة فاذا لم يجز الفصل بالمفرد فلان لا يجوز بالجملة كان ذلك اولى فان قيل اليس جاز
الفصل بين المبتدا والخبر بالجملة كقولك ان زيدا فافهم ما اقول رجل عالم وكقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا ثم قال اولئك ففصل بين المبتدا والخبر بقوله انا لا نضيع قلنا
الموصول مع الصلة كالشيء الواحد فالتعلق الذي بينهما اتم من التعلق الذي بين المبتدا والخبر فلا يلزم من جواز
الفصل بين المبتدا والخبر جوازه بين الموصول والصلة **القول الثاني** قول الفراء انه نصب على
المدح وان كان من صفة من وانما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح
والذم اذا طال الكلام بالنسق في صفة الشيء الواحد ۞ **وانشد الفراء** ۞

الى الملك القرم وابن الهمام ۞ وليث الكتيبة في المزدحم ۞

وقالوا فيمن قرا حمالة الحطب بنصب حمالة انه نصب على الذم قال ابو علي الفارسي اذا ذكرت الصفات الكثيرة
في معرض المدح او الذم فالاحسن ان تخالف باعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها لان هذا الموضع من مواضع
الاطناب في الوصف والابلاغ في القول فاذا خولف باعراب الاوصاف كان المقصود اكمل لان الكلام عند اختلاف
الاعراب يصير كانه انواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد في الاعراب يكون وجها واحدا وجملة واحدة
ثم اختلف الكوفيون والبصريون في ان المدح والذم لما صارا علتين لاختلاف الحركة فقال الفراء اصل المدح والذم
من كلام السامع وذلك ان الرجل اذا اخبر غيره فقال له قام زيد فربما اثنى السامع على زيد وقال ذكرت والله الظريف
ذكرت العاقل اي هو والله الظريف وهو العاقل فاراد المتكلم ان يمدحه بمثل ما مدحه به السامع فجرى الاعراب
على ذلك وقال الخليل المدح والذم ينصبان على معنى اعني الظريف وانكر الفراء ذلك لوجهين احدهما ان اعني انما
يقع تفسيرا للاسم المجهول والمدح ياتي بعد المعروف الثاني انه لو صح ما قاله الخليل لصح ان يقال قام زيد اخاك على معنى
اعني اخاك وهذا مما لم يقله العرب اصلا واعلم ان من الناس من قرا والموفين والصابرين ومنهم من قرا والموفون
والصابرون اما قوله تعالى في البأساء قال ابن عباس يريد الفقر وهو اسم من البؤس والضراء قال يريد المرض وهما
اسمان على فعلاء ولا افعل لهما لانهما ليسا نعتين وحين البأس قال ابن عباس يريد القتال في سبيل الله والجهاد
ومعنى البأس في اللغة الشدة يقال لا بأس عليك في هذا اي لا شدة وعذاب بئيس شديد ثم الحرب بأسا لما فيها من
الشدة والعذاب يسمى بأسا لشدته كما قال تعالى فلما راوا باسنا فلما احسوا باسنا فمن ينصرنا من باس الله ان جاءنا
ثم قال تعالى اولئك الذين صدقوا اي اهل هذه الاوصاف هم الذين صدقوا في ايمانهم وذكر الواحدي رحمه الله تعالى
في اخر هذه الاية مسألة وهي انه قال هذه الواوات في الاوصاف فمن قال بواحد منها لم يستحق الوصف بالبر ولا
ينبغي ان يظن الانسان ان الموفي بعهده فقط من جملة من قام بالبر وكذا الصابر في البأساء بل لا يكون قائما بالبر الا عند
استجماع هذه الخصال وكذلك قال بعضهم هذه الصفة خاصة للانبياء عليهم السلام لان غيرهم لا يجتمع فيه هذه
الاوصاف كلها وقال اخرون هذه عامة في جميع المؤمنين والله تعالى اعلم بالصواب **قوله تعالى**
يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع
بالمعروف واداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم قبل الشروع في التفسير لابد من
ذكر سبب النزول وفيه ثلاثة اوجه **احدها** ان سبب نزوله ازالة الاحكام التي كانت ثابتة قبل مبعث محمد
صلى الله عليه وسلم وذلك لان اليهود كانوا يوجبون القتل فقط والنصارى كانوا يوجبون العفو فقط واما العرب
فتارة كانوا يوجبون القتل واخرى يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرون التعدي في كل واحد من هذين الحكمين اما
في القتل فلانه اذا وقع القتل بين قبيلتين احداهما اشرف من الاخرى فالاشرف كانوا يقولون لنقتلن بالعبد منا الحر منهم

وبالمرأة منا الرجل منهم وبالرجل منا الرجلين منهم وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم وربما زادوا على ذلك على ما يروى أن واحدا قتل إنسانا من الأشراف ثم اجتمع أقارب القاتل عند والد المقتول وقالوا ماذا تريد فقال إحدى ثلاث قالوا وما هي قال تحيون لي ولدي أو تملئون داري من نجوم السماء أو تدفعوا إلي جملة قومكم حتى أقتلهم ثم لا أرى أني أخذت عوضا وأما الكلام في أمر الدية فهو أنهم ربما جعلوا دية الشريف أضعاف دية الرجل الخسيس فلما بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم أوجب رعاية العدل وسوى بين عباده في حكم القصاص وأنزل هذه الرواية والرواية الثانية في هذا المعنى وهو قول السدي أن قريظة والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب سلكوا طريقة العرب في التعدي والرواية الثالثة أنها نزلت في واقعة قتل حمزة والرواية الرابعة ما نقلها محمد بن جرير الطبري عن بعض الناس ورواها عن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه وعن الحسن البصري أن المقصود من هذه الآية بيان أن بين الحرين والعبدين والذكرين والأنثيين يقع القصاص ويكفي ذلك فقط فأما إذا كان القاتل للحر عبدا أو للعبد حرا فإنه يجب مع القصاص التراجع فأيما حر قتل عبدا فهو قود به فإن شاء وإن يقتلوا الحر قتلوه بشرط أن يسقطوا عن العبد من دية الحر ويردوا إلى أولياء الحر بقية ديته وإن قتل عبد حرا فهو به قود فإن شاء أولياء الحر قتلوا العبد وأسقطوا قيمة العبد من دية الحر وأدوا بعد ذلك إلى أولياء الحر بقية ديته وإن شاءوا أخذوا كل الدية وتركوا العبد وإن قتل رجل امرأة فهو بها قود فإن شاء أولياء المرأة قتلوه وأدوا نصف الدية وإن شاءوا أعطوا كل الدية وتركوها قالوا فالله تعالى أنزل هذه الآية لبيان أن الاكتفاء بالقصاص مشروع بين الحرين والعبدين والذكرين والأنثيين فأما عند اختلاف الجنس فلا كتفا بالقصاص غير مشروع فيه إذا عرفنا سبب النزول فلنرجع إلى التفسير أما قوله تعالى كتب معناه فرض عليكم فهذه اللفظة تقتضي الوجوب من وجهين أحدهما أن قوله كتب يفيد الوجوب في عرف الشرع قال تعالى كتب عليكم الصيام وقال كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات أي المفروضات وقال عليه الصلاة والسلام ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم والثاني لفظ عليكم مشعرة بالوجوب كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا وأما القصاص فهو أن يفعل بالإنسان مثل ما فعل من قولك اقتص فلان من فلان إذا فعل مثل فعله قال تعالى فارتدا على آثارهما قصصا وقال تعالى وقالت لأخته قصيه أي اتبعي أثره وسميت القصة قصة لأن الحكاية تساوي المحكي وسمي القصص لأنه يذكر مثل أخبار الناس وسمي المقص مقصا لتعادل جانبيه وأما قوله تعالى في القتلى أي بسبب قتل القتلى لأن كلمة في قد تستعمل للسببية كقوله في النفس المؤمنة مائة من الإبل إذا عرفت هذا فنقول تقدير الآية يا أيها الذين آمنوا وجب عليكم القصاص بسبب قتل القتلى فدل ظاهر الآية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع القتلى إلا أنهم أجمعوا على أن غير القاتل خارج عن هذا العام وأما القاتل فقد دخله التخصيص أيضا في صور كثيرة وهي ما إذا قتل الوالد ولده والسيد عبده وفيما إذا قتل المسلم حربيا أو معاهدا وفيما إذا قتل مسلم خطأ إلا أن العام الذي دخله التخصيص يبقى حجة فيما عداه فإن قيل قولكم هذه الآية تقتضي وجوب القصاص فيه إشكالات الأول لو وجب إما أن يجب على القاتل أو على ولي الدم أو على ثالث والأقسام الثلاثة باطلة إنما قلنا إنه لا يجب على القاتل لأن القاتل لا يجب عليه أن يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك وإنما قلنا إنه غير واجب على ولي الدم لأن ولي الدم مخير في الفعل والترك بل هو مندوب إلى الترك بقوله وأن تعفوا أقرب للتقوى وكذا الثالث لأنه يكون أجنبيا عن ذلك القتيل والأجنبي عن الشيء لا تعلق له به السؤال الثاني أنا بينا أن القصاص عبارة عن التسوية فكان مفهوم الآية إيجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الآية دالة على إيجاب القتل البتة بل أقصى ما في الباب أن الآية تدل على وجوب رعاية التسوية في القتل الذي يكون مشروعا بسبب القتل والجواب عن السؤال الأول من وجهين الأول أن المراد إيجاب إقامة القصاص على الإمام أو من يجري مجراه لأنه متى حصلت شرائط وجوب القود فإنه لا يحل للإمام أن يترك القود من جملة المؤمنين والتقدير يا أيها الأئمة كتب عليكم استيفاء القصاص إن أراد ولي الدم استيفاءه والثاني أنه خطاب مع القاتل والتقدير يا أيها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لأن القاتل ليس له أن يمتنع ههنا بل للزاني والسارق الهرب من الحد ولهما أيضا أن يستترا بستر الله تعالى ولا يقرا به والفرق أن ذلك حق للآدمي والجواب عن السؤال الثاني هو

أن ظاهر الآية يقتضي التسوية في القتل صفة القتل وإيجاب الصفة يقتضي إيجاب الذات فكانت الآية مفيدة لإيجاب القتل من هذا الوجه ويتفرع على ذلك مسائل **المسألة الأولى** ذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى أن موجب العمد هو القصاص وذهب الشيخ رحمه الله تعالى في أحد قوليه إلى موجب العمد إما القصاص وإما الدية واحتج الأصحاب رحمهم الله تعالى بهذه الآية ووجه الاستدلال بها في غاية الضعف لأنه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الإمام أو ولي الدم فهو بالاتفاق مشروط بما إذا كان ولي الدم مريدا للقتل على التعيين وعندنا أنه متى كان الأمر كذلك كان القصاص متعينا إنما النزاع أن ولي الدم هل يتمكن من العدول إلى الدية وليس في الآية دلالة على أنه إذا أراد الدية فليس له ذلك **المسألة الثانية** اختلفوا في كيفية المماثلة التي دلت هذه الآية على إيجابها فقال الشافعي رحمه الله تعالى يراعى جهة القتل الأول فإن كان الأول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فإن مات عنه في تلك المدة وإلا حزت رقبته وكذلك لو أحرق الأول بالنار أحرق الثاني فإن مات في تلك المدة وإلا حزت رقبته وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى المراد بالمثل تناول النفس بأوحى ما يمكن فعلى هذه لا قصاص إلا بالسيف بحز الرقبة حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه أن الله تعالى أوجب التسوية بين الفعلين وذلك يقتضي حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ويدل عليه وجوه **أحدها** أنه يجوز أن يقال كتبت التسوية في القتلى إلا في كيفية القتل والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فهذا على أن كيفية القتل داخلة تحت النص **وثانيها** أنا لو لم نحكم بدلالة هذه الآية على التسوية في كل الأمور صارت الآية مجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الآية مفيدة لكنها ربما صارت مخصوصة في بعض الصور والتخصيص أهون من الإجمال **وثالثها** أن الآية لو لم تفد إلا إيجاب التسوية في أمر من الأمور فما شيئان إلا وهما متساويان في بعض الأمور فحينئذ لا يستفاد من هذه الآية شيء البتة وهذا الوجه قريب من الثاني فثبت أن هذه الآية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه ثم تأكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية للمماثلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها ثم تأكدت هذه النصوص المتواترة بالخبر المشهور عن الرسول عليه الصلاة والسلام من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه ومما روي أن يهوديا رضخ رأس صبية بالحجارة فقتلها فأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يرضخ رأس اليهودي بالحجارة وإذا ثبت هذا بلغت دلالة هذه الآية مع سائر الآيات ومع هذه الأحاديث على قول الشافعي رضي الله تعالى عنه مبلغا قويا واحتج أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه بقوله عليه الصلاة والسلام لا قود إلا بالسيف وبقوله عليه الصلاة والسلام لا يعذب بالنار إلا ربها والجواب أن الأحاديث لما تعارضت بقيت دلالة الآيات خالية عن المعارضة والله تعالى أعلم **المسألة الثالثة** أما إذا كان تائبا فقد اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون عقوبة وذلك لأن الدليل دل على أن توبته مقبولة قال تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وإذا صارت التوبة مقبولة لأنه أن يبقى التائب مستحقا للعقاب ولأنه عليه الصلاة والسلام قال التوبة تمحو الحوبة فثبت أن شرع القصاص في حق التائب لا يمكن أن يكون عقوبة ثم عند هذا اختلفوا فقال أصحابنا يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه في شيء وقالت المعتزلة إنه شرع ليكون لطفا به ثم سألوا أنفسهم فقالوا إنه لا تكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل لطفا به وأجابوا عنه بأن هذا القتل منفعة لولي المقتول من حيث التشفي ومنفعة لسائر المكلفين من حيث ينزجر سائر الناس عن القتل ومنفعة للقاتل من حيث إنه متى علم أنه لا بد وأن يقتل صار ذلك داعيا له إلى الخير وترك الإصرار والتمرد أما قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى ففيه قولان الأول أن هذه الآية تقتضي أن لا يكون القصاص مشروعا إلا بين الحرين وبين العبدين وبين الأنثيين واحتجوا عليه بوجوه الأول أن الألف واللام في قوله الحر تفيد العموم فقوله الحر بالحر يفيد أن يقتل كل حر بالحر فلو كان قتل حر بعبد مشروعا لكان ذلك الحر مقتولا لا بالحر وذلك ينافي إيجاب أن يكون كل حر مقتولا بالحر الثاني أن الباء من حروف الجر فيكون متعلقا بفعل فيكون التقدير يقتل بالحر والمبتدأ لا يكون أعم من الخبر بل إما أن يكون مساويا له وأخص منه وعلى التقديرين فهذا يقتضي أن يكون كل حر مقتولا بالحر وذلك ينافي كون حر مقتولا بالعبد الثالث وهو أنه تعالى أوجب في أول الآية رعاية المماثلة وهو قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى فلما ذكر عقيبه قوله الحر بالحر والعبد بالعبد دل على أن ذلك رعاية التسوية في الحرية والعبدية معتبر ولأن قوله الحر بالحر والعبد بالعبد خرج مخرج التفسير

كقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وايجاب القصاص على الحر بقتل العبد اهمال لرعاية التسوية في هذا المعنى فوجب ان
لا يكون مشروعا فان احتج الخصم بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس شرع لمن قبلنا والاية التي تمسكنا بها شرع
لنا ولا شك ان شرعنا اقوى في الدلالة من شرع من قبلنا وثانيها ان الاية التي تمسكنا بها مشتملة على احكام النفوس على
التفصيل والتخصيص ولا شك ان الخاص مقدم على العام ثم قال اصحاب هذا القول مقتضى ظاهر هذه الاية ان لا يقتل الحر
بالعبد وان لا يقتل الانثى الا بالانثى الا انا خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع والمعنى المستنبط من نسق هذه الاية
وذلك المعنى غير موجود في قتل الحر بالعبد فوجب ان يبقى ههنا على ظاهر اللفظ اما الاجماع فظاهر واما المعنى
المستنبط فهو انه لما قتل العبد بالعبد فلان يقتل بالحر وهو فوقه كان اولى بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم ان يقتل بالعبد
الذي هو دونه وكذا القول في قتل الانثى بالذكر فاما قتل الذكر بالانثى فليس فيه الا الاجماع القول الثاني
ان قوله تعالى الحر بالحر لا يفيد الحصر البتة بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير ان يكون فيه دلالة على سائر
الاقسام واحتجوا عليه بوجهين الاول ان قوله والانثى بالانثى يقتضي قصاص المراة الحرة بالمراة الرقيقة
فلو كان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مانعا من ذلك لوقع التناقض الثاني ان قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى
جملة تامة مستقلة بنفسها وقوله الحر بالحر تخصيص لبعض جزئيات بالذكر لا يمنع من ثبوت الحكم في سائر الجزئيات
بل ذلك التخصيص يمكن ان يكون لفوائد سوى نفي الحكم عن سائر الصور ثم اختلفوا في تلك الفائدة وذكروا فيها وجهين الاول
وهو الذي عليه الاكثرون ان تلك الفائدة بيان ابطال ما كان عليه اهل الجاهلية على ما رويناه في سبب نزول الاية انهم
كانوا يقتلون بالعبد منهم بالحر من قبيلة القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك واعلم ان للقائلين بهذا القول
الاول ان يقولوا اما قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى فهذا يمنع جواز قتل الحر بالعبد لان القصاص عبارة
عن المساواة وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة لانه زائد عليه في الشرف وفي اهلية القضاء والامامة
والشهادة فوجب ان لا يكون مشروعا اقصى ما في الباب انه ترك العمل بهذا النص في قتل العالم بالجاهل والشريف
بالخسيس الا انه يبقى في غير محل الاجماع على الاصل ثم ان سلمنا ان قوله كتب عليكم القصاص في القتلى يوجب قتل الحر
بالعبد هذا خاص وما قبله عام والخاص مقدم على العام لا سيما اذا كان الخاص متصلا بالعام في اللفظ فانه يكون جاريا
مجرى الاستثناء ولا شك في وجوب تقديمه على العام الوجه الثاني في بيان فائدة التخصيص ما نقله محمد بن جرير
عن علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه والحسن البصري ان هذه النصوص التي يكتفى بالقصاص فيها اما في سائر الصور
وهي ما اذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد وبين الذكر والانثى فهناك لا يكتفى بالقصاص بل لا بد فيه من تراجع
وقد شرحنا هذا القول في سبب نزول هذه الاية الا ان كثيرا من المحققين زعموا ان هذا النقل لم يصح عن علي بن ابي
طالب رضي الله تعالى عنه وهو ايضا ضعيف عند النظر لانه قد ثبت ان الجماعة تقتل بالواحد ولا تراجع فكذلك يقتل الذكر
بالانثى ولا تراجع ولان القود نهاية ما يجب في القتل فلا يجوز وجوب غيره معه والله تعالى اعلم اما قوله تعالى
فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان فاعلم ان الذين قالوا موجب العمد احد الامرين اما
القصاص واما الدية تمسكوا بهذه الاية وقالوا الاية تدل على ان في هذه القصة عافيا ومعفوا عنه وليس ههنا
الا الولي والقاتل فيكون العافي احدهما ولا يجوز ان يكون القاتل لان ظاهر العفو هو اسقاط الحق وذلك انما يتأتى
من الولي الذي هو الحر على القاتل فصار تقدير الاية فاذا عفي ولي الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك
العفو بمعروف وقوله عن شيء مبهم فلا بد من حمله على السابق المذكور وهو وجوب القصاص ازالة للابهام فصار
تقدير الاية اذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص فليتبع القاتل العافي بالمعروف وليؤد اليه مالا باحسان
وبالاجماع لا يجب اداء غير الدية فوجب ان يكون ذلك الواجب هو الدية وهذا يدل على ان موجب العمد هو القود او المال
اذ لو لم يكن كذلك لما كان المال واجبا عند العفو عن القود والله تعالى اعلم ومما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى
ذلك تخفيف من ربكم ورحمة اي اثبات الخيار لكم في اخذ الدية وفي القصاص رحمة عليكم لان الحكم في اليهود حتم
القصاص والحكم في النصارى حتم العفو فخفف عن هذه الامة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية وذلك
تخفيف من الله تعالى ورحمة في حق هذه الامة لان ولي الدم قد تكون الدية آثر عنده من القود اذا كان محتاجا
وقد يكون القود آثر اذا كان راغبا في التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة له فيما احبه رحمة من الله تعالى
في حقه فان قيل لا نسلم ان العافي هو ولي الدم قوله العفو اسقاط الحق وذلك لا يليق الا بولي الدم قلنا لا نسلم ان العفو

هو اسقاط الحق بل المراد من قوله فمن عفي له من اخيه شيء فمن سهل له من اخيه يقال اتاني هذا المال عفوا صفوا اي سهلا
ويقال خذ ما عفي اي ما سهل قال الله تعالى خذ العفو فيكون تقدير الاية فمن كان من اولياء الدم وسهل له من اخيه الذي هو
القاتل شيء من المال فليتبع ولي المال ذلك القاتل في مطالبة ذلك المال وليؤد القاتل الى ولي الدم ذلك المال
بالاحسان من غير مطل ولا مدافعة فيكون معنى الاية على هذا التقدير ان الله تعالى حث الاولياء اذا دعوا الى
الصلح من الدم على الدية كلها او بعضها ان يرضوا به ويعفوا عن القود سلمنا ان العافي هو ولي الدم لكن لم لا يجوز ان
يقال المراد هو ان يكون القصاص مشتركا بين الشريكين فيعفو احدهما فحينئذ ينقلب نصيب الاخر مالا فالله
تعالى امر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف وامر القاتل بالاداء اليه باحسان سلمنا ان العافي هو ولي الدم
سواء كان له شريك او لم يكن لكن لم لا [illegible] لا محالة ان الظاهر من كل عاقل انه يبذل كل الدنيا بغرض دفع القتل عن نفسه
لانه اذا قتل لا يبقى لا النفس ولا المال اما اذا بذل المال ففيه احياء النفس فلما كان هذا الرضى حاصلا في الاعم الاغلب
لا جرم ترك ذكره وان كان معتبرا في نفس الامر والجواب حمل لفظ العفو في هذه الاية على اسقاط القصاص اولى من حمله
على ان يبعث القاتل المال الى ولي الدم وبيانه من وجهين الاول ان حقيقة العفو اسقاط الحق فوجب ان لا يكون
حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وحمل اللفظ في هذه الاية على اسقاط الحق اولى من حمله على ما ذكرتم لانه لما تقدم قوله
كتب عليكم القصاص في القتلى كان حمل قوله فمن عفي له من اخيه شيء على اسقاط حق القصاص اولى لانه قوله شيء لفظ مبهم وحمل
هذا المبهم على ذلك المعين الذي هو المذكور السابق اولى الثاني انه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم لكان قوله فاتباع
بالمعروف واداء اليه باحسان عبثا لان بعد وصول المال اليه بالسهولة واليسر لا حاجة به الى اتباعه ولا حاجة به الى
المعطي ان يؤمر باداء ذلك الاحسان واما السؤال فمدفوع من وجهين الاول ان ذلك الكلام انما يمشي بفرض صورة
مخصوصة وهي ما اذا كان حق القصاص مشتركا بين شخصين ثم عفا احدهما وسكت الاخر والاية دالة على شرعية هذا الحكم
على الاطلاق فحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة المقيدة خلاف الظاهر والثاني ان الهاء في قوله واداء اليه باحسان
ضمير عائد الى مذكور سابق والمذكور السابق هو العافي فوجب اداء هذا المال الى العافي وعلى قولكم يجب اداؤه الى غير العافي
فكان قولكم باطلا السؤال الثالث ان شرط الرضا اما ان يكون ممتنع الزوال او كان ممكن الزوال
فان كان ممتنع الزوال وجب ان يكون تمكنه من اخذ الدية ثابتة لولي الدم على الاطلاق وان كان ممكن الزوال كان تقييد اللفظ بهذا
الشرط الذي ما دلت الاية على اعتباره مخالفا للظاهر وانه غير جائز ولما تخلص هذا البحث فنقول الاية بقيت فيها ابحاث لفظية
نذكرها في معرض السؤال والجواب السؤال الاول كيف تركيب قوله فمن عفي له من اخيه شيء الجواب تقديره فمن عفي له من
اخيه شيء من العفو وهو كقوله سير زيد بعض السير وطائفة من السير السؤال الثاني ان عفي يتعدى بعن لا باللام
فما وجه قوله فمن عفي له الجواب انه يتعدى بعن الى الجاني والى الذنب يقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله تعالى عفا الله
عنك فاذا تعدى الى الذنب قيل عفوت لفلان عما جنى كما تقول عفوت له ذنبه وتجاوزت له عنه وعلى هذه الاية كانه قيل
فمن عفي له عن جنايته فاستغني عن ذكر الجناية السؤال الثالث لم قيل شيء من العفو الجواب من وجهين احدهما ان هذا
انما يشكل اذا كان الحق ليس الا القود فقط فحينئذ يقال القود لا يتبعض فيبقى لقوله شيء فائدة اما اذا كان مجموع حقه اما القود
واما المال كان مجموع حقه متبعضا لان له ان يعفو عن القود دون المال وله ان يعفو عن الكل فلما كان الامر كذلك جاز ان يقول
فمن عفي له من اخيه شيء والجواب الثاني ان ذكر الشيء يفيد فائدة عظيمة لانه كان يجوز ان يتوهم ان العفو لا يؤثر
في سقوط القود الا ان يكون عفوا عن جميعه فبين تعالى ان العفو عن جزء كالعفو عن كله في سقوط القود وعفو بعض الاولياء
عن حقه كعفو جميعهم عن حقهم فلو عرف الحق كان لا يفهم منه ذلك فلما نكر صار هذا المعنى مفهوما منه فلذلك قال تعالى
فمن عفي له من اخيه شيء السؤال الرابع باي معنى اثبت الله تعالى وصف الاخوة الجواب نقل ان ابن عباس
تمسك بهذه الاية في بيان كون الفاسق مؤمنا من اوجه الاول ان الله تعالى سماه مؤمنا حال ما وجب
القصاص عليه وانما وجب القصاص عليه اذا صدر منه القتل العمد العدوان وهو بالاجماع من الكبائر وهذا يدل على ان
صاحب الكبيرة مؤمن والثاني يدل على ثبوت الاخوة بين القاتل وبين ولي الدم ولا شك ان هذه الاخوة تكون بسبب
الدين لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة فلولا ان الايمان باق مع الفسق والا لما بقيت الاخوة الحاصلة بسبب الدين والايمان
والثالث انه تعالى ندب الى العفو عن القاتل والندب الى العفو انما يليق بالمؤمن اجابت المعتزلة
بوجوه الاول قالوا ان قلنا المخاطب بقوله كتب عليكم القصاص في القتلى هم الائمة فالسؤال زائد وان قلنا الهم

هو القاتل فجوابه من وجهين احدهما ان القاتل قبل اقدامه على القتل كان مؤمنا فسماه الله تعالى مؤمنا بهذا التاويل والثاني ان القاتل قد يتوب وعند ذلك يكون مؤمنا ثم انه تعالى ادخل فيه غير التائب على سبيل التغليب واما الوجه الثاني وهو ذكر الاخوة فاجابوا عنه من وجوه الاول ان الاية نازلة قبل ان يقتل احد احدا ولا شك ان المؤمنين اخوة قبل الاقدام على القتل والثاني الظاهر ان الفاسق يتوب وعلى هذا التقدير ان يكون ولي المقتول اخا له والثالث يجوز ان يكون جعله اخا له في النسب كقوله تعالى والى عاد اخاهم هودا والرابع انه حصل بين ولي الدم وبين القاتل نوع تعلق واختصاص وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الاخوة كما يقول الرجل للرجل قل لصاحبك كذا اذا كان بينهما ادنى تعلق والخامس ذكر بلفظ الاخوة ليعطف احدهما على الاخر بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسية في الاقرار والاعتقاد والجواب ان هذه الوجوه باسرها تقييد الاخوة بزمان دون زمان وبصفة دون صفة فالله تعالى اثبت الاخوة على الاطلاق اما قوله تعالى فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ففيه ابحاث البحث الاول قوله اتباع رفع لانه خبر مبتدا وتقديره فحكمه اتباع بالمعروف البحث الثاني قيل على العافي الاتباع بالمعروف وعلى المعفو عنه اداء باحسان عن ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وقيل هما على المعفو عنه يتبع عفو العافي بمعروف ويؤدي اليه ذلك المعروف باحسان البحث الثالث الاتباع بالمعروف ان لا يشدد في المطالبة بل يجري فيها على العادة المالوفة فان كان معسرا فالنظرة وان كان واجدا لعين المال فان لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق وان كان واجدا لغير المال الواجب فالامهال الى ان يبيع وان يستبدل وان لا يمنعه بسبب الاتباع عن تقديم الاهم من الواجبات واما الاداء اليه باحسان فالمراد منه ان لا يدعي الاعدام في حال الامكان ولا يؤخره مع الوجود ولا يقدم ما ليس بواجب عليه وان يؤدي ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل اما قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ففيه وجوه احدها ان المراد بقوله ذلك اي الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف في حكم لان العفو واخذ الدية محرمان على اهل التوراة والقصاص مكتوب عليهم البتة والقصاص والدية محرمان على اهل الانجيل والعفو مكتوب عليهم وهذه الامة مخيرة بين القصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسيرا وهذا قول ابن عباس وثانيها ان قوله تعالى ذلك راجع الى قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان اما قوله فمن اعتدى بعد ذلك التخفيف اي جاوز الحد الى ما هو اكثر منه قال ابن عباس والحسن المراد ان يقتل بعد العفو والدية وذلك لان اهل الجاهلية كانوا اذا عفوا واخذوا الدية ثم ظفروا بالقاتل قتلوه فنهى الله تعالى عن ذلك وحمل له الدية او جاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص ويجب ان يحمل على الجميع لعموم اللفظ فله عذاب اليم فيه قولان احدهما وهو المشهور انه نوع من العذاب شديد الالم في الاخرة والثاني روي عن قتادة ان العذاب الاليم هو ان يقتل لا محالة ولا يعفى عنه ولا يقبل الدية لقوله عليه الصلاة والسلام لا اعافي احدا قتل بعد اخذه الدية وهو المروي عن الحسن وسعيد بن جبير وهو قول ضعيف لوجوه احدها ان المفهوم من العذاب الاليم عند الاطلاق هو عذاب الاخرة وثانيها انا بينا ان القود تارة يكون عذابا وتارة يكون امتحانا كما في حق التائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه الا في وجه دون وجه وثالثها ان القاتل المعفو عنه لا يجوز ان يخص بان لا يمكن ولي الدم من العفو عنه لان ذلك ولي الدم فله اسقاطه قياسا على تمكنه من سائر الحقوق والله تعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب لعلكم تتقون اعلم انه سبحانه وتعالى لما اوجب في الاية المتقدمة القصاص وكان القصاص من باب الايلام توجه فيه سؤال وهو ان تعالى كيف يليق بكمال رحمته ايلام العبد الضعيف فلاجل دفع هذا السؤال ذكر بعده حكمة شرع القصاص فقال ولكم في القصاص حيوة وفي الاية مسائل المسالة الاولى في الاية وجوه الاول انه ليس المراد من هذه الاية ان نفس القصاص حيوة لان القصاص ازالة الحيوة وازالة الشيء يمتنع ان يكون ذلك الشيء بل المراد ان شرع القصاص يفضي الى الحياة في حق من يريد ان يكون قاتلا وفي حق من يراد جعله مقتولا وفي حق غيرهما ايضا اما في حق من يريد ان يكون قاتلا فلانه اذا علم انه لو قتل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حيا واما في حق من يراد جعله مقتولا فلان من اراد قتله اذا خاف من القصاص ترك قتله فيبقى غير مقتول واما في حق غيرهما فلان في شرع القصاص بقاء من هم بالقتل او من يهم به وفي بقائهما بقاء من يتعصب لهما لان الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدي الى المحاربة التي تنتهي الى قتل عالم من الناس وفي تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفي زواله حيوة الكل الوجه الثاني في تفسير الاية ان المراد منها ان نفس

القصاص

القصاص سبب للحياة وذلك لان سافك الدم اذا الوجه واعلم ان الحكم الذي ذكرناه غير مختص بالقصاص الذي هو القتل بل يدخل فيه القصاص في الجراح والشجاج وذلك لانه اذا علم انه اذا جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الاقدام فيصير سببا لبقائهما لان المجروح لا يؤمن فيه الموت وكذا الجارح اذا اقتص منه وايضا فالشجة والجراحة التي لا قود فيهما داخلة تحت الاية لان الجارح لا يؤمن ان يؤدي جراحته الى زهوق النفس فيلزمه القود فخوف القصاص حاصل في النفس الوجه الثالث ان المراد من القصاص ايجاب التسوية فيكون المراد في ايجاب التسوية حيوة لغير القاتل لانه لا يقتل غير القاتل بخلاف ما يفعله اهل الجاهلية وهو قول السدي الوجه الرابع قرا ابو الجوزاء ولكم في القصص القران اي لكم في القران حيوة للقلوب كقوله روحا من امرنا ويحيى من حي عن بينة المسالة الثانية اتفق علماء البيان على ان هذه الاية في الايجاز مع جمع المعاني باللغة الى اعلى الدرجات وذلك لان العرب عبروا عن هذا المعنى بعبارات كثيرة كقولهم قتل البعض احياء للجميع وقول اخرين اكثروا القتل ليقل القتل واجود الالفاظ المنقولة عنهم في هذا الباب قولهم القتل انفى للقتل ثم ان لفظ القران افصح من هذا وبيان التفاوت من وجوه احدها ان قوله ولكم في القصاص حيوة اخصر من الكل لان قوله ولكم لا يدخل في هذا الباب اذ لا بد في الجميع من تقدير ذلك لان قول القائل قتل البعض احياء للجميع لا بد فيه من تقديره مثله ولذلك في قولهم القتل انفى للقتل واذا تاملت علمت ان قوله في القصاص حيوة اشد اختصارا من قولهم القتل انفى للقتل وثانيها ان قولهم القتل انفى للقتل ظاهره يقتضي كون الشيء سببا لانتفاء نفسه وهو محال وقوله في القصاص حيوة ليس كذلك لان المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص ثم ما جعله سببا لمطلق الحيوة لانه ذكر الحيوة منكرة بل جعله سببا لنوع من انواع الحيوة وثالثها ان قولهم القتل انفى للقتل فيه تكرير للفظ القتل وليس قوله في القصاص حيوة كذلك ورابعها ان قول القائل القتل انفى للقتل لا يفيد الا الردع عن القتل وقوله في القصاص حيوة يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو جامع للفوائد وخامسها ان نفي القتل مطلوب تبعا من حيث انه يتضمن حصول الحيوة واما الاية فانها تدل على حصول الحيوة وهو مقصود اصلي فكان هذا اولى وسادسها ان القتل ظلما قتل مع انه لا يكون نافيا للقتل وانما النافي لوقوع القتل هو القتل المخصوص وهو القصاص وظاهر قولهم باطل اما الاية فهي صحيحة ظاهرا وتقديرا فظهر التفاوت بين الاية وبين كلام العرب المسالة الثالثة احتج المعتزلة بهذه الاية على فساد قول اهل السنة في قولهم المقتول لو لم يقتل لمات وقالوا لو كان الذي يقتل يجب ان يموت لو لم يقتل لما ثبت ان شرع القصاص يزجر من يريد ان يكون قاتلا عن الاقدام على القتل لكن ذلك الانسان يموت سواء قتله هذا القاتل او لم يقتله فحينئذ لا يكون شرع القصاص مفضيا الى حصول الحيوة فان قيل انا انما نقول فيمن قتل لو لم يقتل كان يموت لا فيمن اريد قتله ولا يقتل فلا يلزم ما قلتم قلنا ليس انما يقال فيمن قتل لو لم يقتل كيف يكون حاله فاذا قلتم كان يموت فقد حكمتم في ان حي كل وقت صح وقوع قتله ان يكون موته كقتله وذلك يصح ما الزمناكم هذا كله الفاظ القاضي اما قوله تعالى يا اولي الالباب فالمراد به العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف فاذا ارادوا الاقدام على قتل اعدائهم وعلموا انهم يطالبون بالقود صار ذلك رادعا لهم لان العاقل لا يريد اتلاف غيره باتلاف نفسه فاذا خاف ذلك كان خوفه سبب الكف والامتناع الا ان هذا الخوف يتولد ممن يتولد من الفكر لا يحصل هذا الخوف فلهذا السبب خص الله تعالى بهذا الخطاب اولي الالباب اما قوله تعالى لعلكم تتقون ففيه مسائل المسالة الاولى لفظة لعل للترجي وذلك لا يصح في حق من لم يكن عالما بجميع المعلومات وجوابه ما سبق في قوله تعالى اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون المسالة الثانية قال الجبائي هذا يدل على انه تعالى اراد من الكل التقوى سواء كان في المعلوم انهم يتقون او لا بخلاف قول المجبرة وقد سبق جوابه ايضا في تلك الاية المسالة الثالثة في تفسير الاية قولان احدهما قول الحسن والاصم ان المراد لعلكم تتقون نفس القتل بخوف القصاص والثاني ان المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس في الاية تخصيص التقوى فحمله على الكل اولى ومعلوم ان الله تعالى انما كتب على عباده الامور الشاقة من القصاص وغيره لاجل ان يتقوا النار باجتناب المعاصي ويكفوا عنها فاذا كان هذا هو المقصود الاصلي وجب حمل الكلام عليه والله تعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين اعلم ان قوله تعالى كتب عليكم يقتضي الوجوب على ما بيناه اما قوله اذا حضر احدكم الموت فليس المراد منه معاينة الموت

لان في هذا الوقت يكون عاجزا عن الايصاء ثم ذكروا في تفسيره وجهين الاول وهو اختيار الاكثرين
ان المراد حضور امارة الموت لان في ذلك الوقت هو المرض المخوف وذلك ظاهر في اللغة يقال فيمن يخاف عليه
الموت انه حضره الموت كما يقال لمن قارب البلد انه وصل والثاني قول الاصم ان المراد فرض عليكم الوصية في
حال الصحة بان تقولوا اذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضي والقول الاول اولى لوجهين احدهما ان الموصي
وان لم يذكر في وصيته الموت جاز والثاني ان ما ذكرناه هو الظاهر واذا امكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره
اما قوله تعالى ان ترك خيرا فلا خلاف انه المال هاهنا والخير يراد به المال في كثير من القران كقوله وما
تنفقوا من خير وانه لحب الخير لشديد مما من خير فقير اذا عرفت هذا فنقول هاهنا قولان احدهما لا فرق بين القليل
والكثير وهو قول الزهري فالوصية واجبة في الكل فيما اذا ترك خيرا والمال القليل خير ويدل عليه القران
والمعقول **اما القران** فقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا
يره وايضا قوله تعالى اني لما انزلت الي من خير فقير **واما المعقول** فهو ان الخير ما ينتفع به
والمال القليل كذلك فيكون خيرا الحجة الثانية ان الله تعالى اعتبر احكام المواريث فيما يبقى من المال قل ام كثر
بدليل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما
قل منه او كثر نصيبا مفروضا فوجب ان يكون الامر كذلك في الوصية والقول الثاني وهو ان لفظ
الخير في هذه الاية مختص بالمال الكثير واحتجوا عليه بوجوه **الاول** ان من ترك الدرهم لا يقال ترك خيرا
كما يقال فلان ذو مال فانما يراد تعظيم ماله ومجاوزته حد اهل الحاجة وان كان المال في الحقيقة على كل ما يتموله
الانسان من قليل وكثير وكذلك اذا قيل فلان في نعمة وفي رفاهية من العيش فانما يراد به تكثير النعمة وان كان احد
لا ينفك عن نعمة الله تعالى وهذا باب من المجاز مشهور وهو نفي الاسم عن الشيء لنقصه كما قد روي من قوله عليه الصلاة
والسلام لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد وقوله ليس بمؤمن من بات شبعانا وجاره جائعا وهذا الحجة الثانية
لو كانت الوصية واجبة في كل ما يترك سواء كان قليلا او كثيرا لما كان للتقييد بقوله ان ترك خيرا كلاما مفيدا
لان كل احد لا بد وان يترك شيئا اما قليلا واما كثيرا اما الذي يموت عريانا ولا يبقى له كسرة خبز ولا قدر من الكرباس
الذي يستر به عورته فذاك في غاية الندرة اذا ثبت ان المراد هاهنا من الخير المال الكثير فذاك المال هو مقدر بمقدار
معين محدود ام لا فيه قولان الاول انه مقدر بمقدار معين ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فروي عن علي رضي الله
تعالى عنه انه دخل على مولى له في الموت وله سبعمائة درهم فقال الا اوصي فقال انما قال الله ان ترك خيرا وليس لك كثير مال
وعن عائشة ان رجلا قال لها اني اريد ان اوصي قالت كم مالك قال ثلاثة الاف قالت كم عيالك قال اربعة قالت
قال الله ان ترك خيرا وان هذا الشيء يسير فاتركه لعيالك فهو افضل وعن ابن عباس اذا ترك سبعمائة درهم فلا يوصي فان بلغ
ثمانمائة درهم اوصى وعن قتادة الف درهم وعن النخعي الف وخمسمائة درهم والقول الثاني انه غير مقدر بمقدار
معين بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجل لان بمقدار من المال يوصف المرء بانه غني وبذلك القدر لا يوصف غيره بالغنى
لازدحام كثرة العيال وكثرة النفقة ولا يمتنع في الايجاب ان يكون متعلقا بمقدار مقدر بحسب الاجتهاد فلا يجب لاجل
ان يحصل فيه البيان في مقدار المال دلالة على ان هذه الوصية لم تجب قط بان يقول لو وجبت لوجب ان يتقدر المال الواجب
فيها اما قوله الوصية ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** انما قال كتب لانه اراد بالوصية الايصاء ولذلك
ذكر الضمير في قوله فمن بدله بعدما سمعه وايضا انما ذكر للفصل بين الفعل والوصية لان الكلام لما طال كان الفاصل
بين المؤنث والفعل كالعوض من تاء التانيث تقول العرب حضر القاضي امراة فيذكرون لان القاضي بين الفعل وبين المراة
المسئلة الثانية رفع الوصية من وجهين احدهما على ما لم يسم فاعله والثاني على ان يكون مبتدا
وللوالدين الخبر وتكون الجملة في موضع رفع بكتب كما تقول قيل عبد الله قائم فقولك عبد الله قائم جملة من مبتدا وخبر والجملة
في موضع رفع بقيل اما قوله للوالدين والاقربين ففيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان الله تعالى لما بين
ان الوصية واجبة بين بعد ذلك انها واجبة لمن فقال للوالدين والاقربين وفيه وجهان الاول قال الاصم انهم
كانوا يوصون للابعدين طلبا للفخر والشرف ويتركون الاقارب في الفقر والمسكنة فاوجب الله تعالى في اول الاسلام
الوصية لهؤلاء منعا للقوم عما كانوا اعتادوه وهذا بين والثاني قال اخرون انما جاءت هذه الوصية لما كان قبل اية
المواريث جعل الله تعالى الخيار الى الموصي في ماله والزمه ان لا يتعدى في اخراجه ماله بعد موته عن الوالدين والاقربين

فيكون واصلا اليهم بتمليكه واختياره ولذلك لما نزلت اية المواريث قال عليه الصلاة والسلام ان الله قد اعطى كل
ذي حق حقه فلا وصية لوارث فبين ان ما تقدم كان واصلا اليهم بعطية الموصي فاما الان فانه تعالى قدر لكل ذي حق حقه
وان عطية الله تعالى اولى من عطية الموصي واذا كان كذلك فلا وصية للوارث البتة فعلى هذا الوجه كانت الوصية
من قبل واجبة للوالدين والاقربين **المسئلة الثانية** اختلفوا في قوله والاقربين من هم فقال قائلون
الاولاد فعلى هذا امر الله تعالى بالوصية للوالدين والاولاد وهو قول عبد الرحمن بن زيد عن ابيه والقول الثاني وهو
قول ابن عباس ومجاهد المراد من الاقربين من عدا الولد والقول الثالث انهم جميع القرابات من يرث منهم ومن لا يرث
وهذا معنى قول من اوجب الوصية للقرابة ثم راها منسوخة والقول الرابع من لا يرث من الرجل من اقاربه فاما
الوارثون فهم خارجون عن اللفظ اما قوله بالمعروف فيحتمل ان يكون المراد منه قدر ما يوصي لهم من الاقربين ممن لا يوصي
لان كل الوجهين يدخل في المعروف فكانه تعالى امره في الوصية ان يسلك الطريق الجميلة فاذا فاضل بينهم فبالمعروف
واذا سوى فكمثل واذا حرم البعض فكمثل لانه لو حرم الفقير ووصى الغني لم يكن ذلك معروفا ولو سوى بين الوالدين
مع عظم حقهما وبين بني العم لم يكن معروفا فالله تعالى كلفه الوصية على طريقة جميلة خالية عن شوائب الايحاش
وذلك من باب ما يعلم بالعادة فليس لاحد ان يقول لو كانت الوصية واجبة لم يشترط تعالى فيه هذا الشرط الذي
لا يمكن الوقوف عليه لما بينا اما قوله حقا على المتقين فزيادة في توكيد وجوبه فقوله حقا مصدر مؤكد اي حق
ذلك حقا فان قيل ظاهر الكلام يقتضي تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم والجواب من وجهين الاول
ان المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم لمن اثر التقوى وجعله طريقة له ومذهبا فيدخل الكل فيه الثاني
ان هذه الاية تقتضي وجوب هذا المعنى على المتقين والاجماع دل على ان الوجوبات والتكاليف في حق المتقي
وغيره فبهذا الطريق يدخل الكل في هذا التكليف فهذا جملة ما يتعلق بتفسير هذه الاية واعلم ان الناس اختلفوا
في هذه الوصية منهم من قال كانت واجبة ومنهم من قال كانت ندبا واحتج الاولون بقوله كتب عليكم وكلا الوجهين يدل
على الوجوب انه تعالى اكد ذلك الايجاب بقوله حقا على المتقين وهؤلاء اختلفوا فمنهم من قال هذه الاية صارت
منسوخة ومنهم من قال انها ما صارت منسوخة وهذا اختيار ابي مسلم الاصفهاني وتقريره من وجوه **احدها**
ان هذه الاية ما هي مخالفة لاية المواريث ومعناه كتب عليكم ما اوصى به الله تعالى من توريث الوالدين والاقربين
من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم او كتب على المحتضر ان يوصي للوالدين والاقربين بتوفير ما اوصى به الله لهم
عليهم وان لا ينقص من انصبائهم **وثانيها** انه لا منافاة بين ثبوت المواريث بحكم الايتين **وثالثها**
لو قدرنا حصول المنافاة لكن يمكن جعل اية الميراث مخصصة لهذه الاية وذلك لان هذه الاية توجب الوصية
للاقربين ثم اية المواريث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا تحت هذه الاية وذلك لان
من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الاقارب الذين لا يسقطون
في فريضة من لا يرث بهذه الاسباب ومنهم من يسقط في حال ويثبت في حال اذا كان في الواقعة من هو اولى بالميراث
ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ذوي رحم فكل من كان من هؤلاء وارثا لم تجز الوصية له ومن لم يكن وارثا جازت الوصية
له لاجل صلة الرحم فقد اكد الله تعالى ذلك بقوله اتقوا الله الذي تساءلون به والارحام وبقوله ان الله يامر بالعدل
والاحسان وايتاء ذي القربى فهذا تقرير ابي مسلم في هذا الباب اما القائلون بان الاية منسوخة فيتوجه تفريعا
على هذا المذهب ابحاث **البحث الاول** اختلفوا في انها باي دليل صارت منسوخة وذكروا وجوها
احدها انها صارت منسوخة باعطاء الله تعالى اهل المواريث كل ذي حق حقه فقط وهذا بعيد لانه لا يمتنع مع قدر من
الحق بالميراث وجوب قدر اخر بالوصية واكثر ما يوجبه ذلك التخصيص لا النسخ بان نقول انه لا بد وان تكون منسوخة
فيمن لم يخلف الا الوالدين من حيث يصير كل المال حقا لهما بسبب الارث فلا يبقى للوصية شيء الا ان هذا تخصيص لا نسخ
وثانيها انها صارت منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام لا وصية لوارث وهذا اقرب الا ان الاشكال فيه
ان هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القران به واجيب عن هذا السؤال بان هذا الخبر وان كان خبر واحد الا ان الامة تلقته
بالقبول فالتحق بالمتواتر ولقائل ان يقول يدعى ان الامة تلقته بالقبول على وجه الظن او على وجه القطع والاول مسلم الا ان
ذلك يكون اجماعا منهم على انه خبر واحد فلا يجوز نسخ القران به والثاني ممنوع لانهم لو قطعوا بصحته مع انه من باب الاحاد
لكانوا قد اجمعوا على الخطا وانه غير جائز **وثالثها** انها صارت منسوخة بالاجماع والاجماع يجوز ان ينسخ به القران

لان الاجماع يدل على انه كان الدليل الناسخ موجودا الا انهم اكتفوا بالاجماع عن ذكر ذلك الدليل ولقايل ان يقول لما ثبت ان في الامة من انكر وقوع هذا النسخ فكيف يدعى انعقاد الاجماع على حصول هذا النسخ **ورابعها** انها صارت منسوخة بدليل قياسي وهو ان نقول هذه الوصية لو كانت واجبة لكان عند ما لم توجد هذه الوصية وجب ان يسقط حق هولاء الاقربين قياسا على الديون التي لا توجد الوصية بها لكن عند ما لم توجد الوصية لهولاء الاقربين لا يستحقون شيا بدليل قوله تعالى في اية المواريث من بعد وصية يوصي بها او دين وظاهر الاية يقتضي انها اذا لم تكن وصية ولا دين فالمال اجمع مصروف الى الميراث ولقايل ان يقول نسخ القران بالقياس غير جايز **البحث الثاني** القايلون بان هذه الاية صارت منسوخة اختلفوا على قولين منهم من قال انها صارت منسوخة في حق من يرث وفي حق من لا يرث وهو قول اكثر المفسرين والمعتبرين من الفقها ومنهم من قال انها منسوخة في حق من يرث ثابتة في حق من لا يرث وهو مذهب ابن عباس والحسن البصري ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد حتى قال الضحاك من مات من غير ان يوصي لاقاربه فقد ختم عمله بمعصية وقال طاوس اذا اوصى للاجانب وترك الاقارب نزع منهم ورد الى الاقارب فعند هولاء ان هذه الاية بقيت دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا وحجة هولاء من وجهين **الحجة الاولى** ان هذه الاية دالة على وجوب الوصية للقريب ترك العمل به في حق الوارث القريب اما باية المواريث او بقوله عليه الصلاة والسلام لا وصية لوارث او بالاجماع على انه لا وصية للوارث لكن ههنا الاجماع غير موجود مع ظهور الخلاف فيه قديما وحديثا فوجب ان يبقى الاية دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا **الحجة الثانية** قوله عليه الصلاة والسلام ما حق امرئ مسلم ان يبيت ليلتين الا ووصيته مكتوبة عنده فقد اجمعنا على ان وصيته لغير الاقارب غير واجبة فوجب ان يكون الوصية الواجبة مختصة بالاقارب وصارت السنة موكدة للقران في وجوب هذه الوصية اما الجمهور القايلون بان هذه الاية صارت منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا فالحجة لهم التمسك بقوله من بعد وصية يوصي بها او دين وقد ذكرنا تقريره فيما قبل **البحث الثالث** القايلون بان هذه الاية صارت منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا اختلفوا في موضعين الاول ـــ قال ابن مسعود انه جعل هذه الوصية للافقر فالافقر من الاقربا وقال الحسن البصري هم والاغنيا سوا الثاني روي عن الحسن وجابر بن زيد وعبد الملك بن يعلى انهم قالوا فيمن يوصي لغير قرابته وله قرابة لا يرثونه قالوا يجعل ثلثي الثلث لذوي القرابة وثلث الثلث لمن اوصى له وعن طاوس ان الاقارب وان كانوا محتاجين انتزعت الوصية من الاجانب وردت الى الاقارب والله سبحانه وتعالى اعلم

قوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم اعلم انه تعالى لما ذكر امر الوصية ووجوبها وعظم امرها اتبعه بما يجري مجرى الوعيد في تغييرها اما قوله فمن بدله ففيه مسايل **المسالة الاولى** هذا المبدل من هو فيه قولان احدهما وهو المشهور انه الوصي او الشاهد او ساير الناس اما الموصي فبان يغير الوصية اما في الكتابة واما في قسمة الحقوق واما الشاهد فبان يغير شهادته او يكتمها واما غير الوصي والشاهد فبان يمنعوا من وصول ذلك المال الى مستحقه فهولاء كلهم داخلون تحت قوله فمن بدله بعد ما سمعه القول ـــ الثاني ان المنهي عن التغيير هو الموصي نهي عن تغيير الوصية عن مواضعها التي بين الله تعالى بالوصية اليها وذلك لانهم كانوا يوصون في الجاهلية للاجانب ويتركون الاقارب في الجوع فالله تعالى امرهم بالوصية للاقربين ثم زجر بقوله فمن بدله بعد ما سمعه من اعرض عن هذا التكليف **المسالة الثانية** الكناية في قوله فمن بدله عايدة الى الوصية مع ان الكناية مذكرة والوصية مونثة فذكروا فيه وجوها **احدها** ان الوصية بمعنى الايصا وداله عليه كقوله فمن جاه موعظة اي وعظ التقدير فمن بدل ما قاله الميت او ما اوصى به او سمعه عنه **وثانيها** ان الضمير عايد الى ما اوصى به الميت فلذلك ذكره وان كانت الوصية مونثة **وثالثها** ان الكناية تعود الى معنى الوصية وهو قول او فعل **ورابعها** ان تانيث الوصية ليس بالحقيقي فيجوز ان يكنى عنها بكناية المذكر اما قوله بعد ما سمعه فهو يدل على ان الاثم انما يثبت او يعظم بشرط ان يكون المبدل قد علم ذلك لانه لا معنى للسماع لو لم يقع العلم به فصار اثبات سماعه كاثبات علمه اما قوله فانما اثمه على الذين يبدلونه فاعلم ان كلمة انما للحصر والضمير في قوله اثمه عايد الى التبديل والمعنى ان اثم ذلك التبديل لا يعود الا الى المبدل وقد تقدم بيان ان المبدل من هو واعلم ان العلما استدلوا بهذه الاية على احكام **احدها** ان الطفل لا يعذب على كفر ابيه **وثانيها** ان الانسان اذا امر الوارث بقضا دينه ثم ان الوارث قصر فيه ولا يقضي دينه فان الانسان

الميت لا يعذب بسبب تقصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال **وثالثها** ان الميت لا يعذب ببكاء غيره عليه وذلك لان هذه الاية دالة على ان اثم التبديل لا يعود الا الى المبدل وان الله تعالى لا يواخذ احدا بذنب غيره وبما ذكرنا لان هذه الاية بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تكسب كل نفس الا عليها من عمل صالحا فلنفسه ومن اسا فعليها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت **المسالة الثالثة** اذا اوصى للغايب وفي الاقارب من تشتد حاجته هل يجوز للوصي تغيير الوصية اما من يقول بوجوب الوصية لمن لا يرث من الوالدين والاقربين اختلفوا فمنهم من قال الوصية للاقارب واجبة عليه فاذا لم يفعله وصرف الوصية الى الاجانب كان ذلك الاجنبي احق به ومنهم من قال ينقض ذلك ويرد الى الاقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هولاء اما من لا يوجب الوصية لمن لا يرث فاما ان يكون ذلك بالثلث او باكثر فان كان بالثلث فهو جايز ولا يجوز تغييره ثم اختلفوا في المستحب فكان الحسن يقول المستحب هو النقصان من الثلث لانه عليه الصلاة والسلام قال الثلث والثلث كثير فندب الى النقصان ومنهم من قال الثلث مستحب لانه حقه والثواب فيه اكثر ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقدر التركة وهذا هو الاولى فاما ان كانت الوصية باكثر من الثلث فمنهم من قال لا يجوز ذلك الا باذن الورثة والنهي عن الوصية مشهور وقال اخرون لا بد من قبول الورثة من الثلث اختلفوا فمنهم من قال يجوز اذا اجازه الورثة ويكون عطية من الميت ومنهم من يقول كانه عطية من الوارث اما قوله ان الله سميع عليم فمعناه ان الله تعالى يسمع الوصية على حدها ويعلمها على صفتها فلا يخفى عليه خافية من التغيير الواقع فيها والله تعالى اعلم بالصواب ـــ

قوله تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بينهم فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم اعلم انه تعالى لما توعد من بدل الوصية بين ان المراد بذلك التبديل ان يبدله عن الحق الى الباطل اما اذا غيره عن باطل الى الحق على طريق الاصلاح فقد احسن وهو المراد من قوله فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بينهم لان الاصلاح يقتضي ضربا من التبديل الاول بان وجب الاثم في الاول وان الحكم الثاني بعد اشتراكهما في كونهما تبديلين وتغييرين لئلا يتعدد ان حكمهما واحد هذا الباب وههنا مسايل **المسالة الاولى** قرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم موص بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان وصى واوصى بمعنى واحد **المسالة الثانية** الجنف الميل في الامور واصله العدول عن الاستوا يقال جنف يجنف بكسر النون في الماضي وفتحها في المستقبل جنفا وكذلك تجانف ومنه قوله تعالى غير متجانف لاثم والفرق بين الجنف والاثم ان الجنف هو الخطا من حيث لا يعلم به والاثم هو العمد **المسالة الثالثة** في قوله فمن خاف فيه قولان احدهما ان المراد منه هو الخوف والخشية فان قيل الخوف انما يصح في امر منتظر والوصية وقعت فكيف يمكن تعليقها بالخوف والجواب من وجوه **احدها** ان المراد ان هذا المصلح اذا شاهد الموصي يوصي فظهرت امارات الجنف منه الذي هو الميل عن طريقة الحق مع ضرب من الجهالة او مع التاويل او شهد منه تعمدا بان يزيد غير المستحق او ينقص المستحق حقه او يعدل عن المستحق فعند ظهور امارات ذلك قبل تحقيق الوصية ياخذ في الاصلاح لان اصلاح الامر عند ظهور امارات فساده يكون اسهل فكذلك علقه تعالى بالخوف دون العلم فكان الموصي يقول وقد حضر الوصي والشاهد على وجه المشورة اريد ان اوصي للاباعد دون الاقارب وان ازيد فلانا مع انه لا يكون مستحقا للزيادة او انقص فلانا مع انه مستحق للزيادة فعند ذلك يصير السامع خايفا فعلقه بالخوف الذي هو الظن ولم يعلقه بالعلم **الوجه الثاني** في الجواب انه اذا اوصى على الوجه الذي ذكرناه لكنه يجوز ان لا يستمر الموصي على تلك الوصية بل يفسخها لان الموصي ما لم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان فلما كان كذلك لم يصر الجنف والاثم معلومين لان تجويز فسخه يمنع من ان يكون مقطوعا عليه فلذلك علقه بالخوف **الوجه الثالث** في الجواب ان بتقدير ان يستقر الوصية ومات الموصي ومع ذلك يجوز ان يقطع بين الورثة والموصى لهم مصالحة على وجه يزول الميل والخطا فلما كان ذلك منتظرا لم يكن حكم الجنف والاثم ماضيا مستقرا فصح ان يعلقه تعالى بالخوف وزوال اليقين فهذه الوجوه يمكن ان تذكر في معنى الخوف وان كان الوجه الاول اقوى القول ـــ الثاني في تفسير قوله تعالى فمن خاف اي فمن علم والخوف والخشية يستعملان بمعنى العلم وذلك لان الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص وبين العلم وبين الظن مشابهة في امور كثيرة فلهذا صح اطلاق اسم كل واحد منهما على الاخر وعلى هذا التاويل يكون معنى الاية ان الميت اذا اخطا في وصيته او جار فيها متعمدا فلا حرج على من علم ذلك ان يغيره ويرده الى الصلاح

بعد موته هذا قول ابن عباس وقتادة والربيع **المسألة الرابعة** قد ذكرنا ان الجنف هو الخطأ
والإثم هو العمد ومعلوم ان الخطأ في حق الغير يجب ابطاله بمنزلة العمد فلا جرم لا فصل بين الخطأ والعمد في ذلك
من هذا الوجه بين الامرين اما قوله تعالى فاصلح بينهم ففيه مسائل **المسألة الاولى** هذا المصلح
من هو الظاهر انه هو الموصى الذي لا بد منه في الوصية وقد يدخل تحته الشاهد وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك
بعد موته من وال او ولي او وصي او من يأمر بالعدل فكل هؤلاء يدخلون تحت قوله تعالى فمن خاف من موص اذا ظهر
لهم امارات الجنف والإثم في الوصية او علموا ذلك فلا وجه للتخصيص في هذا الباب بل الوصي والشاهد اولى
بالدخول تحت هذه الآية وذلك بانهم تثبت الوصية فكان تعلقهم بها اشد **المسألة الثانية**
لقائل ان يقول الضمير في قوله فاصلح بينهم لا بد وان يكون عائدا الى مذكور سابق فما ذلك المذكور السابق وجوابه
انه لا شبهة ان المراد بين اهل الميت والاوصياء الا ان قوله من موص دل على من له الوصية فصار كانهم ذكروا فصلح
ان يقول تعالى فاصلح بينهم كانه قال فاصلح بين اهل الوصية وقال قائلون فاصلح بين اهل الوصية والميراث
وذلك بان يريد موص في الوصية على قدر الورثة فالمصلح يصلح بين الوصايا والورثة في ذلك وهذا القول
ضعيف من وجوه احدها ان لفظ الموصي انما يدل على اهل الوصية لا على الورثة وثانيها ان الجنف والإثم لا يدخل في
ان يوصي باكثر من الثلث لان ذلك لما لم يجز الا باجازة الورثة صار ذلك كلا ذكر ولا يحتاج في ابطاله الى اصلاح لانه ظاهر
البطلان **المسألة الثالثة** في بيان كيفية الاصلاح وهاهنا بحثان **البحث الاول**
في بيان كيفية هذا الاصلاح قبل ان صارت هذه الآية منسوخة فنقول بينا ان ذلك الجنف والإثم كان اما بزيادة
او نقصان او بعدول فاصلاحها انما يكون بازالة هذه الامور الثلاثة ورد كل حق الى مستحقه **البحث
الثاني** في كيفية هذا الاصلاح بعد ان صارت هذه الآية منسوخة فنقول الجنف والإثم هاهنا يقعان على وجوه
منها ان يظهر من المريض ما يدل على انه يحاول منع وصول المال الى الوارث اما بذكر اقرار واما بالتزام عقد فهاهنا
يمنع منه **ومنها** ان يوصي باكثر من الثلث **ومنها** ان يوصي للاباعد وفي الاقارب شدة حاجة **ومنها**
ان يوصي مع قلة المال وكثرة العيال الى غير ذلك من الوجوه اما قوله تعالى فلا اثم عليه ففيه مسألتان **المسألة
الاولى** لقائل ان يقول هذا المصلح قد اتى بطاعة عظيمة في هذا الاصلاح وهو يستحق الثواب عليه فكيف يليق
به ان يقال فلا اثم عليه وجوابه من وجوه **الاول** انه تعالى لما ذكر اثم المبدل في اول الآية وهذا
ايضا من التبديل بين مخالفته للاول وانه لا اثم عليه رد الوصية الى العدل **والثاني** المصلح ينقص الوصايا
وذلك يصعب على الموصى له ويوهم انه ازال الشبهة وقال فلا اثم عليه **والثالث** بين ان بالوصية
والاشهاد لا يتحتم ذلك وانه متى غيره الى الحق وان خالف وصيته فلا اثم عليه وان حصل فيه مخالفة لوصية الموصي
وصرف عمن احب الى من كره لان ذلك يوهم القبح فبين الله تعالى ان ذلك حسن بقوله فلا اثم عليه **والرابع** ان الاصلاح
بين الجماعة يحتاج الى الاكثار من القول ويخاف عليه ان يتخلله بعض ما لا ينبغي من الفعل والقول فبين الله تعالى انه لا اثم
على المصلح في هذه اذا كان قصده في الاصلاح جميلا والله تعالى اعلم **المسألة الثانية** دلت الآية
على جواز الصلح بين المتنازعين اذا خاف من يريد الصلح افضاء تلك المنازعة الى امر محذور في الشرع اما قوله
تعالى ان الله غفور رحيم ففيه ايضا سؤال وهو ان هذا الكلام انما يليق بمن فعل فعلا لا يجوز اما هذا الاصلاح فهو من
جملة الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه من وجوه **احدها** ان هذا من باب تنبيه الادنى على الاعلى
كانه قال انا الذي اغفر الذنوب ثم ارحم المذنب فبأن اوصل رحمتي وثوابي اليك مع انك تحملت المحن الكثيرة في اصلاح
هذا المهم كان اولى **وثانيها** يحتمل ان يكون المراد ان ذلك الموصي الذي اقدم على الجنف والإثم متى اصلحت وصيته
فان الله غفور رحيم يغفره ويرحمه بفضله **وثالثها** ان المصلح ربما احتاج في اثناء الاصلاح الى اقوال وافعال
كان الاولى تركها فاذا علم الله تعالى منه ان غرضه ليس الا الاصلاح فانه لا يؤاخذه بها لانه غفور رحيم ● **الحكم
السادس قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم
لعلكم تتقون** الصيام مصدر صام كالقيام واصله في اللغة الامساك عن الشيء والترك له ومنه قيل للصمت
صوم لانه امساك عن الكلام قال الله تعالى اني نذرت للرحمن صوما وصام النهار اذا اعتدل وقام قائم الظهيرة
قال امرؤ القيس فدعها وسل الهم عنها بجسرة ● ذمول اذا صام النهار وهجرا ●

وقال آخر حتى اذا صام النهار واعتدلا ● وصام الريح اذا ركدت وصام الفرس اذا قام على غير اعتلاف
وقال النابغة خيل صيام وخيل غير صائمة ● ويقال بكرة صائمة اذا قامت فلم تدر **وقال
الراجز** والبكرات شرهن الصائمة ● ومصام الشمس حيث تستوي في منتصف النهار وكذلك مصام النجم
قال امرؤ القيس ●
كأن نجومها علقت في مصامها ● بامراس كتان الى صم جندل ●
وهذا هو معنى الصوم في اللغة وفي الشريعة هو الامساك من طلوع الفجر الى غروب الشمس عن المفطرات حال العلم
بكونه صائما مع اقتران النية اما قوله تعالى كما كتب على الذين من قبلكم ففيه مسألتان **المسألة الاولى**
في هذا التشبيه قولان احدهما انه عائد الى اصل ايجاب الصوم يعني هذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الانبياء والامم من لدن آدم
عليه السلام الى عهدكم ما اخلى الله امة من ايجابها عليهم لا يفرضها عليكم وحدكم وفائدة هذا الكلام ان الصوم عبادة شاقة والشيء
الشاق اذا عم سهل تحمله والقول الثاني ان التشبيه يعود الى وقت الصوم والى قدره وهذا ضعيف لان تشبيه الشيء
بالشيء يقتضي استواءهما في امر من الامور فاما ان يقال انه يقتضي الاستواء في كل الامور فلا والقائلون بهذا القول ذكروا
وجوها **احدها** ان الله تعالى فرض صوم رمضان على اليهود والنصارى اما اليهود فتركت هذا الشهر وصامت يوما
من السنة زعموا انه يوم غرق فرعون وكذبوا في ذلك اليوم ايضا لان ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول الله صلى
الله عليه وسلم واما النصارى فانهم صاموا رمضان زمانا فصادفوا فيه الحر الشديد فحولوه الى وقت لا يتغير ثم قالوا
عند التحويل نزيد فيه فزادوا عشرا ثم بعد زمان اشتكى ملكهم فنذر سبعا فزادوه ثم جاء بعد ذلك ملك آخر فقال
ما بال هذه الثلاثة فاتمه خمسين يوما وهذا معنى قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله وهذا مروي
عن الحسن **وثانيها** انهم اخذوا بالوثيقة فصاموا قبل الثلاثين يوما وبعدها يوما ثم لم يزل الآخر يستن بسنة
القرن الذي قبله حتى صاروا الى خمسين يوما ولهذا كره صوم يوم الشك وهو مروي عن الشعبي **وثالثها** ان وجه
التشبيه انه يحرم الطعام والشراب والجماع بعد النوم كما كان ذلك حراما على سائر الامم واحتج القائلون بهذا القول
ان الامة مجمعة على ان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم يفيد نسخ هذا الحكم فلا بد فيه من دليل
يدل عليه ولا دليل عليه الا هذا التشبيه وهو قوله كما كتب على الذين من قبلكم فوجب ان يكون هذا التشبيه دالا على ثبوت
هذا المعنى قال اصحاب القول الاول قد بينا ان تشبيه شيء بشيء لا يدل على مشابهتهما من كل الوجوه فلم يلزم من تشبيه
صومنا بصومهم ان يكون صومهم مختصا برمضان وان يكون صومهم مقدار ثلاثين يوما ثم ان مثل هذه الرواية مما ينفر
من قبول الاسلام اذا علم اليهود والنصارى كونه كذبا **المسألة الثانية** في موضع كما ثلاثة اقوال
الاول قال الزجاج في موضع كما نصب على المصدر المعنى فرض عليكم فرضا كالذي فرض على من قبلكم **الثاني**
قال ابن الانباري يجوز ان يكون في موضع نصب على الحال من الصيام يراد بها كتب عليكم الصيام مشبها ومماثلا لما كتب
على الذين من قبلكم **الثالث** قال ابو علي هو صفة لمصدر محذوف تقديره كتب عليكم كتابة كما كتب فحذف
المصدر واقيم نعته مقامه قال ومثله في الاتساع والحذف قولهم في صريح الطلاق انت واحدة يريدون انت ذات
تطليقة واحدة فحذف المضاف والمضاف اليه واقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف اليه اما قوله تعالى لعلكم
تتقون فاعلم ان تفسير لعل في حق الله تعالى قد تقدم واما ان هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع ففيه وجوه
احدها انه سبحانه بين بهذا الكلام ان الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة وانقماع الهوى
فانه يردع عن الاشر والبطر والفواحش ويهون لذات الدنيا ورياستها وذلك لان الصوم يكسر شهوة البطن
والفرج وانما يسعى الناس لهذين كما قيل في المثل السائر المرء يسعى لعاريه لبطنه ولفرجه فمن اكثر الصوم هان عليه
امر هذين وخفت عليه مؤنتهما فكان ذلك رادعا له عن ارتكاب المحارم ومهونا عليه امر الرياسة في الدنيا
وذلك جامع لاسباب التقوى فيكون معنى الآية فرضت عليكم الصيام لتكونوا به من المتقين الذين اثنيت عليهم في
كتابي واعلمت ان هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصية حسن منه تعالى ان يقول عند ايجابها لعلكم
تتقون منبها بذلك على وجه وجوبه لان ما يمنع النفس عن المعاصي لا بد وان يكون واجبا **وثانيها** المعنى
ينبغي لكم بالصوم ان يقوى رجاؤكم في التقوى وهذا معنى لعل **وثالثها** المعنى لعلكم تتقون الله بصومكم وترككم
للشهوات فان الشيء كلما كانت الرغبة فيه اكثر كان الاتقاء عنه اشق والرغبة في المطعوم والمنكوح اشد من الرغبة في سائر

الاشيا فاذا سهل عليكم اتقا الله تعالى بترك هذه الاشيا كان ترك ساير الاشيا اسهل واخف **ورابعها**
المراد كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اهمالها وترك المحافظة عليها بسبب عظم درجتها
واصالتها **وخامسها** لعلكم تتقون بسبب هذه العبادة في زمرة المتقين لان الصوم شعارهم والله اعلم

قوله تعالى اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون

اعلم ان في قوله تعالى اياما معدودات مسايل **المسالة الاولى** في انتصاب اياما اقوال الاول نصب على الظرف كانه قيل كتب الصيام في ايام ونظيره قولك نويت الخروج يوم الجمعة والثاني وهو قول الفرا انه خبر ما لم يسم فاعله كقولهم اعطي زيد المال والثالث على التفسير والرابع باضمار اي فصوموا اياما **المسالة الثانية** اختلفوا في هذه الايام على قولين الاول انها غير رمضان وهو قول معاذ وقتادة ورواه عن ابن عباس ثم اختلف هولا فقيل ثلاثة ايام من كل شهر عن عطا وقيل ثلاثة ايام من كل شهر وصوم عاشورا عن قتادة ثم اختلفوا ايضا فقال بعضهم انه كان تطوعا ثم فرض وقيل بل كان واجبا واتفق هولا على انه منسوخ بصوم رمضان واحتج القايلون بان المراد بهذه الايام غير صوم رمضان بوجوه **الاول** ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان صوم رمضان نسخ كل صوم فدل هذا على ان قبل وجوب شهر رمضان كان صوم اخر واجبا **الثاني** انه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر في هذه الاية ثم ذكر حكمهما ايضا في الاية الدالة على صوم رمضان فلو كان هذا الصوم هو صوم رمضان لكان ذلك تكريرا محضا من غير فايدة وانه لا يجوز **الثالث** ان قوله تعالى في هذا الموضع وعلى الذين يطيقونه فدية يدل على ان هذا واجبا على التخيير يعني ان شا صام وان شا اعطى الفدية واما صوم رمضان فانه واجب على التعيين فوجب ان يكون صوم هذه الايام غير صوم رمضان القول الثاني وهو اختيار اكثر المحققين كابن عباس والحسن وابي مسلم ان المراد بهذه الايام المعدودات شهر رمضان قالوا وتقريره انه تعالى قال اولا كتب عليكم الصيام وهذا يحتمل اليوم واليومين والايام ثم بينه بقوله اياما معدودات فزال بعض الاحتمال ثم بينه بقوله شهر رمضان الذي انزل فيه القران فعلى هذا الترتيب يمكن ان يجعل الايام المعدودات بعينها شهر رمضان واذا امكن ذلك فلا وجه لحمله على غيره واثبات النسخ فيه لان كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول به اما تمسكهم اولا بقوله عليه الصلاة والسلام ان صوم شهر رمضان نسخ كل صوم فالجواب انه ليس في الخبر انه نسخ عنه وعن امته كل صوم فلم لا يجوز ان يكون المراد انه نسخ كل صوم واجب في الشرايع المتقدمة لانه كما يصح ان يكون بعض شرعه ناسخا للبعض فيصح ان يكون شرعه ناسخا لشرع غيره سلمنا ان هذا الخبر يقتضي ان يكون صوم رمضان نسخ صوما ثبت في شرعه لكن لم لا يجوز ان يكون ناسخا لصيام وجب بغير هذه الاية فمن اين ان المراد بهذه الاية غير شهر رمضان واما حجتهم الثانية وهي ان هذه الايام لو كانت هي شهر رمضان لكان حكم المريض والمسافر مكررا فالجواب ان في الابتدا كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين بل كان التخيير ثابتا بينه وبين الفدية فلما كان كذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجايز ان يظن ان الواجب عليه الفدية دون القضا ويجوز ايضا انه لا فدية عليه ولا قضا لمكان المشقة التي تفارق بها المقيم فلما لم يكن ذلك بعيدا بين تعالى ان افطار المسافر والمريض في الحكم خلاف التخيير في المقيم فانه يجب عليهما القضا في عدة من ايام اخر فلما نسخ الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح والزمه الصوم حتما كان من الجايز ان يظن ان حكم الصوم لما انتقل عن التخيير الى التضييق حكم يعم الكل حتى يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من حيث حكم الله في الصوم فبين تعالى ان حال المريض والمسافر ثابت في رخصة الافطار ووجوب القضا كحالهما اولا فهذا هو الفايدة في اعادة ذكر المسافر والمريض لا ان الايام المعدودات سوى شهر رمضان واما حجتهم الثالثة وهي قولهم هذه الايام واجب مخير وصوم شهر رمضان واجب معين فجوابه ما ذكرنا من ان صوم شهر رمضان كان واجبا مخيرا ثم صار متعينا وهذا تقرير هذا القول واعلم انه على كلا القولين لا بد من تطرق النسخ الى هذه الاية اما على القول الاول فظاهر واما على القول الثاني فلان هذه الاية تقتضي ان يكون صوم شهر رمضان واجبا مخيرا والاية التي بعدها تدل على التضييق فكانت الاية الثانية ناسخة وحكم هذه الاية فيه اشكال وهو انه كيف يصح ان يكون قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه ناسخا للتخيير مع اتصاله بالمنسوخ وذلك لا يصح وجوابه ان الاتصال في التلاوة لا يوجب

الاتصال

الاتصال في النزول وهذا كما قاله الفقها في عدة المتوفى عنها زوجها ان المقدم في التلاوة هو الناسخ والمنسوخ متاخر عنه وهذا اضد ما يجب ان يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ فقالوا ان ذلك في التلاوة اما في الانزال فكان الاعتداد بالحول هو المقدم والاية الدالة على اربعة اشهر وعشر هي المتاخرة فصح كونها ناسخة فكذلك نجد في القران اية مكية متاخرة في التلاوة عن الاية المدنية وذلك كثير **المسالة الثالثة** في قوله معدودات وجهان احدهما مقدرات بعدد معلوم وثانيها قلايل كقوله تعالى دراهم معدودة واصله ان المال القليل يقدر بالعدد ويحتاط في معرفة تقديره واما الكثير فانه يصب صبا ويحثى حثيا والمقصود من هذا الكلام كانه سبحانه يقول اني رحمتكم وخففت عنكم حين لم افرض عليكم صيام الدهر كله ولا صيام اكثره ولو شيت لفعلت ذلك ولكني رحمتكم فما اوجبت الصوم عليكم الا في ايام قليلة وقال بعض المحققين يجوز ان يكون قوله اياما معدودات من صلة قوله كما كتب على الذين من قبلكم ويكون المماثلة واقعة بين الفرضين من هذا الوجه وهو تعليق الصوم بمدة غير متطاولة وان اختلف المدتان في الطول والقصر ويكون المراد مما ذكرناه من تعريفه سبحانه ايانا ان فرض الصوم علينا وعلى من قبلنا ما كان لامده قليلة لا يشتد مشقتها فكان هذا بيانا لكونه تعالى رحيما بجميع الامم ومسهلا امر التكاليف على كل الامم اما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فالمراد منه ان فرض الصوم في الايام المعدودات انما يلزم الاصحا المقيمين فاما من كان مسافرا او مريضا فله تاخير الصوم عن هذه الايام الى ايام اخر قال القفال رحمه الله تعالى انظروا الى عجيب ما نبه الله تعالى عليه من سعة رزقه ورحمته في هذا التكليف اسوة بالامم المتقدمة والغرض منه ما ذكرنا ان الامور الشاقة اذا عمت خفت ثم بين ثانيا بيان وجه الحكمة في ايجاب الصوم وهو انه سبب لحصول التقوى فلو لم يفرض الصوم لفات هذا المقصود الشريف ثم بين ثالثا انه مختص بايام معدودة لو جعله ابدا او في اكثر الاوقات لحصلت المشقة ثم بين رابعا انه خصه من الاوقات بالشهر الذي انزل فيه القران لكونه اشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ثم بين خامسا ازالة المشقة في الزامه فاباح تاخيره لمن شق عليه من المسافرين والمرضى الى ان يصيروا الى الرفاهية والسكون فهو سبحانه راعى في ايجاب الصوم هذه الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه كثيرا اذا عرفت هذا فنقول في الاية مسايل **المسالة الاولى** قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فيه معنى الشرط والجزا اي من يكن منكم مريضا او مسافرا فافطر فليقض واذا قدرت فيه معنى الشرط كان المراد بقوله كان الاستقبال لا المضي كما يقول من اتاني اتيته **المسالة الثانية** المرض عبارة عن عدم اختصاص جميع اعضا الحي بالحالة المقتضية المفضية لصدور افعاله سليمة سلامة تليق به واختلفوا في المرض المبيح للفطر على ثلاثة اقوال **احدها** اي مرض كان واي سفر كان فله ان يترخص تنزيلا للفظ المطلق على اقل احواله وهذا قول الحسن وابن سيرين يروى انهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان وهو ياكل فاعتل بوجع اصبعه **وثانيها** ان هذه الرخصة مختصة بالمريض الذي لو صام لوقع في مشقة وجهد وبالمسافر الذي يكون كذلك وهذا قول الاصم وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على اكمل الاحوال **وثالثها** وهو قول اكثر الفقها ان المرض المبيح للفطر هو الذي يودي الى ضرر في النفس او زيادة في العلة اذ لا فرق في العقل بين ما يخاف منه وبين ما يودي الى ما لا يخاف منه كالمحموم اذا خاف انه لو صام تشتد حماه وصاحب العين يخاف ان صام ان يشتد وجع عينه قالوا وكيف يمكن ان يقال كل مرض مرخص مع علمنا ان في الامراض ما ينفعه الصوم فالمراد منه اذا ما يوثر الصوم في تقويته ثم تاثيره في الامر اليسير ما ذكرناه **المسالة الثالثة** اصل السفر من الكشف وذلك انه يكشف من احوال الرجال واخلاقهم والمسفرة المكنسة لانها تسفر التراب عن الارض والسفير الداخل بين اثنين للصلح لانه يكشف المكروه الذي اتصل بهما والمسفر المضي لانه قد انكشف وظهر ومنه اسفر الصبح والسفر الكتاب لانه يكشف عن المعاني ببيانه وسفرت المراة عن وجهها اذا كشفت النقاب قال الازهري وسمي المسافر مسافرا لكشف قناع الكن عن وجهه وبروزه للارض الفضا وسمي السفر سفرا لانه يسفر عن وجوه المسافرين واخلاقهم ويظهر ما كان خافيا منها واختلف الفقها في المبيح المرخص فقال داود الظاهري حاصله في كل سفر ولو كان السفر فرسخا وتمسك فيه بان الحكم لما كان معلقا على كونه مسافرا وحيث حصل هذا المعنى حصل هذا اقصى ما في الباب الا ان يروى خبر واحد في تخصيص هذا العموم لكن تخصيص عموم القران بخبر الواحد غير جايز وقال الاوزاعي السفر المبيح مسافة يوم وذلك لان اقل من هذا العدد قد يتفق للمقيم واما الاكثر فليس عدد اولى من عدد فوجب الاقتصار على الوا

ومذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه انه مقدر بستة عشر فرسخا ولا يحتسب منه مسافة الاياب كل فرسخ ثلاثة اميال
باميال هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل اثنا عشر الف قدم وهي اربعة
الاف خطوة فان كل ثلاثة اقدام خطوة وهذا المذهب مالك واحمد بن حنبل واسحق وقال ابو حنيفة والثوري
رضي الله تعالى عنهم انه مقدار ثلاثة ايام وحجة الشافعي رضي الله تعالى عنه وجهان الاول قوله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر مقتضاه ان يترخص المسافر مطلقا ترك العمل به فيما اذا كان
السفر مرحلة واحدة لان تعب اليوم الواحد يسهل تحمله اما اذا تكرر التعب في اليومين فانه يشق تحمله
فيناسب الرخصة تحصيلا لهذا التخفيف الحجة الثانية من الخبر وهو ما رواه الشافعي رضي الله تعالى عنه عن ابن
عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان قال
اهل اللغة وكل بريد اربعة فراسخ فيكون مجموعه ستة عشر فرسخا وروى الشافعي رضي الله تعالى عنه ايضا
ان عطاء قال لابن عباس اقصر الى عرفة قال لا فقال الى مر الظهران قال لا ولكن اقصر الى جدة وعسفان والطائف
قال مالك بين مكة وجدة وعسفان اربعة برد وحجة ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه من وجهين الاول
ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يقتضي وجوب الصوم عدلنا عنه في ثلاثة ايام بسبب الاجماع على ان هذا
التقدير مرخص والاقل مختلف فيه فوجب ان يبقى على وجوب الصوم الثاني من الخبر وهو قوله عليه الصلاة والسلام
يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليهن دل الخبر على ان لكل مسافر ان يمسح ثلاثة ايام وان يكون كذلك
حتى يتقدر مدة السفر بثلاثة ايام لانه عليه الصلاة والسلام جعل السفر علة المسح على الخفين ثلاثة ايام ولياليهن
وجعل هذا المسح معلولا والمعلول لا يزيد على العلة والجواب عن الاول انه معارض بما ذكرنا من الاية فان رجحوا جانبهم
بان الاحتياط في العبادات اولى رجحنا جانبنا بان التخفيف في رخص الشرع مطلوب بدليل قوله عليه الصلاة والسلام
هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا منه صدقته والترجيح لهذا الجانب لان الدليل الدال على ان رخص السفر مطلوب
الشرع اخص من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط والجواب عن الثاني انه قال يمسح المقيم يوما وليلة
وهذا لا يدل على انه لا تحصل الاقامة في اقل من يوم وليلة لانه لو نوى الاقامة في موضع الاقامة ساعة صار
مقيما فكذا قوله والمسافر ثلاثة ايام ولياليهن لا يوجب ان لا يحصل في اقل من ثلاثة ايام **المسألة
الرابعة** لقائل ان يقول رعاية اللفظ تقتضي ان يقال فمن كان منكم مريضا او مسافرا فلم لم يقل هكذا بل قال
فمن كان منكم مريضا او على سفر وجوابه ان الفرق هو ان المرض صفة قائمة بالذات فان حصلت حصلت والا فلا
واما السفر فليس كذلك لان الانسان اذا نزل في منزل فان عزم الاقامة كان سكونه هناك اقامة لا سفرا
وان عزم السفر كان هو في ذلك السكون مسافرا فاذا كونه مسافرا لم يتعلق بتحصيله واختياره فقوله على سفر معناه
كونه على قصد السفر والله تعالى اعلم بمراده **المسألة الخامسة** العدة فعلة من العد وهو بمعنى المعدود
كالطحن بمعنى المطحون ومنه يقال للجماعة المعدودة من الناس عدة وعدة المرأة من هذا فان قيل كيف قال فعدة على
التنكير ولم يقل فعدتها اي فعدة الايام المعدودات قلنا لانا بينا ان العدة بمعنى المعدود فامر بان يصوم اياما
معدودة مكانها والظاهر انه لا يأتي الا بمثل ذلك العدد فاغنى ذلك عن التعريف بالاضافة **المسألة
السادسة** عدة قرئت مرفوعة ومنصوبة اما الرفع فعلى معنى فعليه صوم عدة فيكون هذا من باب
حذف المضاف واما اضمار عليه فيدل عليه حرف الفاء واما النصب فعلى معنى فليصم عدة **المسألة
السابعة** ذهب جماعة من الاعلام الصحابة انه يجب على المريض ان يفطر وكذا المسافر ويصوم عدة من ايام
اخر وهو قول ابن عباس وابن عمر ونقل الخطابي في اعلام التنزيل عن ابن عمر انه قال ان صام في السفر قضى في الحضر
وهذا اختيار داود بن علي الاصفهاني وذهب اكثر الفقهاء الى ان هذا الافطار رخصة فان شاء افطر وان شاء صام
حجة الاولين من القرآن والخبر **اما القرآن** فمن وجهين **الاول** انا ان قرانا
عدة بالنصب كان التقدير فليصم عدة من ايام اخر وكلمة على للوجوب فثبت ان ظاهر القرآن يقتضي ايجاب صوم ايام
اخر فوجب ان يكون فطر هذه الايام واجبا لضرورة انه لا قائل بالجمع الحجة الثانية انه تعالى فيما بعد هذه
قال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولا بد ان يكون هذا اليسر والعسر شيئا تقدم ذكرهما وليس هناك
يسر الا انه اذن للمريض والمسافر في الفطر وليس هناك عسر الا كونهما صائمين فكان قوله يريد الله بكم اليسر ولا

معناه يريد منكم الافطار ولا يريد منكم الصوم فذلك تقرير قولنا **واما الخبر** فاشياء الاول
قوله عليه الصلاة والسلام ليس من البر الصيام في السفر لا يقال هذا الخبر وارد عن سبب خاص وهو ما روي انه
عليه الصلاة والسلام مر على رجل اجلس تحت مظلة فسال عنه فقيل هذا صائم اجهده العطش فقال ليس من البر
الصيام في السفر لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الثاني قوله عليه الصلاة والسلام الصائم في السفر
كالمفطر في الحضر **اما حجة الجمهور** فهي ان في الاية اضمارا لان التقدير فافطر فعدة من ايام اخر وتمام
تقرير هذا الكلام ان الاضمار في كلام الله تعالى جائز في الجملة وقد دل الدليل على وقوعه ههنا اما بيان الجواز فكما في
قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه فالتقدير فضرب فانفجرت وكذلك قوله تعالى ولا تحلقوا
رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية اي فحلق فعليه فدية فثبت ان الاضمار
جائز واما ان الدليل دل على وقوعه فمن تقرير وجوه **الاول** قال القفال رحمه الله تعالى قوله
تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يدل على وجوب الصوم ولقائل ان يقول هذا ضعيف وبيانه من وجهين
الاول انا ان اجرينا ظاهر قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه على العموم لزم الاضمار في قوله
تعالى فعليه عدة من ايام اخر وان اجرينا هذه الاية على ظاهرها لزمنا تخصيص عموم قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه
وقد بينا في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص وبين الاضمار كان حمل التخصيص اولى **والثاني**
وهو ظاهر قوله تعالى فليصمه يقتضي الوجوب عينا ثم ان هذا الوجوب منتف في حق المريض والمسافر بهذه الاية
مخصوصة في حقهما على جميع التقديرات سواء اجرينا قوله تعالى فعدة من ايام اخر على ظاهره او لم نفعل ذلك اذا كان
كذلك وجب اجراء هذه الاية على ظاهرها من غير اضمار **الوجه الثاني** ما ذكره الواحدي في كتاب البسيط
فقال القضاء انما يجب بالافطار لا بالمرض والسفر فلما اوجب الله تعالى القضاء والقضاء مسبوق بالفطر دل على انه
لا بد من اضمار الافطار وهذا في غاية السقوط لان الله تعالى لم يقل فعليه قضاء ما مضى بل قال فعليه صوم عدة من ايام
اخر وايجاب الصوم عليه في ايام اخر لا يستدعي ان يكون مسبوقا بالافطار **الوجه الثالث** ما روى
ابو داود في سننه عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رضي الله تعالى عنها ان حمزة الاسلمي سال النبي صلى الله عليه
وسلم فقال يا رسول الله هل اصوم في السفر فقال عليه الصلاة والسلام صم ان شئت وافطر ان شئت وللقائل
ان يقول هذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد لان ظاهر الاية يقتضي وجوب سائر الايام فرفعه بهذا الخبر غير جائز
اذا ثبت ضعف هذه الوجوه فالاعتماد في اثبات المذهب قوله تعالى بعد هذه الاية وان تصوموا خير لكم وسياتي
وجه الاستدلال ان شاء الله تعالى **المسألة الثامنة** لمذهب القائلين بان الصوم جائز فرعان
الاول اختلفوا في ان الصوم افضل من الفطر فقال انس بن مالك وعثمان بن ابي العاص رضي الله تعالى عنهما
الصوم افضل وهذا مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك رضي الله تعالى عنهم وبه قال الثوري وابو يوسف ومحمد
رحمهم الله تعالى وقالت طائفة افضل الامرين الفطر واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي واحمد واسحق
وقالت فرقة ثالثة افضل الامرين ايسرهما على المرء **حجة الاولين** قوله سبحانه وتعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وقوله عز وجل وان تصوموا خير لكم **حجة الفرقة الثانية** ان العزيمة في الصلاة افضل
فوجب ان يكون الافطار افضل والجواب ان من اصحابنا رحمهم الله تعالى من قال ان الاتمام افضل لان
ضعيف والفرق بينهما من وجهين الاول ان الذمة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلاة اذا قصرها
والثاني ان فضيلة الوقت تفوت بالفطر ولا تفوت بالقصر **حجة الفرقة الثالثة** قوله عز وجل
تبارك وتعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فهذا يدل على انه ان كان الصوم اسهل عليه صام وان كان
الفطر ايسر عليه افطر الفرع الثاني اذا افطر كيف يقضي فذهب علي وابن عمر والشعبي رضي الله تعالى عنهم الى انه
يقضيه متتابعا وقال الباقون التتابع مستحب وان فرق جاز حجة الاولين وجهان الاول قراءة ابي
فعدة من ايام اخر متتابعات والثاني ان القضاء نظير الاداء فلما كان الاداء متتابعا فكذا القضاء حجة الفرقة الثانية
ان قوله سبحانه وتعالى فعدة من ايام اخر نكرة على سياق الاثبات فيكون له ان يصوم اياما على عدد تلك الايام مطلقا
فيكون التقييد بالتتابع مخالفا لهذا التعميم وعن ابي عبيدة بن الجراح رضي الله تعالى عنه انه قال ان الله تعالى لم يرخص لكم
في فطره وهو يريد ان يشق عليكم في قضائه ان شئت فواتر وان شئت ففرق وروي ان رجلا قال للنبي صلى الله عليه و

على ايام من رمضان افيجوز ان اقضيها متفرقا فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لو كان عليك الدرهم والدرهمين اما
كان يجزيك فقال نعم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الله سبحانه وتعالى احق ان يعفو ويصفح **المسالة**
التاسعة اخر لا ينصرف لانه حصل فيه سببان الجمع والعدل اما الجمع فلانها جمع اخرى واخرى تانيث اخر
واخر على وزن فعل وما كان على وزن فعل فبابه اما ان يستعمل مع من او مع الالف واللام يقال زيد افضل من عمرو
وزيد الافضل فكان القياس ان يقول رجل اخر من زيد كما يقال اقدم من عمرو الا انهم حذفوا لفظ من لان لفظه
من اقتضى معنى واسقطوا من لدلالة اللفظ عليه والالف واللام ايضا فبان من فلما جاز استعماله بحذف الالف واللام
صار اخر واخرى معدولة عن حكم نظايرها لان الالف واللام استعملتا لها حذفتا والله تعالى اعلم اما قوله تعالى
وعلى الذين يطيقونه ففيه مسايل **المسالة الاولى** القراة المتواترة يطيقونه وقراة عكرمة وايوب
السختياني وعطا رحمهم الله تعالى يطوقونه ومن الناس من قال ان هذه القراة مروية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
وهي قراة سعيد بن جبير ومجاهد رحمهما الله تعالى قال ابن جني رحمه الله تعالى اما عين الطاقة كقولهم لا طاقة لي به ولا طوق لي
به وعليه قراة يطوقونه فهو يتفعلونه منه كقولك يجشمونه اي يكلفونه **المسالة الثانية** اختلفوا في
المراد بقوله يطيقونه على ثلاثة اقوال **الاول** هذا راجع الى المسافر والمريض وذلك لان المسافر والمريض
قد يكون منهما من لا يطيق الصوم ومنهم من يطيق الصوم واما القسم الثاني وهو المسافر والمريض اللذان يطيقان الصوم
فاليهما الاشارة بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية فكانه تعالى اثبت للمريض والمسافر حالتين في احداهما يلزمه ان يفطر
وعليه القضا وهي حال الجهد الشديد لو صام والثانية ان يكون مطيقا للصوم لا يثقل عليه فحينئذ يكون مخيرا بين ان
يصوم وبين ان يفطر مع الفدية **الثاني** وهو قول اكثر المفسرين ان المراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المقيم
الصحيح فخيره الله تعالى اولا بين هذين ثم نسخ ذلك واوجب الصوم عليه مضيقا معينا **الثالث**
انه نزلت هذه الاية في الشيخ الهرم قالوا وتقريره من وجهين **احدهما** ان الوسع فوق الطاقة فالوسع اسم لمن
كان قادرا على الشي على وجه السهولة اما الطاقة فهي اسم لمن كان قادرا على الشي مع الشدة والمشقة فقوله وعلى
الذين يطيقونه اي وعلى الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة **الوجه الثاني** في تقرير هذا القول
القراة الشاذة وعلى الذين يطوقونه فان معناه وعلى الذين يجشمونه ويكلفونه ومعلوم ان هذا لا يصح الا في حق من
قدر على الشي مع ضرب من المشقة اذا عرفت هذا فنقول القايلون بهذا القول اختلفوا على القولين احدهما وهو قول
السدي انه هو الشيخ الهرم فعلى هذا تكون الاية منسوخة يروى ان انسانا كان قبل موته يفطر ولا يستطيع الصوم
ويطعم لكل يوم مسكينا وقال اخرون انها تتناول الشيخ الهرم والحامل والمرضع سيل الحسن البصري عن الحامل
والمرضع اذا خافتا على انفسهما وعلى ولديهما فقال واي مرض اشد من الحمل تفطر وتقضي واعلم انهم اجمعوا ان الشيخ الهرم
اذا افطر فعليه الفدية اما الحامل والمرضع اذا افطرتا فهل عليهما الفدية فقال الشافعي رضي الله تعالى عنه عليهما
الفدية وقال ابو حنيفة لا تجب **حجة الشافعي** رضي الله تعالى عنه ان قوله وعلى الذين يطيقونه فدية يتناول
الحامل والمرضع وايضا الفدية واجبة على الشيخ الهرم فتكون واجبة عليهما ايضا وابو حنيفة فرق وقال الشيخ الهرم
لا يمكن ايجاب القضا عليه فلا جرم وجبت الفدية اما الحامل والمرضع فالقضا عليهما واجب فلو اوجبنا عليهما الفدية
ايضا لكان جمعا بين البدلين وهو غير جايز لان القضا بدل والفدية بدل فهذا تفصيل هذه الاقوال الثلاثة وتفسير
قوله وعلى الذين يطيقونه اما القول الاول وهو اختيار الاصم فقد احتجوا على صحته من وجوه **الحجة**
الاولى ان المرض المذكور في الاية اما ان يكون هو المرض الذي يكون في الغاية وهو الذي لا يمكن تحمله او المراد
كل ما يسمى مرضا او المراد ما يكون متوسطا بين الدرجتين والقسم الثاني باطل بالاتفاق والقسم الثالث
باطل لان المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة وكل مرتبة منها فانها بالنسبة الى ما فوقها ضعيف وبالنسبة
الى ما تحتها قوي فاذا لم يكن في اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع ان مراد الله تعالى هو تلك المرتبة صارت
الاية مجملة وهو خلاف الاصل ولما بطل هذان القسمان تعين ان المراد هو القسم الاول وذلك لانه مضبوط فحمل الاية
عليه لا يفضي الى صيرورة الاية مجملة اذا ثبت هذا فنقول اول الاية دل على ايجاب الصوم وهو قوله عليكم
الصيام اياما معدودات ثم بين احوال المعذورين ولما كان المعذور على قسمين منهم من لا يطيق الصوم اصلا ومنهم
من يطيقه مع المشقة والشدة فالله تعالى ذكر القسم الاول ثم اردفه بحكم القسم الثاني **الحجة الثانية**

في تقرير هذا القول انه لا يقال في العرف للقادر القوي انه يطيق هذا الفعل هذا اللفظ لا يستعمل الا في حق من يقدر
عليه مع ضرب من المشقة **الحجة الثالثة** على قولكم لا بد من ايقاع النسخ في هذه الاية وعلى قولنا لا يجب
ومعلوم ان النسخ كلما كان اقل كان اولى فكان المصير الى اثبات النسخ من غير ان يكون في اللفظ ما يدل عليه **الحجة**
الرابعة ان القايلين بان هذه الاية منسوخة اتفقوا على ان ناسخها اية الشهود للشهر وذلك غير جايز
لانه تعالى قال في اخر تلك الاية يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لا يناسب ذلك الموضع لان على هذا التقدير اوجب
الصوم على سبيل التضييق ورفع وجوبه على سبيل التخيير فكان ذلك رفعا للتيسير واثباتا للتعسير فكيف يليق به
ان يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر واحتج القاضي رحمه الله تعالى على فساد قول الاصم فقال ان قوله وعلى الذين
يطيقونه معطوف على المسافر والمريض ومن حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه فبطل قول الاصم والجواب انا بينا ان المراد
من المسافر والمريض الذين يمكنهما الصوم فكانت المغايرة حاصلة فثبت بما بينا ان القول الذي اختاره الاصم ليس بضعيف
اما اذا وافقنا الجمهور وسلمنا فساده بقي القولان الاخران واكثر المفسرين والفقها على القول الثاني واختاره
الشافعي رضي الله تعالى عنه واحتج على فساد القول الثالث وهو قول من حمله على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بان قال
لو كان المراد هو الهرم لما قال في اخر الاية وان تصوموا خير لكم لانه لا يطيقه وللقايل ان يقول هذا محمول على الشيخ الهرم
الذي يطيق الصوم ولكن يشق عليه وعلى هذا التقدير فلا يمتنع ان يقال له لو تحملت هذه المشقة وصمت لكان ذلك
خيرا لك فان العبادة كلما كانت اشق كانت اكثر ثوابا اما قوله تعالى فدية طعام مسكين ففيه مسايل **المسالة**
الاولى قرا نافع وابن عامر فدية بغير تنوين طعام بالكسر مضافا اليه مساكين جميعا والباقون فدية منونة
طعام بالرفع مسكين مخفوض اما القراة الاولى ففيها بحثان **البحث الاول** انه ما معنى اضافة فدية
الى الطعام فنقول فيه وجهان احدهما ان الفدية لها ذات وصفتها انها طعام فهذا من باب اضافة الموصوف
الى الصفة كقولهم مسجد الجامع وبقلة الحمقا والثاني قال الواحدي الفدية اسم للقدر الواجب والطعام اسم
يعم الفدية وغيرها فهذه الاضافة من الاضافة التي تكون بمعنى من كقولك ثوب خز وخاتم حديد والمعنى ثوب من خز
وخاتم من حديد كذا هاهنا التقدير فدية من طعام فاضيفت الفدية الى طعام مع انه يطلق على الفدية اسم الطعام
البحث الثاني انه في هذه الاية جمعوا المساكين لان الذين يطيقونه جماعة وكل واحد منهم يلزمه
طعام مسكين واما القراة الثانية وهي فدية بالتنوين وجعلوا ما بعده تفسيرا له ووحدوا المسكين لان
المعنى على كل واحد لكل يوم اطعام مسكين والله تعالى اعلم **المسالة الثانية** الفدية في معنى الجزا
وهو عبارة عن البدل القايم عن الشي وعند ابي حنيفة انه نصف صاع احتج الجبائي بقوله تعالى وعلى الذين
يطيقونه فدية على ان الاستطاعة قبل الفعل فقال الضمير في قوله وعلى الذين يطيقونه عايد على الصوم فاثبت
القدرة على الصوم حال عدم الصوم حاصلة قبل حصول الصوم فان قيل لم لا يجوز ان يكون الضمير عايدا الى الفدية
قلنا لوجهين **احدهما** ان الفدية غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير اليها **والثاني** ان الضمير مذكر والفدية
مؤنثة فان قيل هذه الاية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا انها كانت قبل ان صارت منسوخة دالة على
ان القدرة حاصلة قبل الفعل والحقايق لا تتغير اما قوله تعالى فمن تطوع خيرا فهو خير له ففيه ثلاثة اوجه **احدها**
ان يطعم مسكينا او اكثر **والثاني** ان يطعم المسكين الواحد اكثر من القدر الواجب **والثالث** قال الزهري
من صام مع الفدية فهو خير له اما قوله تعالى وان تصوموا خير لكم ففيه وجوه **احدها** ان يكون هذا خطابا
مع الذين يطيقونه فقط فيكون التقدير وان تصوموا ايها المطيقون او المطوقون وتحملتم المشقة فهو خير لكم من
الفدية **والثاني** ان هذا خطاب مع كل من تقدم ذكرهم اعني المريض والمسافر والذين يطيقونه وهذا اولى
لان اللفظ عام ولا يلزم من اتصاله بقوله وعلى الذين يطيقونه ان يكون حكمه مخصوصا بهم لان اللفظ عام ولا منافاة في
رجوعه الى الكل فوجب الحكم بذلك وعند هذا يتبين انه لا بد من الاضمار في قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر وان التقدير فافطر فعدة من ايام اخر **والثالث** ان يكون قوله وان تصوموا خير لكم
عطفا على اول الاية فالتقدير كتب عليكم الصيام وان تصوموا خير لكم اما قوله تعالى ان كنتم تعلمون ففيه وجوه
الاول ان الصوم عليكم فاعلموا صدق قولنا وان تصوموا خير لكم **الثاني** ان اخر الايات متعلق باولها
والتقدير كتب عليكم الصيام وان تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون اي انكم اذا تدبرتم علمتم ما في الصوم من المعاني المورثة

للتقوى وغيرها مما ذكرناه في صدر هذه الآية **الثالث** ان العالم بالله تعالى لا بد وان يكون في قلبه خشية الله تعالى على ما قال انما يخشى الله من عباده العلماء فذكر العلم والمراد الخشية وصاحب الخشية يراعي الاحتياط والاحتياط في فعل الصوم فكأنه قيل ان كنتم تعلمون بالله تعالى حتى تخشونه كان الصوم خير لكم والله تعالى اعلم بمراده

قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون فيه مسائل

المسألة الاولى الشهر مأخوذ من الشهرة يقال شهر الشيء يشهر شهورا اذا ظهر ومنه سمي الشهر شهرا لشهرة امره وذلك لان حاجات الناس ماسة الى معرفته بسبب اوقات ديونهم وقضاء نسكهم في صومهم وحجهم والشهرة ظهور الشيء وسمي الهلال شهرا لشهرته وبيانه قال بعضهم سمي الشهر شهرا باسم الهلال

المسألة الثانية اختلفوا في رمضان على وجوه **الاول** قال مجاهد انه اسم الله تعالى ومعنى قول القائل شهر رمضان اي شهر الله تعالى وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تقولوا جاء رمضان ولكن قولوا جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان فان رمضان اسم من اسماء الله **الثاني** انه اسم الشهر كرجب وشعبان ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه **الاول** ما نقل عن الخليل انه قال الرمضان بسكون الميم وهو مطر يأتي قبل الخريف يطهر وجه الارض عن الغبار والمعنى فيه انه كما يغسل ذلك المطر وجه الارض ويطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل ابدان هذه الامة من الذنوب ويطهر قلوبهم **الثاني** انه مأخوذ من الرمض وهو حر الحجارة من شدة حر الشمس فسمي هذا الشهر من حر الجوع او مقاساة شدة كما سموه ناتقا لانه كان ينتقهم اي يزعجهم لشدته عليهم وقيل لما نقلوا اسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة التي وقعت فيها فوافق هذا الشهر رمضان الحر وقيل سمي بهذا الاسم لانه يرمض الذنوب اي يحرقها وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال انما سمي رمضان لانه يرمض ذنوب عباد الله **الثالث** ان هذا الاسم مأخوذ من قولهم رمضت النصل ارمضه رمضا اذا دققته بين حجرين ليرق ونصل رميض ومرموض فسمي هذا الشهر رمضان لانهم كانوا يرمضون فيه اسلحتهم ليقضوا فيها اوطارهم وهذا القول يحكى عن الازهري **الرابع** لو صح قولهم ان رمضان اسم الله تعالى وهذا الشهر ايضا سمي بهذا الاسم فالمعنى ان الذنوب تتلاشى في جنب رحمة الله تعالى حتى كأنها احترقت وهذا الشهر ايضا رمضان بمعنى ان الذنوب تحترق في جنب بركته

المسألة الثالثة قرئ شهر رمضان بالرفع وبالنصب اما الرفع ففيه وجوه **احدها** وهو قول الكسائي انه يرتفع على البدل من الصيام والمعنى كتب عليكم شهر رمضان **والثاني** وهو قول الفراء والاخفش انه خبر مبتدأ محذوف بدل قوله اياما معدودات كأنه قيل هي شهر رمضان لان قوله شهر رمضان تفسير للايام المعدودات وتبيين لها **والثالث** قال ابو علي يستقيم ان يكون مبتدأ محذوف الخبر كأنه لما تقدم كتب عليكم الصيام قيل شهر رمضان اي صيامه **الرابع** قال بعضهم يجوز ان يكون مبتدأ وخبره الذي مع صلته كقوله زيد الذي في الدار قال ابو علي والاشبه ان يكون الذي وصفا ليكون لفظ القرآن نصا في الامر بصوم الشهر لانك ان جعلت الذي خبرا لم يكن شهر رمضان منصوصا على صومه بهذا اللفظ وانما يكون مخبرا عنه بانزال القرآن فيه وايضا اذا جعلت الذي وصفا كان حق النظر ان يكون عن الشهر لان نظيره كقولك شهر رمضان المبارك من شهده فليصمه واما قراءة النصب ففيها وجوه **احدها** المعنى صوموا شهر رمضان **وثانيها** على الابدال من ايام معدودات **وثالثها** انه مفعول وان تصوموا وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف واعترض عليه بان قيل فعلى هذا التقدير يصير النظم وان تصوموا رمضان الذي انزل فيه القرآن خير لكم وهذا يقتضي وقوع الفصل بين المبتدأ والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز لان المبتدأ والخبر جاريان مجرى شيء واحد وايقاع الفصل بين الشيء ونفسه غير جائز اما قوله تعالى انزل فيه القرآن اعلم انه تعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة لهذا التخصيص وذلك هو ان الله تعالى خصه باعظم آيات الربوبية وهو انه انزل فيه القرآن فلا يبعد ايضا تخصيصه بنوع عظيم من آيات العبودية وهو الصوم ومما يحقق ذلك ان الانوار الصمدية متجلية ابدا يمتنع عليها الاختفاء والاحتجاب الا ان العلائق البشرية مانعة من ظهورها في الارواح البشرية والصوم اقوى الاسباب في ازالة العلائق البشرية ولذلك فان ارباب المكاشفات لا سبيل لهم الى التوصل اليها الا بالصوم ولهذا قال عليه الصلاة والسلام لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات فثبت

ان بين الصوم ونزول القرآن مناسبة عظيمة فلما كان هذا الشهر مختصا بنزول القرآن وجب ان يكون مختصا بالصوم وفي هذا الموضع اسرار كثيرة والقدر الذي اشرنا اليه كاف ثم ههنا مسائل **المسألة الاولى** قوله تعالى انزل فيه القرآن في تفسيره قولان **الاول** وهو اختيار الجمهور ان الله تعالى انزل القرآن في رمضان وعن النبي صلى الله عليه وسلم نزلت صحف ابراهيم اول ليلة من رمضان ونزلت التوراة لست مضين والانجيل لثلاث عشرة والقرآن لاربع وعشرين وههنا سؤالات **الاول** ان القرآن ما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم دفعة وانما نزل عليه في مدة ثلاث وعشرين سنة منجما مبعضا وكما نزل بعضه في رمضان نزل بعضه في سائر الشهور فما معنى تخصيص انزاله برمضان والجواب عنه من وجهين الاول ان القرآن انزل في ليلة القدر جملة الى سماء الدنيا ثم نزل الى الارض نجوما وانما جرت الحال على هذا الوجه لما علم الله سبحانه من المصلحة على هذا الوجه فانه لا يبعد ان يكون للملائكة الذين هم سكان سماء الدنيا مصلحة في انزال ذلك اليهم او كان ذلك في المعلوم ان في ذلك مصلحة للرسول عليه الصلاة والسلام في توقع الوحي من اقرب الجهات او كان فيه مصلحة لجبريل عليه السلام لانه كان هو المأمور بالانزال والتأدية اما الحكمة في انزال القرآن على الرسول منجما مفرقا فقد شرحناه في سورة الفرقان في تفسير قوله تعالى وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك الجواب الثاني عن هذا السؤال ان المراد منه انه ابتدأ انزاله ليلة القدر من شهر رمضان وهو قول محمد بن اسحق وذلك لان مبادي الملل والدول هي التي يؤرخ بها لكونها اشرف الاوقات ولانها ايضا اوقات مضبوطة معلومة واعلم ان الجواب الاول لا يحتاج فيه الى حمل شيء من المجاز وههنا يحتاج فانه لا بد على هذا الجواب من حمل القرآن على بعض اجزائه واقسامه **السؤال الثاني** كيف الجمع بين هذه الآية على هذا القول وبين قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وبين قوله انا انزلناه في ليلة مباركة والجواب روي ان ابن عمر رضي الله تعالى عنه استدل بهذه الآية وبقوله انا انزلناه في ليلة القدر ان ليلة القدر لا بد وان تكون في رمضان وذلك لان ليلة القدر اذا كانت في رمضان كان انزاله في ليلة القدر انزالا في رمضان وهذا كمن يقول لقيت فلانا في هذا الشهر فيقال له في اي يوم منه فيقول يوم كذا فيكون ذلك تفسيرا للكلام الاول فكذلك ههنا **السؤال الثالث** ان على هذا القول يحتمل ان يقال ان الله تعالى انزل كل القرآن من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا في ليلة القدر ثم نزله على محمد عليه الصلاة والسلام منجما الى آخر عمره ويحتمل ايضا ان يقال انه سبحانه كان ينزل من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا من القرآن ما يعلم ان محمدا عليه الصلاة والسلام وامته يحتاجون اليه في تلك السنة ثم ينزله على الرسول على قدر الحاجة ثم كذلك ابدا ما دام فايهما اقرب الى الصواب الجواب كلاهما محتمل وذلك لان قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن يحتمل ان يكون المراد منه الشخص وهو رمضان معين وان يكون منه النوع واذا كان كل واحد منهما محتملا صالحا وجب التوقف القول الثاني في تفسير قوله انزل فيه القرآن قال سفيان بن عيينة انزل فيه القرآن معناه انزل في فضله القرآن وهذا اختيار الحسين بن الفضل ومثله ان يقول انزل في الصديق كذا آية يريدون في فضله وقال ابن الانباري انزل في ايجاب صومه على الخلق القرآن كما يقول انزل الله تعالى في الزكاة كذا آية يريد في ايجابها وانزل في الخمر كذا آية يريد في تحريمها **المسألة الثانية** القرآن ما بين الدفتين من كلام الله تعالى واختلفوا في اشتقاقه فروى الواحدي في البسيط عن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم ان الشافعي رضي الله تعالى عنه كان يقول القرآن اسم وليس بمهموز ولم يؤخذ من قرأت وانما هو اسم لكتاب الله تعالى مثل التوراة والانجيل قال ويهمز قرأت ولا يهمز القرآن كما تقول واذا قرأت القرآن قال الواحدي رحمه الله تعالى وقول الشافعي رضي الله تعالى عنه انه اسم للكتاب يشبه انه ذهب الى انه غير مشتق وذهب آخرون الى انه مشتق واعلم ان القائلين بهذا القول منهم من لا يهمزه ومنهم من يهمزه اما الاولون فلهم فيه اشتقاقان احدهما انه مأخوذ من قرنت الشيء بالشيء اذا ضممت احدهما الى الآخر فهو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز فسمي القرآن قرانا لما فيه من الحكم والشرائع مقرونا بعضها ببعض او لان ما فيه من الدلائل الدالة على كونه من عند الله مقترن بعضها ببعض وما فيه من السور والآيات والحروف مقترن بعضها ببعض اعني اشتماله على جهات الفصاحة وعلى الاسلوب الغريب وعلى الاخبار عن المغيبات وعلى العلوم الكثيرة فعلى هذا التقدير هو مشتق من قرن والشيء قران غير مهموز وثانيها قال الفراء اظن ان القرآن سمي من القرائن وذلك ان الآيات يصدق بعضها بعضا على ما قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا

فهي قران واما الذين همزوا فلهم وجوه احدها انه مصدر القراءة يقال قرات القران فانا اقراه قراءة وقرانا
مصدر ومثل القران من المصادر الرجحان والنقصان والخسران والغفران

قال الشاعر

ضحوا باشمط عنوان السجود به • يقطع الليل تسبيحا وقرانا •

اي قراءة قال الله سبحانه وتعالى ان قران الفجر كان مشهودا اي قراءة الفجر وهذا هو الاصل ثم ان المقرو يسمى قرانا لان المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للمشروب شراب وللمكتوب كتاب واشتهر هذا الاسم في المقرو حتى جعل اسما لكلام الله تعالى **وثانيها** قال الزجاج وابو عبيدة انه ماخوذ من القرء وهو الجمع **قال عمرو**

هجان اللون لم تقرا جنينا •

اي لم تجمع في رحمها ولدا ومن هذا الاصل قرء المراة وهو ايام اجتماع الدم في رحمها فسمي القران قرانا لانه يجمع السور ويضمها **وثالثها** قول قطرب وهو انه سمي قرانا لان القاري يلفظه عند القراءة كانه يلقيه من فيه اخذا من قول العرب • ما قرات الناقة سلاقط • اي ما رمت بولد وما اسقطت ولدا قط وما طرحت وسمي الحيض قرءا بهذا التاويل فالقران يلفظه القاري من فيه ويلقيه فسمي قرانا **المسالة الثالثة** قد ذكرنا في تفسير قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا ان التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج والانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ولهذا قال تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل اذا ثبت هذا فنقول لما كان المراد ههنا من قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القران انزاله من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا لا جرم ذكره بلفظ الانزال دون التنزيل وهذا يدل على ان هذا القول راجح على سائر الاقوال والله تعالى اعلم بمراده اما قوله تعالى هدى للناس ففيه مسئلتان **المسالة الاولى** بينا تفسير الهدى في قوله تعالى هدى للمتقين والسؤال الثاني انه تعالى جعل القران في تلك الاية هدى للمتقين وههنا جعله هدى للناس فكيف وجه الجمع جوابه ما ذكرناه هناك **المسالة الثانية** هدى للناس وبينات نصب على الحال اي انزل وهو هداية للناس الى الحق وهو ايات واضحات مكشوفات مما يهدي الى الحق ويفرق بين الحق والباطل اما قوله تعالى وبينات من الهدى والفرقان ففيه اشكال وهو ان يقال ما معنى قوله وبينات من الهدى بعد قوله هدى للناس وجوابه من وجوه **الاول** انه تعالى ذكر اولا انه هدى للناس ثم الهدى على قسمين تارة يكون كونه هدى بينا جليا وتارة لا يكون كذلك والقسم الاول لا شك انه افضل فكانه قيل هو هدى لا بل هو البين من الهدى والفارق بين الحق والباطل فهذا من باب ما يذكر الجنس ويعطف عليه نوعه لكونه اشرف انواعه والتقدير كانه قيل هذا هدى هذا بين من الهدى هذا بينات من الهدى لا شك ان هذا غاية المبالغة **الثاني** ان يقال القران هدى في نفسه ومع كونه كذلك فهو ايضا بينات من الهدى والفرقان والمراد بالهدى والفرقان التوراة والانجيل قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس وبينات من الهدى وانزل الفرقان وقال تعالى ولقد اتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرا للمتقين فبين تعالى وتقدس ان القران مع كونه هدى في نفسه ففيه ايضا هدى من الكتب المتقدمة التي هي هدى وفرقان **الثالث** ان يحمل الاول على اصول الدين الهدى والثالث على فروع الدين وحينئذ يزول التكرار والله تعالى اعلم بمراده اما قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ففيه مسائل **المسالة الاولى** قال الواحدي رحمه الله تعالى في البسيط عن الاخفش والمازني انهما قالا الفاء في قوله فمن شهد زائدة قالا وذلك لان الفاء قد تدخل للعطف والجزاء او تكون زائدة وليست للعطف والجزاء ههنا وجه ومن زيادة الفاء قوله تعالى قل ان الموت الذي تفرون منه فانه ملاقيكم واقول يمكن ان تكون الفاء ههنا للجزاء فانه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة العظيمة التي لا يشاركها سائر الشهور فيها بين ان اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب اختصاصه بهذه العبادة ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة ههنا وجه كانه قيل لما علم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة فانتم ايضا خصوه بهذه العبادة واما قوله فانه ملاقيكم الفاء فيه غير زائدة ايضا بل هذا من باب مقابلة الضد بالضد كانه قيل لما فروا من الموت فجزاؤهم ان يقرب الموت منهم ليعلموا انه لا يغني الحذر عن القدر **المسالة الثانية** شهد اي حضر والشهود الحضور ثم ههنا قولان **احدهما** مفعول شهد محذوف

لان المعنى فمن شهد منكم البلد او بيته بمعنى لم يكن مسافرا وقوله الشهر والتقدير من شاهد الشهر بعقله ومعرفته فليصمه وهو كما يقال شهدت عصر فلان وادركت زمان فلان واعلم ان كلا القولين لا يتم الا بمخالفة الظاهر اما القول الاول فانما يتم باضمار امر زائد واما القول الثاني فيوجب دخول التخصيص في الاية وذلك لان شهود الشهر حاصل في حق الصبي والمجنون والمريض والمسافر مع انه لم يجب على واحد منهم الصوم الا انا بينا في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص والاضمار فالتخصيص اولى وايضا فلانا على القول الاول لما التزمنا الاضمار لا بد ايضا من التزام التخصيص لان الصبي والمجنون والمريض كل واحد منهم شهد البلد مع انه لا يجب عليهم الصوم بل المسافر لا يدخل فلا يحتاج الى تخصيص هذه الصورة فيه فالقول الاول يقتضي الا مع التزام الاضمار والتخصيص والقول الثاني يقتضي مجرد التخصيص فكان القول الثاني اولى هذا ما عندي فيه مع ان اكثر المحققين كالواحدي والكشاف ذهبوا الى الاول **المسالة الثالثة** الالف واللام في قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه للمعهود السابق وهو شهر رمضان ونظيره قوله تعالى لولا جاءوا عليه باربعة شهداء فاذ لم ياتوا بالشهداء اي فاذ لم ياتوا بالشهداء الاربعة **المسالة الرابعة** اعلم ان في الاية اشكالا وهو ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر جملة مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو الشهود والجزاء هو الامر بالصوم وما لم يوجد الشرط بتمامه لم يترتب عليه الجزاء والشهر اسم للزمان المخصوص من اوله الى اخره فشهود الشهر انما يحصل عند الجزء الاخير من الشهر فظاهر الاية يقتضي ان عند شهود الجزء الاخير من الشهر يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال لانه يقتضي ايقاع الفعل في زمان المنقضي وهو ممتنع فبهذا الدليل علمنا انه لا يمكن اجراء الاية على ظاهرها وانه لا بد من صرفها الى التاويل وطريقه ان يحمل لفظ الشهر على جزء من اجزاء الشهر في جانب الشرط فيصير تقديره من شهد جزءا من اجزاء الشهر فليصم كل الشهر فعلى هذا من شهد هلال رمضان فقد شهد جزءا من اجزاء الشهر وعلى هذا التاويل يستقيم معنى الاية وليس فيه الا حمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور واعلم ان المنقول عن علي رضي الله تعالى عنه ان المراد من هذه الاية فمن شهد منكم اول الشهر فليصم جميعه وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل انه لا يصح البتة الا هذا القول ثم يتفرع على هذا الاصل فرعان احدهما اذا شهد اول الشهر هل يلزم صوم كل الشهر والثاني اذا شهد اخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر اما الاول فهو انه نقل عن علي رضي الله تعالى عنه ان من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر ان الواجب عليه صوم الكل لانا بينا ان الاية تدل على ان من شهد اول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر واما سائر المجتهدين فيقولون ان قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان كان معناه ان من شهد اول الشهر فليصمه كله الا انه عام يدخل فيه الحاضر والمسافر وقوله بعد ذلك فمن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر خاص والخاص مقدم على العام فثبت انه وان سافر بعد شهود الشهر فانه يحل له الافطار واما الثاني فهو ان ابا حنيفة رحمه الله زعم ان المجنون اذا افاق في اثناء الشهر يلزمه قضاء ما مضى قال لانا قد دللنا على ان المفهوم من الاية من ادرك جزءا من رمضان لزمه صوم كل رمضان والمجنون اذا افاق في اثناء الشهر فقد شهد جزءا من رمضان فوجب ان يلزمه صوم كل رمضان فاذا لم يكن صام ما تقدم فالقضاء واجب **المسالة الخامسة** اعلم ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يستدعي بحثين **البحث الاول** ان شهود الشهر بماذا يحصل فنقول اما بالروية واما بالسماع اما الروية فنقول اذا راى انسان هلال رمضان فاما ان يكون منفردا بتلك الروية او لا يكون فان كان منفردا بها فاما ان يرد الامام شهادته او لا يردها فان تفرد بالروية ورد الامام شهادته لزمه ان يصوم لان الله تعالى جعل شهود الشهر سببا لوجوب الصوم عليه وقد حصل شهود الشهر في حقه فوجب ان يجب عليه الصوم واما ان تفرد بالروية ويقبل الامام شهادته او لم ينفرد بالروية فلا كلام في وجوب الصوم واما السماع فنقول اذا شهد عدلان على روية الهلال حكم به في الصوم والفطر جميعا واذا شهد عدل واحد على روية هلال شوال لا يحكم به واذا شهد على هلال رمضان هل يحكم به احتياطا لامر الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال ان هلال رمضان للدخول في العبادة وهلال شوال للخروج من العبادة وقول الواحد في اثبات العبادة يقبل اما في الخروج من العبادة فلا يقبل الا قول الاثنين وعلى انه لا فرق بينهما في الحقيقة لانا لو قبلنا قول الواحد في هلال رمضان لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطا **البحث الثاني** في الصوم فنقول ان الصوم هو الامساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائما من اول طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس مع النية

وفي الحد قيود **القيد الاول** الامساك وهو احتراز عن شيئين **احدهما** لو طارت ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق الى باطنه لا يبطل صومه لان الاحتراز عنه شاق والله تعالى يقول في اية الصوم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر **الثاني** لو صب الطعام او الشراب في حلقه كرها او حال النوم لا يبطل صومه لان المعتبر هو الامساك والامتناع والاكراه لا ينافي ذلك **القيد الثاني** قولنا عن المفطرات وهي ثلاث درجات دخول داخل وخروج خارج والجماع وحد الدخول كل عين دخل من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح والباطن اما الدماغ واما البطن وما فيه من الامعاء والمثانة اما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط واما البطن فيحصل الفطر بالحقنة واما الخروج فالقيء بالاختيار والاستمناء يبطلان الصوم واما الجماع فالايلاج مبطل الصوم **القيد الثالث** قولنا مع العلم بكونه صائما فلو اكل او شرب ناسيا للصوم لا يبطل صومه عند ابي حنيفة والشافعي وعند مالك يبطل **القيد الرابع** قولنا من اول طلوع الفجر الصادق والدليل عليه قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكلمة حتى لانتهاء الغاية وكان الاعمش يقول اول وقته اذا طلعت الشمس وكان يبيح الاكل والشرب بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس ويحتج بان انتهاء اليوم من وقت غروب الشمس وكذا ابتداؤه يجب ان يكون عند طلوعها وهذا باطل بالنص الذي ذكرناه وحكي عن الاعمش انه دخل عليه ابو حنيفة رحمه الله تعالى يعوده فقال له الاعمش انك لتثقيل على قلبي وانت في بيتك فكيف اذا زرتني فسكت عنه ابو حنيفة رحمه الله فلما خرج من عنده قيل له لم سكت عنه فقال فماذا اقول في رجل ما صام وما صلى في دهره يعني به انه كان ياكل بعد الفجر الثاني قبل طلوع الشمس فلا صوم له وكان لا يغتسل من الانزال فلا صلاة له **القيد الخامس** قولنا الى غروب الشمس ودليله قوله عليه الصلاة والسلام اذا اقبل الليل من ههنا وادبر النهار من ههنا فقد افطر الصائم ومن الناس من يقول وقت الافطار عند غروب ضوء الشمس قياسا لهذا الطرف على الطرف الاول **القيد السادس** قولنا مع النية ومن الناس من يقول لا حاجة بصوم رمضان الى النية لان الله تعالى امر بالصوم في قوله فليصمه والصوم هو الامساك وقد وجد فيخرج عن العهدة لكنا نقول لا بد من النية لانه عليه الصلاة والسلام قال الاعمال بالنيات **المسالة السادسة** القائلون بان الاية المتقدمة تدل على ان المقيم الصحيح مخير بين ان يصوم وبين ان يفطر مع الفدية قالوا هذه الاية ناسخة لها وابو مسلم الاصفهاني والاصم ينكران ذلك وقد تقدم شرح هذه المسالة ثم بتقدير صحة القول بهذا النسخ فهذا ابدل على ان نسخ الاخف بالاثقل جائز لان ايجاب الصوم على التعيين اثقل من ايجابه على التخيير بينه وبين الفدية واما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فقد تقدم تفسير هذه الاية وتقدم بيان السبب في تكريرها اما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فاعلم ان هذا الكلام انما يحسن ذكره ههنا بشرط دخول ما قبله فيه والامر ههنا كذلك لان الله تعالى اوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر فانه ما اوجب الا في مدة قليلة من السنة ثم ذلك القليل ما اوجبه على المريض ولا على المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة وههنا مسائل **المسالة الاولى** اليسر في اللغة معناه السهولة ومنه يقال للغنى والسعة اليسار لانه يتسهل به الامور واليد اليسرى قيل تلي الفعال باليسر وقيل انه يتسهل الامر بمعاونتها اليمنى **المسالة الثانية** المعتزلة احتجوا في هذه الاية على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع قالوا انه تعالى لما بين انه يريد بهم ما يتيسر دون ما يتعسر فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه من الايمان وجوابه ان العسر واليسر لا يفيدان العموم لما ثبت في اصول الفقه ان اللفظ المفرد الذي دخل عليه الالف واللام لا يفيد العموم وايضا فلو سلمنا ذلك لكنه قد ينصرف الى المعهود السابق فيصرفه الى المعهود السابق في هذا الموضع **المسالة الثالثة** المعتزلة تمسكوا بهذه الايات في اثبات انه قد يقع من العبد ما لا يريد الله تعالى وذلك لان المريض لو حمل نفسه على الصوم حتى اجهده لكان يجب ان يكون قد فعل ما لا يريده الله تعالى منه اذ كان لا يريد العسر والجواب يحمل اللفظ على انه تعالى لا يريد ان يامره بما فيه عسر وان كان قد يريد منه العسر وذلك لان عندنا الامر قد يثبت بدون الارادة **المسالة الرابعة** قالوا هذه الاية دالة على رحمته سبحانه لعباده فلو اراد بهم ان يكفروا ويصيروا الى النار وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لائقا به ان يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والجواب انه معارض بالعلم والله تعالى اعلم اما قوله تعالى ولتكملوا العدة ففيه مسائل **المسالة الاولى** قرا ابو بكر عن عاصم ولتكملوا بتشديد الميم والباقون بالتخفيف وهما لغتان اكملت وكملت **المسالة الثانية** لقائل ان يقول ولتكملوا العدة على ماذا عطف جوابه اجمعوا على ان الفعل المعلل محذوف ثم فيه وجهان

احدهما ما قاله الفراء وهو ان التقدير ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون فعل جملة ما ذكر وهو الامر بصوم العدة وتعليم كيفية القضاء والرخصة في اباحة الفطر وذلك لانه تعالى لما ذكر هذه الامور الثلاثة ذكر عقيبها الفاظا ثلاثة فقوله ولتكملوا علة الامر بمراعاة العدة ولتكبروا علة ما علمتم من كيفية القضاء ولعلكم تشكرون علة الرخص والتسهيل ونظيرها ما ذكرنا من حذف الفعل المبنية ما قبله عليه قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين اي اريناه الوجه الثاني ما قاله الزجاج وهو ان المراد ان الذي تقدم من التكليف على مقيم صحيح والرخصة للمريض والمسافر انما هو اكمال العدة لانه مع الطاقة يسهل عليه اكمال العدة مع الرخصة في المرض والسفر يسهل اكمال العدة بالقضاء فلا يكون عسيرا فبين تعالى انه كلف الكل على وجه لا يكون اكماله للعدة عسيرا بل يكون سهلا يسيرا والفرق بين الوجهين في الاول الاضمار وقع بعد قوله ولتكملوا العدة وفي الثاني قبله **المسالة الثالثة** انما قال ولتكملوا العدة ولم يقل ولتكملوا الشهر لانه لما قال ولتكملوا العدة دخل تحته عدة ايام الشهر وايام القضاء لتقدم ذكرهما جميعا ولذلك يجب ان يكون عدد القضاء مثلا لعدد المقضي ولو قال تعالى ولتكملوا الشهر لدل على حكم الاداء فقط ولم يدخل حكم القضاء والله تعالى اعلم بمراده اما قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم ففيه وجهان **الاول** ان المراد منه التكبير ليلة الفطر قال ابن عباس حق على المسلمين اذا راوا هلال شوال ان يكبروا وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه واحب اظهار التكبير في العيدين وبه قال مالك واحمد واسحق وابو يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة يكره ذلك غداة الفطر واحتج الشافعي رضي الله تعالى عنه بقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم قال معناه ولتكملوا عدة صوم رمضان ولتكبروا الله على ما هداكم الى هذه الطاعة ثم يتفرع على هذا ثلاث مسائل **احداها** اختلف قوله في ان اي العيدين اوكد في التكبير فقال في القديم ليلة النحر اوكد لاجماع السلف عليها وقال في الجديد ليلة الفطر اوكد لورود النص فيها **وثانيها** وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر وقال مالك لا يكبر في ليلة الفطر ولكنه يكبر في يومه وروي هذا عن احمد وقال اسحق اذا غدا الى المصلى وحجة الشافعي ان قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم يدل على ان الامر بهذا التكبير وقع معللا بحصول هذه الهداية فوجب ان يلزم التكبير من ذلك الوقت **وثالثها** مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه ان وقت هذا التكبير ممتد الى ان يحرم الامام بالصلاة وقيل فيه قولان اخران احدهما الى خروج الامام والثاني الى انصراف الامام والصحيح هو الاول وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى اذا بلغ الى ادنى المصلى ترك التكبير **الثاني** في تفسير قوله ولتكبروا الله على ما هداكم ان المراد منه التعظيم لله عز وجل شكرا على ما وفق لهذه الطاعة واعلم ان تمام هذا التكبير انما يكون بالقول والاعتقاد والعمل **اما القول** فالاقرار بصفاته العلى واسمائه الحسنى وتنزيهه عما لا يليق به من ند وصاحبة وولد وشبه بالخلق وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالقلب **واما العمل** فالتعبد بالطاعات من الصلوة والصوم والحج واعلم ان القول الاول اقرب وذلك لان التكبير لله تعالى بهذا التفسير واجب في جميع الاوقات ومع كل الطاعات فتخصيص هذه الطاعة بهذا التكبير الواجب في كل الاوقات اما قوله تعالى على ما هداكم فانه يتضمن الانعام العظيم في الدنيا بالادلة والتعريف والتوفيق والعصمة وعند اصحابنا بخلق الطاعة واما قوله ولعلكم تشكرون ففيه بحثان **البحث الاول** ان كلمة لعل للترجي والترجي لا يجوز ان يكون في حق الله تعالى **البحث الثاني** في حقيقة الشكر وهذان بحثان قد مر تقريرهما بقي ههنا **بحث ثالث** وهو انه ما الفائدة في ذكر هذا اللفظ في هذا الموضع فنقول ان الله تعالى لما امر بالتكبير لا يتم الا بان يعلم العبد جلال الله تعالى وكبريائه وعزته وعظمته وكونه اكبر من ان يصل اليه عقول العقلاء واوصاف الواصفين وذكر الذاكرين ثم يعلم انه سبحانه مع جلاله وعزته واستغنائه عن جميع الخلق خص هذا العبد الضعيف بهذه الهداية العظيمة عن هذا المسكين خصه بهذه الهداية لا بد وان يصير ذلك داعيا للعبد الى الاشتغال بشكره والمواظبة على الثناء عليه مقدار قدرته وطاقته فلهذا قال ولعلكم تشكرون والله تعالى اعلم بمراده

قوله تعالى وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** في كيفية اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه **الاول** انه تعالى لما قال بعد ايجاب فرض الصوم وبيان احكامه ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون فامر العبد بالتكبير الذي هو الذكر وبالشكر بين انه سبحانه بلطفه ورحمته قريب من العبد مطلع على ذكره وشكره فيسمع نداءه ويجيب دعاءه ولا يخيب رجاءه **الثاني** انه امر بالتكبير اولا ثم رغبا

في الدعا تنبيها على ان الدعا لا بد وان يكون مسبوقا بالثنا الجميل الا ترى ان الخليل عليه السلام لما اراد
الدعا قدم عليه الثنا فقال اولا الذي خلقني فهو يهدين الى قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين
وكل هذا ثنا منه على الله تعالى ثم شرع بعده في الدعا فقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فكذا ههنا امر
بالتكبير اولا ثم رغب في الدعا ثانيا **الثالث** ان الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم
وكان ذلك على انهم اذا ناموا حرم عليهم ما حرم على الصايم فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا الله تعالى في ذلك التكليف ثم
ندموا وسالوا النبي صلى الله عليه وسلم عن توبتهم فانزل الله تعالى هذه الاية مخبرا لهم بقبول توبتهم ونسخ ذلك
التكليف الشديد بسبب دعائهم وتضرعهم **المسالة الثانية** ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها
احدها ما روي عن كعب انه قال قال موسى عليه السلام يا رب اقريب انت فاناجيك ام بعيد فاناديك
فقال يا موسى انا جليس من ذكرني قال يا رب فانا نكون على حال نجلك ان نذكرك عليها من جنابة وغايط قال يا موسى اذكرني
على كل حال فلما كان الامر كذلك رغب الله تعالى عباده في ذكره والرجوع اليه في جميع الاحوال فانزل الله تعالى هذه الاية
وثانيها انه عليه الصلاة والسلام كان في غزاة وقد رفع اصحابه اصواتهم بالتكبير والتهليل والدعا
فقال عليه الصلاة والسلام انكم لا تدعون اصم ولا غايبا انما تدعون سميعا قريبا **وثالثها** ما روي عن قتادة
وغيره ان سببه ان الصحابة قالوا كيف ندعوا ربنا يا نبي الله فانزل الله تعالى هذه الاية **ورابعها** قال عطا
وغيره انهم سالوا في اي ساعة ندعوا الله فانزل الله تعالى هذه الاية **وخامسها** ما ذكر ابن عباس وهو ان يهود
اهل المدينة قالوا يا محمد كيف يسمع ربك دعانا فنزلت هذه الاية **وسادسها** قال الحسن سال اصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم قالوا اين ربنا فانزل الله تعالى هذه الاية **وسابعها** ما ذكرنا ان قوله كما كتب
على الذين من قبلكم لما اقتضى تحريم الاكل بعد النوم ثم انهم اكلوا ثم ندموا وتابوا وسالوا النبي صلى الله عليه وسلم
انه تعالى هل يقبل توبتنا فانزل الله تعالى هذه الاية واعلم ان قوله واذا سالك عبادي عني يدل على انهم سالوا النبي
صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى فذلك السوال اما انه كان سوالا عن ذات الله تعالى او عن صفاته او عن افعاله
اما السوال عن الذات فهو ان يكون السايل ممن جوز التشبيه فسال عن القرب والبعد بحسب الذات
واما السوال عن الصفات فهو ان يكون السايل سال عن انه تعالى هل يسمع دعانا فيكون السوال واقعا عن
كونه تعالى سميعا او يكون المقصود من السوال انه تعالى كيف اذن في الدعا وهل اذن في ان ندعوه بجميع الاسما او ما اذن
الا بان ندعوه باسما معينة وهل اذن ان ندعوه كيف شينا او ما اذن ان ندعوه الا على وجه معين وكما قال ولا تجهر
بصلاتك ولا تخافت بها واما السوال عن الافعال فهو ان يكون السايل سال الله تعالى اذا سمع دعانا
فهل يجيبنا الى مطلوبنا وهل يفعل ما سالناه بقوله سبحانه واذا سالك عبادي عني يحتمل كل هذه الوجوه الا
ان حمله على السوال عن الذات اولى لوجهين احدهما ان ظاهر قوله تعالى عني يدل على ان السوال واقع عن ذاته لا عن
صفته ولا عن فعله والثاني ان السوال متى كان مبهما والجواب مفصلا دل الجواب على ان المراد من ذلك المبهم هو ذلك
المعين فلما قال في الجواب فاني قريب علمنا ان السوال كان عن القرب والبعد بحسب الذات ولقايل ايضا ان يقول
بل السوال عن الفعل وهو انه تعالى هل يجيب دعاهم وهل يحصل مقصودهم بدليل انه لما قال فاني قريب اجيب دعوة
الداع اذا دعان فهذا هو شرح هذا المقام والله تعالى اعلم اما قوله تعالى فاني قريب ففيه مسايل **المسالة
الاولى** اعلم انه ليس المراد من هذا القرب القرب بالجهة والمكان بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ فيحتاج
ههنا الى بيان مطلوبين المطلوب الاول في بيان ان هذا القرب ليس قربا بحسب المكان ويدل عليه وجوه
الاول انه لو كان في المكان مشارا اليه بالحس لكان منقسما اذ يمتنع ان يكون في الصغر والحقارة مثل
الجوهر الفرد ولو كان منقسما لكانت ماهيته مفتقرة في تحققها الى تحقق كل واحد من اجزايها المفروضة وجزء الشي
غيره ولو كان في مكان لكان مفتقرا الى غيره ممكن لذاته ومحدث ومفتقر الى الخالق وذلك في حق الخالق القديم
محال فثبت انه تعالى يمتنع ان يكون في المكان فلا يكون قربه قربا بالمكان الثاني انه لو كان في المكان لكان اما ان يكون
غير متناه عن جميع الجهات او كان غير متناه عن جهة دون جهة او كان متناهيا من كل الجوانب والاول محال
لان البراهين القاطعة دلت على ان فرض بعد غير متناه محال والثاني ايضا محال لهذا الوجه ولانه لو كان احد
الجانبين متناهيا والاخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب

الاخر

الاخر الذي هو غير متناه فيلزم كونه تعالى مركبا عن اجزا مختلفة الطبايع والخصم لا يقول بذلك واما القسم الثالث
ان هذه الاية من اقوى الدلايل على ان القرب المذكور في هذه الاية ليس قربا بالجهة وذلك لانه تعالى لو كان في المكان
لما كان قريبا من الكل بل كان يكون قريبا من حملة العرش وبعيدا من غيرهم ولكان اذا كان قريبا من زيد الذي هو بالمشرق
كان بعيدا من عمرو الذي هو بالمغرب فلما دلت الاية على كونه تعالى قريبا من الكل علمنا ان القرب المذكور في هذه
الاية ليس قربا بالجهة ولما بطل ان يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت ان المراد منه القرب بالعلم والحفظ وعلى هذا
الوجه قال تعالى وهو معكم اينما كنتم وقال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم
والمسلمون يقولون انه تعالى بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول
لا يبعد ان يقال انه كان في بعض اوليك الحاضرين من كان قايلا بالتشبيه فقد كان في مشركي العرب وفي اليهود
وغيرهم من هذه طريقته فاذا سالوه عليه الصلاة والسلام اين ربنا صح ان يكون الجواب فاني قريب وكذلك ان
سالوه فقالوا هل يسمع ربنا دعانا صح ان يقول في جوابه فاني قريب فان القريب من المتكلم يسمع كلامه وان سالوه
كيف ندعوا الله برفع الصوت او باخفايه صح ان يجيب بقوله فاني قريب وان سالوه انه هل يعطينا مطلوبنا بالدعا
صح هذا الجواب ايضا وان سالوه انا اذا اذنبنا ثم تبنا فهل يقبل الله توبتنا صح ان يجيب بقوله فاني قريب بالنظر لهم
والتجاوز عنهم وقبول التوبة منهم فثبت ان هذا الجواب مطابق للسوال على جميع التقديرات **المسالة
الثانية** الاية تدل على انه انما يعرف بحدوث تلك الاشيا على وفق غرض الداعي فدل على انه لولا مدبر لهذا
العالم يسمع دعاه ولم يخيب رجاه والا لما حصل ذلك المقصود في ذلك الوقت واعلم ان قوله تعالى اني قريب فيه
سر عقلي وذلك ان اتصاف ماهيات الممكنات بوجوداتها انما كان بايجاد الصانع فكان ايجاد الصانع كالمتوسط بين
ماهيات الممكنات وبين وجوداتها فكان الصانع اقرب الى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية اليها بل ههنا كلام
اعلى من ذلك وهو ان الصانع هو الذي لاجله صارت ماهيات الممكنات موجودة فهو ايضا لاجله كان الجوهر جوهرا
والسواد سوادا والعقل عقلا والنفس نفسا وكان بتاثيره وتكوينه صارت الماهيات موجودة فكذلك
بتاثيره وتكوينه صار كل ماهية تلك الماهية فعلى قياس ما سبق كان الصانع اقرب الى كل ماهية من تلك الماهية
الى نفسها فان قيل الماهية يكون ممتنع لانه لا يعقل جعل السواد سوادا بمقول فذلك ايضا لا يمكن جعل الوجود
وجودا لانه ماهية ولا يمكن جعل الموصوفية فان الماهية ليست بالفاعل والوجود ماهية ايضا فلا يكون بالفاعل
فاذا لا يرجع شي البتة بالفاعل وذلك باطل ظاهر البطلان واذا وجب الحكم بان الكل بالفاعل وعند ذلك يظهر الكلام
الذي قررناه اما قوله تعالى اجيب دعوة الداع اذا دعان ففيه مسايل **المسالة الاولى** قرا
ابو عمرو وقالون عن نافع الداعي اذا دعاني باثبات اليا فيهما في الوصل والباقون بحذفها فالاول على الاصل
والثاني على التخفيف **المسالة الثانية** قال ابو سليمان الخطابي الدعا مصدر من قولك
دعوت الشي ادعوه دعا ثم اقاموا المصدر مقام الاسم تقول سمعت دعا كما يقول سمعت صوتا وقد وضع المصدر
موضع الاسم كقولهم رجل عدل وحقيقة الدعا استدعا العبد ربه جلاله العناية واستمداده اياه المعونة

وقد وضع الاسم كقولهم رجل عدل

واقول اختلف الناس في الدعا فقال بعض الجهال الدعا شي عديم الفايدة واحتجوا عليه من وجوه **احدها**
ان المطلوب بالدعا ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع فلا حاجة الى الدعا وان كان معلوم اللاوقوع
كان ممتنع الوقوع فلا حاجة ايضا الى الدعا **وثانيها** ان حدوث الحوادث في هذا العالم لا بد من انتهايها
بالاخرة الى المؤثر القديم الواجب لذاته والا لزم اما التسلسل واما الدور واما وقوع الحوادث من غير
مؤثر وكل ذلك محال واذا وجب انتهاوها بالاخرة الى المؤثر القديم فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده
اقتضى قديما ازليا كان واجب الوقوع وكل ما لم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضى ازليا كان ممتنع الوقوع ولما
ثبتت الامور في الازل لم يكن للدعا البتة اثر وربما عبروا عن هذا الكلام بان قالوا الاقدار سابقة
والاقضية متقدمة والدعا لا يزيد فيها وتركه لا ينقص شيا منها فاي فايدة في الدعا وقال عليه الصلاة والسلام
قدر الله المقادير قبل ان يخلق الخلق باربعة الاف عام وروي عنه عليه الصلاة والسلام انه قال جف القلم بما هو
كاين وعنه عليه الصلاة والسلام انه قال اربع قد فرغ منها العمر والرزق والخلق والخلق **وثالثها** انه سبحانه
علام الغيوب يعلم خاينة الاعين وما تخفي الصدور فاي حاجة بالداعي الى الدعا ولهذا السبب قال جبريل عليه السلام بلغ

باسباب هذا الكلام الى اعلى درجات الاخلاص والعبودية ولولا ان ترك الدعا افضل والا لما كان كذلك **ورابعها**
ان المطلوب بالدعا ان كان من مصالح العبد فالجواد المطلق لا يهمله وان لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه **وخامسها**
ثبت بنور هذا العقل والاحاديث الصحيحة ان اجل مقامات الصديقين واعلاها الرضا بقضا الله تعالى والدعا ينافي
ذلك لانه اشتغال بالالتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله تعالى وطلب لحصة البشر **وسادسها** ان الدعا
يشبه الامر والنهي وذلك من العبد في حق المولى الكريم الرحيم سو ادب **وسابعها** روي انه عليه الصلاة
والسلام قال رواية عن الله عز وجل من شغله ذكري عن مسالتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين قالوا فثبت
بهذه الوجوه ان الاولى ترك الدعا **وقال الجمهور الاعظم من العقلا** ان الدعا اعظم مقامات
العبودية ويدل عليه وجوه من النقل والعقل اما الدلايل النقلية فكثيرة الاول ان الله تعالى ذكر السوال
والجواب في كتابه في عدة مواضع منها اصولية ومنها فروعية فقوله يسالونك عن الروح قل الروح من امر ربي
ويسالونك عن الجبال ويسالونك عن الساعة واما الفروعية منها في البقرة على التوالي يسالونك عن اليتامى
يسالونك عن المحيض وقال ايضا يسالونك عن الانفال ويسالونك عن ذي القرنين ويستنبؤنك احق هو ويستفتونك
قل الله يفتيكم في الكلالة اذا عرفت هذا فنقول هذه الاسولة جاءت اجوبتها على ثلاثة انواع فالاغلب
فيها انه تعالى لما حكى السوال قال لمحمد قل وفي صورة واحدة جا الجواب بقوله فقل مع فا التعقيب والسبب فيه ان
قوله تعالى ويسالونك عن الجبال سوال عن قدمها وحدوثها وهذه مسالة اصولية فلا جرم قال الله تعالى فقل ينسفها
ربي نسفا كانه قال يا محمد اجب عن هذا السوال في الحال ولا تؤخر الجواب فان الشك فيه كفر ثم تقرير الجواب
ان النسف ممكن في كل جزء من الجبل فيكون ممكنا في الكل وجواز عدمه يدل على امتناع قدمه اما ساير المسايل فهي فروعية
فلا جرم لم يذكر فيها فا التعقيب اما الصورة الثالثة وهي في هذه الاية قال واذا سالك عبادي عني فاني قريب
ولم يقل فقل اني قريب وذلك يدل على تعظيم حال الدعا من وجوه **احدها** كانه سبحانه وتعالى يقول
عبدي انما تحتاج الى الواسطة في غير وقت الدعا اما في وقت الدعا فلا واسطة بيني وبينك **وثانيها** ان قوله
واذا سالك عبادي عني يدل على ان العبد له وقوله فاني قريب يدل على ان الرب للعبد **وثالثها** لم يقل فالعبد
مني قريب بل قال انا منه قريب وفيه سر نفيس فان العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو هو في مركز العدم
وحضيض الفنا فلا يمكنه القرب من الرب اما الحق سبحانه فهو القادر على ان يقرب بفضله ورحمته من العبد
والقرب من الحق الى العبد لا من العبد الى الحق فلهذا قال فاني قريب **ورابعها** ان الداعي ما دام يبقى
خاطره مشغولا بغير الله تعالى فانه لا يكون داعيا له فاذا فني عن الكل صار مستغرقا في معرفة الاحد الحق
فامتنع من ان يبقى في هذا المقام ملاحظا لحقه وطالبا لنصيبه فلما ارتفعت الوسايط بالكلية فلا جرم حصل القرب
فانه ما دام العبد ملتفتا الى غرض نفسه لم يكن قريبا من الله تعالى لان ذلك الغرض يحجبه عن الله تعالى فثبت
ان الدعا يفيد القرب من الله تعالى فكان الدعا اعظم العبادات الحجة الثانية في فضل الدعا قوله تعالى وقال ربكم ادعوني
استجب لكم الحجة الثالثة انه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعا على الامر به بل بين في اية اخرى انه اذا لم يسال
يغضب فقال فلولا اذ جاهم باسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون وقال عليه الصلاة والسلام
لا ينبغي ان يقول احدكم اللهم اغفر لي ان شيت ولكن يعزم المسالة فيقول اللهم اغفر لي وقال عليه الصلاة والسلام
الدعا مخ العبادة وعن النعمان بن بشير انه عليه الصلاة والسلام قال الدعا هو العبادة وقرا وقال ربكم ادعوني
استجب لكم وقوله الدعا هو العبادة معناه انه معظم العبادة او افضل العبادة كقوله عليه الصلاة والسلام
الحج عرفة اي الوقوف بعرفة هو الركن الاعظم الحجة الرابعة قوله ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقال قل ما يعبا بكم ربي
لولا دعاوكم والايات كثيرة في هذا الباب فمن ابطل الدعا فقد انكر القران والجواب عن الشبهة الاولى انها متناقضة
لان اقدام الانسان على الدعا ان كان معلوم الوقوع فلا فايدة في اشتغالكم بابطال الدعا وان كان معلوم العدم لم يكن الى
انكاركم حاجة ثم نقول كيفية علم الله تعالى وكيفية قضايه وقدره غايبة عن العقول والحكمة الالهية تقتضي ان يكون
العبد معلقا بين الرجا والخوف اللذين بهما تتم العبودية وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف
باحاطة علم الله تعالى بالكل وجريان قضايه وقدره في الكل ولهذا الاشكال سالت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقالوا ارايت اعمالنا هذه اشي قد فرغ منه ام نستانفه فقال بل امر قد فرغ منه فقالوا ففيم العمل اذا قال اعملوا فكل

ميسر لما خلق له فانظروا الى لطايف هذا الحديث فانه عليه الصلاة والسلام علقهم بين الامرين فرهبهم بسابق القدر
المفروغ منه ثم الزمهم العمل الذي هو مدرجة التعبد فلم يبطل ظاهر العمل بما يعلم من القضا والقدر ولم يترك احد
الامرين للاخر واخبر ان فايدة العمل هو القدر المفروغ منه فقال كل ميسر لما خلق له يريد انه ميسر في ايام
حياته للعمل الذي سبق له القدر قبل وجوده الا انك يجب ان تعلم ههنا فرق ما بين الميسر والمسخر فتاهب لمعرفته
فانه جليه مسالة القضا والقدر وكذا القول في باب الكسب والرزق فانه مفروغ منه في الاصل لا يزيده
الطلب ولا ينقصه الترك والجواب عن الشبهة الثانية انه ليس المقصود من الدعا الاعلام بل اظهار العبودية والذلة
والانكسار والرجوع الى الله تعالى بالكلية وعن الرابعة انه يصير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعا وعن
الخامسة انه اذا كان مقصوده من الدعا اظهار الذلة والمسكنة ثم بعده رضي بما قدره الله وقضاه فذلك من اعظم
المقامات وهذا هو الجواب عن بقية الشبهة في هذا الباب والله تعالى الموفق للصواب **المسالة الثالثة**
في الاية سوال مشكل وهو انه تعالى قال ادعوني استجب لكم وقال في هذه الاية اجيب دعوة الداعي اذا دعاني
وكذا امن يجيب المضطر اذا دعاه ثم انا نرى الداعي يبالغ في الدعا والتضرع فلا يجاب **والجواب**
ان هذه الاية وان كانت مطلقة الا انه وردت اية اخرى مقيدة وهو قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون
اليه ان شا ولا شك ان المطلق محمول على المقيد ثم تقرير المعنى فيه من وجوه **احدها** ان الداعي لا بد وان
يجد من دعايه عوضا اما اسعافا بطلبته التي لاجلها دعا وذلك اذا وافق القضا فان لم يساعده القضا فانه يعطى
سكينة في نفسه وانشراحا في صدره يسهل معه احتمال البلا الحاضر وعلى كل حال فلا يعدم فايدة وهو نوع من الاستجابة
وثانيها ما روى القفال في تفسيره عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم
لا ترد الا لاحدى ثلاث ما لم يدع باثم او قطيعة الرحم اما ان يعجل له في الدنيا واما ان يوخر له الى الاخرة واما ان يصرف
من السو بقدر ما دعا وهذا الخبر تمام البيان في الكشف عن هذا السوال لانه تعالى قال ادعوني استجب لكم يقتضي
ان يكون الداعي عارفا به والا لم يكن داعيا له بل لشي متخيل لا وجود له البتة فثبت ان شرط الداعي ان يكون عارفا بربه
ومن صفات الرب سبحانه ان لا يفعل الا ما وافق قضاه وقدره وعلمه وحكمته فاذا علم العبد ان صفة الرب هكذا
استحال منه ان يقول بقلبه وبعقله يا رب افعل الفعل الفلاني لا محالة بل لا بد وان يقول افعل هذا الفعل ان كان
موافقا لقضايك وقدرك وحكمتك وعند هذا يصير الدعا الذي دلت الاية على ترتب الاجابة عليه مشروطا
بهذه الشرايط وعلى هذا التقدير زال السوال والله تعالى اعلم **وثالثها** ان لفظ الدعا والاجابة يحتمل وجوها
كثيرة **احدها** ان يكون الدعا عبارة عن التوحيد والثنا على الله تعالى كقول العبد يا الله لا اله الا انت
وهذا انما يسمى دعا لانك دعوت الله تعالى وحده واثنيت عليه فهذا يسمى دعا بهذا التاويل ولما سمي هذا المعنى دعا
سمي قبوله اجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير قال ابن الانباري اجيب ههنا بمعنى اسمع لان بين السماع وبين الاجابة نوع
ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الاخر فقولنا سمع الله لمن حمده اي اجاب الله فكذا ههنا قوله تعالى
اجيب دعوة الداعي اي اسمع تلك الدعوة فاذا حملنا قوله تعالى ادعوني استجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال **وثانيها**
ان يكون المراد من الدعا التوبة من الذنوب وذلك لان التايب يدعو الله تعالى عند التوبة واجابة الدعا بهذا التفسير
عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه ايضا لا اشكال **وثالثها** ان يكون المراد من الدعا العبادة قال عليه الصلاة
والسلام الدعا هو العبادة ومما يدل عليه قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي
سيدخلون جهنم داخرين فظهر ان الدعا ههنا هو العبادة واذا ثبت ذلك فاجابة الله تعالى للدعا بهذا التفسير
عبارة عن الوفا بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب الذين امنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله
وعلى هذا الوجه لا اشكال **ورابعها** ان تفسير الدعا بطلب العبد من ربه حوايجه فالسوال المذكور ان كان متوجها
على هذا التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات الثلاثة المتقدمة فثبت ان الاشكال زايل **المسالة
الرابعة** قالت المعتزلة اجيب دعوة الداعي اذا دعاني يختص بالمومنين الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم وذلك لان وصفنا للانسان بان الله تعالى قد اجاب دعوته صفة مدح وتعظيم الا ترى انا اذا اردنا المبالغة
في تعظيم حال الانسان في الدين قلنا انه مستجاب الدعوة وان كان هذا من اعظم المناصب في الدين والفاسق واجب
الاهانة في الدين ثبت ان هذا الوصف لا يثبت الا لمن لا يتلوث ايمانه بالفسق بل الفاسق قد يفعل الله سبحانه ما يطلبه

الا ان ذلك لا يسمى اجابة الدعوة واما قوله فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي ففيه مسائل **المسألة الاولى** وجه النظم انه تعالى قال انا اجيب دعاءك مع اني غني عنك مطلقا فكن انت ايضا مجيبا لدعائي مع انك محتاج الي من كل وجه فما اعظم هذا الكرم وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى لم يقل للعبد اجب دعائي حتى اجيب دعاءك لانه لو قال ذلك لصار دعاؤه وهذا ينبه على ان اجابة الله تعالى عبده فضل منه ابتداء وانه غير معلل بطاعة العبد وان احسان الرب في هذا الباب الى العبد متقدم على اشتغال العبد بطاعة الرب وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة في المسألة الرابعة **المسألة الثانية** قال الواحدي رحمه الله تعالى اجاب واستجاب بمعنى **قال كعب الغنوي**

وداع دعا يا من يجيب الى الندا ● فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وقال اهل المعنى الاجابة من العبد لله تعالى الطاعة واجابة الله سبحانه لعبده اعطاؤه اياه مطلوبه لان اجابة كل شيء وفق ما يليق به والله تعالى اعلم **المسألة الثالثة** اجابة العبد لله تعالى ان كانت اجابة بالقلب واللسان فذاك هو الايمان وعلى هذا التقدير يكون قوله فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي تكرارا محضا وان كانت اجابة العبد لله تعالى عبارة عن الطاعات كان الايمان مقدما على الطاعات وكان حق النظم ان يقال فليؤمنوا وليستجيبوا لي فلما جاء على العكس وجوابه ان الاجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والايمان عبارة عن صفة القلب وهذا يدل على ان العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته الا بتقدم الطاعات والعبادات اما قوله تعالى لعلهم يرشدون قال صاحب الكشاف قرئ يرشدون بفتح الشين وكسرها ومعنى الاية اهدا استجابوا لي وامنوا بي اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم لان الرشيد هو من كان كذلك يقال فلان رشيد وقال تعالى فان انستم منهم رشدا وقال اولئك هم الراشدون فضلا من الله ونعمة والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب **قوله تعالى**

احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله اياته للناس لعلهم يتقون

وفيه مسائل **المسألة الاولى** انه ذهب جمهور المفسرين الى انه في اول شريعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كان الصائم اذا افطر حل له الاكل والشرب والوقاع بشرط ان لا ينام وان لا يصلي العشاء الاخرة فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشياء ان الله تعالى نسخ ذلك بهذه وقال ابو مسلم الاصفهاني هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا البتة بل كانت ثابتة في شرع النصارى والله تعالى نسخ بهذه الاية ما كان ثابتا في شرعهم وجرى فيه على مذهبه من انه لم يقع في شرعنا نسخ البتة واحتج الجمهور على قولهم بوجوه **الحجة الاولى** ان قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم يقتضي تشبيه صومنا بصومهم وقد كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم فوجب بحكم هذا التشبيه ان تكون ثابتة ايضا في صومنا واذا ثبت ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا وهذه الاية ناسخة لهذه الحرمة لزم ان تكون هذه الاية ناسخة لحكم كان ثابتا في شرعنا **الحجة الثانية** التمسك بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ولو كان هذا الحل ثابتا لهذه الامة من اول الامر لم يكن لقوله احل لكم فائدة **الحجة الثالثة** التمسك بقوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ولو كان ذلك حلالا لهم لما كانوا محتاجين الى ان يختانوا انفسهم **الحجة الرابعة** قوله تعالى فتاب عليكم وعفا عنكم ولولا ان ذلك كان محرما عليهم وانهم اقدموا على معصية بسبب الاقدام على ذلك الفعل لما صح قوله فتاب عليكم وعفا عنكم **الحجة الخامسة** قوله تعالى فالآن باشروهن ولو كان الحل ثابتا قبل ذلك كما هو الآن لم يكن لقوله تعالى فالآن باشروهن فائدة **الحجة السادسة** هي ان الروايات المنقولة في سبب نزول هذه الاية دالة على ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا هذا مجموع دلائل القائلين بالنسخ **اجاب** ابو مسلم رحمه الله تعالى عن هذه الدلائل فقال **اما الحجة الاولى** فضعيفة لانا بينا ان تشبيه الصوم بالصوم يكفي في صدقه مشابهتهما في اصل الوجوب **واما الحجة الثانية** فضعيفة لانا لا نسلم ان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرع من قبلنا فقوله احل لكم معناه ان الذي كان محرما على غيركم فقد احل لكم **واما الحجة الثالثة** فضعيفة ايضا لان تلك الحرمة كانت ثابتة في شرع عيسى عليه السلام وان الله تعالى اوجب الصيام علينا ولم يبين

في ذلك الايجاب زوال تلك الحرمة فكان يخطر ببالهم ان تلك الحرمة كانت ثابتة في شرع المتقدم ولم يوجد في شرعنا ما دل على زوالها فوجب القول ببقائها ثم اكد هذا الوهم بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم وان مقتضى التشبيه حصول المشابهة في كل الامور فلما كانت هذه الحرمة ثابتة في الشرع المتقدم وجب ان تكون ثابتة في هذا الشرع هذا وان لم يكن حجة قوية الا انها لا اقل من ان تكون شبهة من هذه فلاجل هذه الاسباب كانوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة في شرعنا فلا جرم شددوا وامسكوا عن هذه الامور فقال تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم واراد الله تعالى به النظر للمؤمنين بالتخفيف لهم بما لو بين الرخصة فيه لشددوا وامسكوا عن هذه الامور ونقصوا انفسهم بالشهوة ومنعوها من المراد واصل الخيانة النقص وخان واختان وتخون بمعنى واحد كقولهم كسب واكتسب وتكسب فالمراد من الاية علم الله انه لو لم يبين لكم حلال الاكل والشرب والمباشرة طول الليل انكم كنتم تنقصون انفسكم شهواتها وتمنعونها لذاتها ومصلحتها بالامساك عن ذلك بعد النوم كسنة النصارى واما الحجة الرابعة فضعيفة لان التوبة من العباد الرجوع الى الله تعالى بالعبادة ومن الله سبحانه الرجوع الى العباد بالرحمة والاحسان اما العفو فهو التجاوز فبين الله تعالى انعامه علينا بتخفيف ما فعله بمن قبلنا ووضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم واما الحجة الخامسة فضعيفة لانهم كانوا بسبب تلك الشبهة ممتنعين عن المباشرة فلما بين الله تعالى ذلك وازال الشبهة فيه لا جرم قال فالآن باشروهن واما الحجة السادسة فضعيفة لان قولنا هذه الاية ناسخة لحكم كان مشروعا لا تعلق له بباب العمل ولا يكون خبر الواحد حجة فيه وايضا ففي الاية ما يدل على ضعف هذه الروايات لان المذكور في تلك الروايات ان القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك على خلاف قول الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم لان ظاهره هو المباشرة لانه افتعال من الخيانة هذا حاصل الكلام في هذه المسألة والله تعالى اعلم **المسألة الثانية** القائلون بان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا ثم نسخت ذكروا في سبب نزول هذه الاية انه كان في اول الشريعة يحل الاكل والشرب والجماع ما لم يرقد الرجل او يصلي العشاء الاخرة فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشياء الى الليلة الاتية فجاء رجل من الانصار عشية وقد اجهده الصوم واختلفوا في اسمه فقال معاذ اسمه ابو صرمة وقال البراء قيس بن صرمة وقال الكلبي ابو قيس بن صرمة وقيل صرمة بن انس فسأله النبي صلى الله عليه وسلم عن سبب ضعفه فقال يا رسول الله عملت في النخل نهاري اجمع حتى امسيت فاتيت اهلي لتطعمني شيئا فابطأت فنمت فايقظوني وقد حرم الاكل فقام عمر فقال يا رسول الله اعتذر اليك من مثله رجعت الى اهلي بعد ما صليت العشاء الاخرة فصنعوا فنزل قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم **المسألة الثالثة** قال صاحب الكشاف قرئ احل لكم ليلة الصيام الرفث اي احل الله وقرأ عبد الله الرفوث **المسألة الرابعة** قال الواحدي ليلة الصيام اراد ليالي الصيام فوقع الواحد موقع الجماعة **ومنه قول العباس بن مرداس**

فقلنا اسلموا انا اخوكم ● فقد برئت من الاحن الصدور ●

واقول فيه وجه اخر وهو انه ليس المراد من ليلة الصيام ليلة واحدة بل المراد الاشارة الى الليلة المضافة الى هذه الحقيقة **المسألة الخامسة** قال الليث الرفث اصله قول الفحش ● وانشد الزجاج عن اللغو ورفث التكلم ●

يقال رفث في كلامه يرفث وارفث اذا تكلم بالقبيح قال تعالى فلا رفث ولا فسوق وعن ابن عباس انه ● ● انشد وهو محرم ●

وهن يمشين بنا هميسا ● ان يصدق الطير ننك لميسا ●

فقيل له ارفثت فقال انما الرفث ما كان عند النساء فثبت ان الاصل في الرفث هو قول الفحش ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من معاني الافضاء ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه فان قيل لم كني ها هنا عن الجماع بلفظ الرفث الدال على معنى القبح بخلاف قوله وقد افضى بعضكم الى بعض فلما تغشاها او لامستم النساء فاتوا حرثكم من قبل ان تمسوهن فما استمتعتم به منهن ولا تقربوهن جوابه السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل الاباحة كما سماه اختيانا لانفسهم **المسألة السادسة** قال الاخفش انما عدي الرفث بالى لتضمنه معنى الافضاء في قوله وقد افضى بعضكم الى بعض **المسألة السابعة** قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث يقتضي حصول الحل في جميع الليل لان ليلة نصب على الظرف وانما يكون الليل ظرفا للرفث لو كان الليل كله مشغولا بالرفث

والاكثار يطرق ذلك الرفث بعض الليل لا كله فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ واما الذي يعلم من قوله وكلوا
واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود فذاك يكون كالتاكيد لهذا النسخ واما الذي يقول
ان قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث يفيد حل الرفث في الليل بهذا القدر لا يقتضي حصول النسخ به فيكون الناسخ
هو قوله وكلوا واشربوا اما قوله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن ففيه مسايل المسالة الاولى
قد ذكرنا في تشبيه الزوجين باللباس وجوها احدها انه لما كان الرجل والمراة يعتنقان فيضم جسد كل
واحد منهما جسد صاحبه حتى يصير كل واحد منهما لصاحبه كالثوب الذي يلبسه سمي كل واحد منهما لباسا
قال الربيع هن فراش لكم وانتم لحاف لهن وقال ابن زيد هن لباس لكم وانتم لباس لهن يريد كل واحد منهما ستر
صاحبه عند الجماع عن ابصار الناس وثانيها انما سمي الزوجان لباسا ليستر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل
كما جاء في الخبر من تزوج فقد احرز ثلثي دينه وثالثها انه تعالى جعلها لباسا للرجل من حيث انه يخصها
بنفسه كما يخص لباسه بنفسه ويراها اهلا لان يلاقي كل بدنه كل بدنها كما يعمله في اللباس ورابعها
يحتمل ان يكون المراد ستره بها عن جميع المفاسد التي تقع في البيت لو لم تكن المراة حاضرة كما يتستر الانسان
بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار وخامسها ذكر الاصم ان المراد ان كل واحد منهما كان كاللباس
الساتر للاخر في ذلك المحظور الذي كانوا يفعلونه وهذا ضعيف لانه تعالى اورد هذا الوصف على طريق
الانعام علينا فكيف يحمل على التستر بهن في المحظوظ المسالة الثانية قال الواحدي رحمه الله
انما وحد اللباس بعد قوله هن لانه يجري مجرى المصدر وفعال من مصادر فاعل وتاويله هن ملابسات لكم
المسالة الثالثة قال صاحب الكشاف الاحلال وهو انه اذا حصل بينكم وبينهن مثل هذه
المخالطة والملابسة قل صبركم عنهن وصعب عليكم اجتنابهن فلذلك رخص لكم في مباشرتهن اما قوله
علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ففيه مسايل المسالة الاولى يقال خانه يخونه خونا وخيانة اذا
لم يف له والسيف اذا نبا عن الضريبة فقد خانك وخانه الدهر اذا تغير حاله الى الشر وخان الرجل الرجل
اذا لم يؤد الامانة وناقض العهد خاين لانه كان ينتظر منه الوفا فغدر ومنه قوله تعالى واما تخافن من
قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء اي نقضا ويقال للرجل المذنب انه خاين لانه لم يف بما يليق بدينه
ومنه قوله تعالى لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وانتم تعلمون وقال وان يريدوا خيانتك
فقد خانوا الله من قبل ففي هذه الايات سمى الله تعالى المعصية بالخيانة واذا علمت معنى قال صاحب
الكشاف الاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة المسالة الثانية
ان الله تعالى ذكر هاهنا انهم كانوا يختانون انفسهم الا انه لم يذكر ان تلك الخيانة كانت فيماذا فلا بد من حمل هذه
الخيانة على شي يكون له تعلق بما تقدم وما تاخر والذي تقدم هو ذكر الجماع والذي تاخر هو قوله فالان
باشروهن فيجب ان يكون المراد بهذه الخيانة الجماع ثم هاهنا وجهان الاول علم الله انكم كنتم تسرون
بالمعصية في الجماع بعد العتمة والاكل بعد النوم وتركبون المحرم من ذلك وكل من عصى الله ورسوله فقد خان
نفسه لانه جلب اليها العقاب وعلى هذا القول يجب ان نقطع على ان ذلك وقع من بعضهم لانه لا يمكن حمله على
وقوعه من جميعهم لان قوله علم الله انكم كنتم تختانون ان حمل على ظاهره وجب في جميعهم ان يكونوا مختانين لانفسهم
لكنا علمنا ان المراد به البعض للعادة والاخبار واذا صح ذلك فيجب ان نقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم
فمن هذا الوجه يدل على تحريم سابق وعلى وقوع ذلك من بعضهم ولابي مسلم ان يقول قد بينا ان الخيانة
عبارة عن عدم الوفا بما يجب عليه فانتم حملتموه على عدم الوفا بطاعة الله تعالى ونحن حملناه على عدم الوفا
بما هو حق النفس وهذا اولى لان الله تعالى لم يقل علم الله انكم كنتم تختانون الله كما قال لا تخونوا الله بل كنتم
تختانون انفسكم فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه ان لم يكن اولى فلا اقل من التساوي وبهذا التقدير لا يثبت
النسخ القول الثاني ان المراد علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم لو دامت تلك الحرمة ومعناه ان الله
يعلم لو دام ذلك التكليف الشاق لوقعوا في الخيانة وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ويمكن ان يقال
بل الثاني اولى لان على التفسير الاول يصير اقدامهم على المعصية سببا لنسخ التكليف وعلى التقدير الثاني
علم الله انه لو دام ذلك التكليف لحصلت الخيانة فصار سببا لنسخ التكليف رحمة من الله تعالى على عباده حتى

لا يقعوا

لا يقعوا في الخيانة اما قوله تعالى فتاب عليكم فمعناه على قول ابي مسلم رجع عليكم بالاذن في هذا الفعل والتوسعة
عليكم وعلى قول مثبتي النسخ لا بد من اضمار تقديره تبتم فتاب عليكم فيه واما قوله وعفى عنكم فعلى قول
ابي مسلم وسع عليكم بان اباح لكم الاكل والشرب والمعاشرة في كل الليل ولفظ العفو قد يستعمل في
التوسعة والتخفيف قال عليه الصلاة والسلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق وقال اول الوقت
رضوان الله واخره عفو الله والمراد منه التخفيف بتاخير الصلاة الى اخر الوقت ويقال اتاني هذا المال عفوا
اي سهلا فثبت ان لفظ العفو غير مشعر بسبق التحريم اما على قول مثبتي النسخ فقوله عفى عنكم لا بد وان
يكون تقديره عفى عن ذنوبكم وهذا مما يقوي ايضا قول ابي مسلم لان تفسيره لا يحتاج الى الاضمار وتفسير
مثبتي النسخ يحتاج الى الاضمار اما قوله تعالى فالان باشروهن ففيه مسئلتان المسالة الاولى
هذا امر وارد عقيب الحظر فالذين قالوا الامر الوارد عقيب الحظر ليس الا للاباحة كلامهم ظاهر واما الذين
قالوا مطلق الامر للوجوب قالوا انما تركنا الظاهر وعرفنا كون هذا الامر للاباحة بالاجماع المسالة
الثانية المباشرة فيها قولان احدهما وهو قول الجمهور انها الجماع سمي بهذا الاسم لتلاصق البشرتين
وانضمامهما ومنه ما روي انه عليه الصلاة والسلام نهى ان يباشر الرجل الرجل والمراة المراة والثاني
وهو قول الاصم انه الجماع فما دونه وعلى هذا الوجه اختلف المفسرون في معنى قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون
في المساجد فمنهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع والاقرب ان لفظ المباشرة لما كان مشتقا من
تلاصق البشرتين لم يكن مختصا بالجماع بل يدخل فيه الجماع فيما دون الفرج وكذا المعانقة والملامسة الا انهم
انما اتفقوا في هذه الاية على ان المراد منه الجماع لان السبب في هذه الرخصة كان وقوع من القوم وان الرفث المتقدم
ذكره لا يراد به الا الجماع الا انه لما كان اباحة الجماع تتضمن اباحة ما دونه صارت اباحته دالة على اباحة ما عداه
فصح هاهنا حمل الكلام على الجماع فقط ولما كان في الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين
فيه فهذا هو الذي يجب ان يعتمد عليه ما لخصه القاضي رحمه الله تعالى اما قوله وابتغوا ما كتب الله لكم ففيه مسايل
المسالة الاولى في الاية وجوه احدها وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة اي لا تباشروا
لقضاء الشهوة وحدها ولكن لابتغاء ما وضع الله له النكاح من التناسل قال عليه الصلاة والسلام تناكحوا تكثروا
وثانيها انه نهي عن العزل فقد رويت الاخبار في كراهية ذلك وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه لا يعزل الرجل
عن الحرة الا باذنها ولا باس ان يعزل عن الامة وروى عاصم رحمه الله عن زر بن حبيش عن علي رضي الله تعالى
انه كان يكره العزل وعن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى ان يعزل عن الحرة الا باذنها
وثالثها ان يكون المعنى ابتغوا المحل الذي كتب الله لكم وحلله دون ما لم يكتب لكم من المحل المحرم ونظيره
قوله تعالى فاتوهن من حيث امركم الله ورابعها ان هذا التاكيد تقديره فالان باشروهن وابتغوا هذه
المباشرة التي كتبها الله لكم بعد ان كانت محرمة عليكم وخامسها وهو على قول ابي مسلم فالان باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم يعني هذه المباشرة التي كان الله كتبها لكم وان كنتم تظنونها محرمة عليكم وسادسها ان مباشرة
الزوجة قد تحرم في بعض الاوقات بسبب الحيض والنفاس والعدة والردة فقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني
لا تباشروهن الا في الاحوال والاوقات التي اذن لكم في مباشرتهن وسابعها ان قوله فالان باشروهن
اذن في المباشرة وقوله وابتغوا ما كتب الله لكم بقوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وثامنها قال معاذ
بن جبل وابن عباس في رواية ابي الجوزاء يعني اطلبوا ليلة القدر وما كتب الله لكم من الثواب ان وجدتموها وجمهور
المحققين استبعدوا هذا الوجه وعندي انه لا باس به وذلك هو ان الانسان ما دام قلبه مشتغلا
بطلب الشهوة لا يمكنه حينئذ ان يتفرغ للعبودية فتقدير الاية فالان باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر
المانعة عن الاخلاص في العبودية واذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله لكم من الاخلاص في العبودية في الصلوة
والذكر والتسبيح والتهليل وطلب ليلة القدر ولا شك ان هذه الرواية على هذا التقدير غير مستبعدة
المسالة الثانية كتب فيه وجوه احدها ان كتب في هذا الموضع بمعنى جعل كقوله كتب في قلوبهم
الايمان اي جعل وقوله فاكتبنا مع الشاهدين فساكتبها للذين يتقون اي اجعلها وثانيها معناه قضى الله
لكم كقوله قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا اي قضاه وقوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي وقوله لبرز الذين كتب عليهم

الليل اي قضى **وثالثها** اصله هو ما كتب الله في اللوح المحفوظ مما هو كاين وكل حكم حكم به على عباده فقد اثبته في اللوح المحفوظ **ورابعها** هو ما كتب الله في القران من اباحة هذه الافعال **المسالة الثالثة** قرا ابن عباس وابتغوا وقرا الاعمش واتبعوا اما قوله وكلوا واشربوا فالفايدة في ذكرهما ان تحريمها وتحريم الجماع بالليل بعد النوم لما تقدم في اباحة كل واحد منها الى دليل خاص يزول به التحريم فلو اقتصر تعالى على قوله فالان باشروهن لم يعلم بذلك زوال تحريم الاكل والشرب فقرن الى ذلك قوله وكلوا واشربوا لتتم الدلالة على الاباحة اما قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ففيه مسايل **المسالة الاولى** روي انه لما نزلت هذه الاية قال عدي بن حاتم اخذت عقالا ابيض واسود فجعلتهما تحت وسادتي وكنت اقوم من الليل فانظر اليهما فلم يتبين لي الابيض من الاسود فلما اصبحت غدوت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته فضحك وقال انك لعريض القفا انما ذلك بياض النهار وسواد الليل وانما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انك لعريض القفا لان ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل ونقول يدل قطعا على انه تعالى كنى بذلك عن بياض اول النهار وسواد اخر الليل وفيه اشكال وهو ان بياض الصبح المشبه بالخيط هو بياض الصبح الكاذب لانه بياض مستطيل يشبه الخيط فاما بياض الصبح الصادق فهو بياض مستدير في الافق فكان يلزم بمقتضى هذه الاية ان يكون اول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالاجماع انه ليس كذلك وجوابه انه لولا قوله تعالى في اخر هذه الاية من الفجر لكان السوال لازما وذلك لان الفجر انما يسمى فجرا لانه ينفجر منه النور وذلك انما يحصل في الصبح الثاني لا في الصبح الاول فلما دلت الاية على ان هذا الخيط الابيض يجب ان يكون من الفجر علمنا انه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق فان قيل فكيف يشبه الصبح الصادق بالخيط مع ان الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل جوابه ان القدر من البياض الذي يحرم هو اول الصبح الصادق واول الصبح الصادق لا يكون منتشرا بل يكون صغيرا دقيقا بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب ان الصبح الكاذب يطلع دقيقا والصادق يبدو دقيقا ويرتفع مستطيلا فزال السوال واما ما حكي عن عدي بن حاتم فبعيد لانه يبعد ان يخفى على مثله هذه الاستعارة مع قوله تعالى من الفجر **المسالة الثانية** لاشك ان كلمة حتى لانتهاء الغاية فدلت هذه الاية على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينتهي عند طلوع الصبح وزعم ابو مسلم الاصفهاني انه لا شي من المفطرات الا احد هذه الثلاثة فاما الامور التي تذكرها الفقهاء من تكلف القي والحقنة والسعوط فليس شي منها مفطرا قال لان هذه الاشيا كانت مباحة ثم دلت هذه الاية على حرمة هذه الثلاثة على الصايم بعد الصبح فبقي ما عداها على الحل الاصلي فلا يكون شي منها مفطرا والفقهاء قالوا ان الله تعالى خص هذه الاشيا الثلاثة بالذكر لان النفس تميل اليها واما القي والحقنة فالنفس تكرههما والسعوط نادر فلهذا لم يذكر **المسالة الثالثة** مذهب ابي هريرة والحسن بن صالح بن حي ان الجنب اذا اصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الاية تدل على بطلان قولهم لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد الصبح **المسالة الرابعة** زعم الاعمش انه يحل الاكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس قياسا لاول النهار على اخره فكما ان اخره بغروب القرص وجب ان يكون اوله بطلوع القرص وقال في الاية ان المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود النهار والليل ووجه التشبيه ليس الا في البياض والسواد فاما ان يكون التشبيه في الشكل مرادا فهذا غير جايز لان ظلمة الافق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الاسود في الشكل فثبت ان المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الليل في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل وجدناها عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل ان الله تعالى سمى ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فثبت ان يكون الامر في الطرف الاول من النهار كذلك فيكون قبل طلوع الشمس ليلا وان لا يوجد النهار الا عند طلوع القرص فهذا تقرير قول الاعمش ومن الناس من سلم ان اول النهار انما يكون من طلوع الصبح فقاس عليه اخر النهار ومنهم من قال لا يجوز الافطار الا بعد غروب الحمرة ومنهم من زاد عليه وقال لا يجوز الافطار الا عند طلوع الكواكب وهذه المذاهب قد انقرضت والفقها اجمعوا على بطلانها فلا فايدة في استقصا الكلام فيها **المسالة الخامسة** الفجر مصدر قولك فجرت الماء افجره فجرا وفجرته تفجيرا قال الازهري الفجر اصله الشق فعلى هذا الفجر اخر الليل هو انشقاق ظلمة الليل بنور الصبح واما من في قوله من الفجر فقيل للتبعيض لان المعتبر بعض الفجر لا كله وقيل للتبيين كانه قيل الخيط الابيض الذي

هو الفجر **المسالة السادسة** ان الله تعالى لما احل الجماع والاكل والشرب الى غاية تبين الصبح وجب ان يعرف ان تبين الصبح ما هو فنقول الطريق الى معرفة تبين الصبح اما ان يكون قطعيا او ظنيا اما القطعي فبان يرى طلوع الصبح او يتيقن انه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح عنده واما الظني فنقول اما ان يحصل ظن ان الصبح طلع فيحرم الاكل والشرب والوقاع وان حصل ظن انه ما طلع كان الاكل والشرب والوقاع مباحا فان اكل ثم تبين بعد ذلك ان ذلك الظن خطا وان الصبح كان قد طلع عند ذلك الاكل فقد اختلفوا وكذلك ان ظن ان الشمس قد غربت فافطر ثم تبين انها ما كانت غاربة فقال الحسن لا قضا في الصورتين قياسا على ما لو اكل ناسيا وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي في رواية المزني عنه يجب القضا لانه امر بالصوم من الصبح الى الغروب ولم يات به اما الناسي فعند مالك يجب عليه القضا واما الباقون الذين سلموا انه لا قضا قالوا مقتضى الدليل وجوب القضا عليه ايضا الا انا اسقطناه عنه للنص وهو ما روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم اطعمك الله وسقاك فانت ضيف الله فتم صومك والقول الثالث انه اذا اخطا في طلوع الصبح لا يجب القضا واذا اخطا في غروب الشمس يجب القضا والفرق ان الاصل في كل ثابت بقاوه على ما كان والثابت في الليل حل الاكل وفي النهار حرمته اما اذا لم يغلب على ظنه لا بقا الصبح ولا طلوع الصبح بل بقي متوقفا في الامرين فهاهنا يكره له الاكل والشرب والجماع فان فعل جاز لان الاصل بقا الليل والله تعالى اعلم اما قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ففيه مسايل **المسالة الاولى** ان كلمة الى لانتها الغاية فظاهر الاية ان الصوم ينتهي عند دخول الليل وذلك لان غاية الشي مقطعه ومنتهاه وانما يكون مقطعا ومنتهى اذا لم يبق بعد ذلك وقد تجي هذه الكلمة لا للانتها كقوله تعالى الى المرافق الا ان ذلك على خلاف الدليل والفرق بين الصورتين ان الليل ليس من جنس النهار فيكون الليل خارجا عن حكم النهار والمرافق من جنس اليد فيكون داخلا فيه وقال احمد بن يحيى سبيل الى الدخول والخروج وكلا الامرين جايز تقول اكلت السمكة الى راسها جاز ان يكون الراس داخلا في الاكل وخارجا منه الا انه لا يشك ذو عقل ان الليل خارج عن الصوم اذ لو كان داخلا فيه لعظمت المشقة ودخلت المرافق في الغسل اخذا بالاوثق ثم سوا قلنا انه مجمل او غير مجمل فقد ورد الحديث الصحيح فيه وهو ما روى عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقبل الليل من ههنا وادبر النهار من ههنا وغربت الشمس فقد افطر الصايم فهذا الحديث يدل على ان الصوم ينتهي في هذا الوقت فاما انه يجب على المكلف ان يتناول عند هذا الوقت شيا فالدليل عليه ما روى الشافعي رضي الله تعالى عنه باسناده عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال فقيل يا رسول الله انك تواصل قال اني لست مثلكم اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فقيل في معانيه احدها انه يطعم ويسقى من طعام الجنة والثاني انه عليه الصلاة والسلام قال اني على ثقة من اني لو احتجت الى الطعام اطعمني الله من طعام الجنة والثالث اني اعطيت قوة من طعم وشرب لانه لو كان اطعاما حقيقة لم يكن مواصلا وحكى محمد بن جرير الطبري عن ابن الزبير انه كان يواصل سبعة ايام فلما كبر جعلها خمسا فلما كبر جدا جعلها ثلاثا وظاهر كلام الشافعي رضي الله تعالى عنه يدل على ان هذا النهي نهي تحريم وقيل هو نهي تنزيه لانه ترك المباح وعلى هذا التاويل يصح قول ابن الزبير اذا عرفت فنقول اذا تناول شيا قليلا ولو قطرة من الما فعل ذلك هو بالخيار في الاستيفا الا ان يخاف المرء من النقصان في الصوم ٥ المستانف او في ساير العبادات فيلزمه حينيذ ان يتناول من الطعام قدرا يزول به هذا الخوف **المسالة الثانية** اختلفوا في ان الليل ما هو فمن الناس من قال اخر النهار على اوله فاعتبر في حصول الليل زوال اثار الشمس كما حصل عند طلوعها اثار الشمس ثم هولاء منهم من اكتفى بزوال الحمرة ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب الا ان الحديث الذي رواه عمر يبطل ذلك وعليه عمل الفقها **المسالة الثالثة** الحنفية تمسكوا بهذه الاية في ان التبييت والتعيين غير معتبر في صحة الصوم في اللغة هو الامساك وقد وجد هاهنا فيكون صايما فيجب عليه اتمامه لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فوجب القول بصحته لان الامساك لحرج ومشقة وعسر وهو منفي لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله ولا يريد بكم العسر ترك العمل به في الصوم الصحيح فيبقى غير الصحيح على الاصل ثم نقول مقتضى هذا الدليل ان يصح صوم الفرض بنية بعد الزوال وصحته قبل الزوال **المسالة الرابعة** الحنفية تمسكوا بهذه الاية في ان الصوم النفل يجب اتمامه قالوا لان قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل امر وهو للوجوب وهو يتناول كل الصيامات والشافعية

قالوا هذا إنما ورد لبيان أحكام صوم الفرض فكان المراد منه صوم الفرض الحكم السابع من الأحكام المذكورة في هذه السورة الاعتكاف قوله ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد اعلم أنه تعالى لما بين الصوم وبين أن من حكمه تحريم المباشرة كان يجوز أن يظن في الاعتكاف أن حاله كحال الصوم في أن الجماع يحرم فيه نهارا لا ليلا فبين تعالى تحريم المباشرة فيه نهارا وليلا فقال ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد ثم في الآية مسائل **المسألة الأولى** قال الشافعي رضي الله تعالى عنه الاعتكاف اللغوي ملازمة المرء للشيء وحبسه نفسه عليه برا كان أو إثما قال تعالى يعكفون على أصنام لهم والاعتكاف الشرعي المكث في بيت الله تعالى تقربا إليه وحاصله راجع إلى تقييد اسم الجنس بالنوع بسبب العرف وهو من الشرائع القديمة قال الله تعالى وطهر بيتي للطائفين والعاكفين وقال تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون **المسألة الثانية** لو لمس الرجل المرأة بغير شهوة جاز لأن عائشة رضي الله تعالى عنها كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف أما إذا لمسها بشهوة أو قبلها أو باشرها فيما دون الفرج فهو حرام على المعتكف وهل يبطل بها اعتكافه للشافعي رحمه الله فيه قولان الأصح أنه يبطل وقال أبو حنيفة لا يفسد الاعتكاف إذا لم ينزل احتج الشافعي على من قال بالإفساد أن الأصل في لفظ المباشرة ملاقاة البشرتين فقوله ولا تباشروهن منع من هذه الحقيقة فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الأمور لأن مسمى المباشرة حاصل في كلها فإن قيل لم حملتم المباشرة في الآية المتقدمة على الجماع قلنا لأن ما قبل الآية يدل على أنه هو الجماع وهو قوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث وسبب نزول تلك الآية يدل على أنه هو الجماع ثم لما أذن في الجماع كان ذلك إذنا فيما دون الجماع بطريق الأولى أما ههنا فلم يوجد شيء من هذه القرائن فوجب إبقاء لفظ المباشرة على موضوعه الأصلي وحجة من قال إنها لا تبطل الاعتكاف أجمعنا أن هذه المباشرة لا تفسد الصوم والحج فوجب أن لا تفسد الاعتكاف لأن الاعتكاف ليس أعلى درجة منهما والجواب أن النص مقدم على القياس **المسألة الثالثة** اتفقوا على أن شرط الاعتكاف الجلوس في المسجد وذلك لأن المسجد متميز عن سائر البقاع من حيث إنه بني لإقامة الطاعات ثم اختلفوا فيه فنقل عن علي رضي الله تعالى عنه أنه لا يجوز إلا في المسجد الحرام والحجة فيه قوله تعالى وطهر بيتي للطائفين والعاكفين فعين ذلك البيت لجميع العاكفين ولو جاز الاعتكاف في غيره لما صح ذلك العموم وقال عطاء لا يجوز إلا في المسجد الحرام ومسجد المدينة لما روى عبد الله بن الزبير أن النبي صلى الله عليه وسلم قال صلاة في مسجدي أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة صلاة في مسجدي وقال حذيفة يجوز في هذين المسجدين وفي مسجد بيت المقدس لقوله عليه الصلاة والسلام لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد المسجد الحرام ومسجد الأقصى ومسجدي وقال الزهري لا يصح إلا في الجامع وقال أبو حنيفة لا يصح إلا في مسجد له إمام راتب ومؤذن راتب وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه يجوز في جميع المساجد إلا أن المسجد الجامع أفضل حتى لا يحتاج إلى الخروج لصلاة الجمعة واحتج الشافعي رضي الله تعالى عنه بهذه الآية لأن قوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد يتناول كل المساجد **المسألة الرابعة** يجوز الاعتكاف بغير صوم والأفضل أن يصوم معه وقال أبو حنيفة لا يجوز إلا بالصوم حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه هذه الآية لأنه بغير الصوم عاكف والله تعالى منع العاكف من مباشرة المرأة ولو كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا ترك العمل بظاهر اللفظ فيما نزل ألبتة فبقي فيما عداه على الأصل واحتج المزني بصحة قول الشافعي رضي الله تعالى عنهما بأمور ثلاثة **الأول** لو كان الاعتكاف أو صوم آخر سوى شهر رمضان علمنا أن الصوم لا يوجب الاعتكاف **الثاني** أنه لو كان الاعتكاف لا يجوز إلا مقارنا بالصوم لخروج الصائم بالليل عن الاعتكاف لخروجه عن الصوم ولما كان الأمر بخلاف ذلك علمنا أن الاعتكاف يجوز مفردا أبدا بدون الصوم **الثالث** ما روي أن عمر قال يا رسول الله إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف لله تعالى ليلة فقال عليه الصلاة والسلام أوف بنذرك ومعلوم أنه لا يجوز الصوم في الليل **المسألة الخامسة** قال الشافعي رضي الله تعالى عنه لا تقدير لزمان الاعتكاف فلو نذر اعتكاف ساعة ينعقد ولو نذر أن يعتكف مطلقا يخرج عن نذره باعتكاف ساعة كما لو نذر أن يتصدق مطلقا بما شاء من قليل أو كثير ثم قال الشافعي رضي الله تعالى عنه وأحب أن يعتكف يوما وإنما قال ذلك للخروج عن الخلاف فإن أبا حنيفة رضي الله تعالى عنه لا يجوز اعتكاف أقل من يوم بشرط أن يدخل

قبل طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس وحجة الشافعي رضي الله تعالى عنه أنه ليس تقدير الاعتكاف بمقدار معين من الزمان أولى من بعض فوجب ترك التقدير والرجوع إلى أقل ما لا بد منه وحجة أبي حنيفة رحمه الله أن الاعتكاف هو حبس النفس عليه وذلك لا يحصل في اللحظة الواحدة ولا على هذا التقدير لا يتميز المعتكف عمن ينتظر الصلاة أما قوله تعالى تلك حدود الله ففيه مسائل **المسألة الأولى** قوله تلك لا يجوز أن يكون إشارة إلى حكم الاعتكاف لأن الحدود جمع ولم يذكر تعالى في الاعتكاف إلا حدا واحدا وهو تحريم المباشرة بل هو إشارة إلى كل ما تقدم في أول آية الصوم إلى ههنا على ما سبق شرح مسائلها على التفصيل **المسألة الثانية** قال الليث حد الشيء مقطعه ومنتهاه قال الأزهري ومنه يقال للمحروم محدود لأنه ممنوع عن الرزق ويقال للبواب حداد لأنه يمنع الناس من الدخول وحد الدار ما يمنع غيرها من الدخول فيها وحدود الله ما يمنع من مخالفتها والمتكلمون يسمون الكلام الجامع المانع حدا وسمي الحديد حديدا لما فيه من المنع وكذلك إحداد المرأة لأنها تمنع من الزينة إذا عرفت الاشتقاق فنقول المراد من حدود الله محدوداته أي مقدوراته التي قدرها بمقادير مخصوصة وصفات مضبوطة أما قوله تعالى فلا تقربوها ففيه إشكال لأن **الأول** أن قوله تعالى تلك حدود الله إشارة إلى كل ما تقدم والأمور المتقدمة بعضها إباحة وبعضها حظر فكيف قال في الكل فلا تقربوها **والثاني** أنه تعالى قال في آية أخرى تلك حدود الله فلا تعتدوها وقال في آية المواريث ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده وقال ههنا فلا تقربوها فكيف الجمع بينهما الجواب عن السؤالين من وجوه **الأول** وهو الأحسن والأقوى أن من كان في طاعة الله تعالى والعمل بشرائعه فهو متصرف في حد الحق فنهي أن يتعداه فيقع في حيز الضلال ثم بولغ في ذلك فنهي أن يقرب الحد الذي هو الحاجز بين حيز الحق والباطل لئلا يداني الباطل وأن يكون بعيدا عن الطرف فضلا أن يتخطاه كما قال عليه الصلاة والسلام إن لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه **الثاني** ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني فلا تقربوها أي لا تتعرضوا لها بالتغيير كقوله ولا تقربوا مال اليتيم **الثالث** أن الأحكام المذكورة فيما قبل وإن كانت كثيرة إلا أن أقربها إلى هذه الآية ثم أتموا الصيام إلى الليل وذلك يوجب حرمة الأكل والشرب في النهار وقبل هذه الآية قوله وابتغوا ما كتب الله لكم وهو يقتضي تحريم مواقعة غير الزوجة والمملوكة وتحريم مواقعتهما في غير المأتى وتحريم مواقعتهما في الحيض والنفاس والعدة والردة وليس فيه إلا إباحة الأكل والشرب والوقاع في الليل فلما كانت الأحكام المتقدمة أكثرها تحريمات لا جرم غلب جانب التحريم فقال تلك حدود الله فلا تقربوها أي تلك الأشياء التي منعتم عنها بمنع الله تعالى ونهيه عنها فلا تقربوها أما قوله تعالى كذلك يبين الله آياته للناس ففيه وجوه **الأول** المراد أنه كما بين ما أمركم به ونهاكم عنه في هذا الموضع كذلك يبين سائر أدلته على دينه وشرعه **والثاني** قال أبو مسلم المراد بالآيات الفرائض التي بينها كما قال سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات ثم فسر الآيات بقوله الزانية والزاني إلى سائر ما بينه من أحكام الزنا فكأنه تعالى قال كذلك يبين الله للناس ما شرعه لهم ليتقوه بأن يعملوا بما ألزم **والثالث** يحتمل أن يكون المراد به سبحانه لما بين أحكام الصوم على الاستقصاء في هذه الألفاظ القليلة بيانا شافيا وافيا قال بعده كذلك يبين الله آياته للناس أي مثل هذا البيان الوافي الواضح الكامل هو الذي يذكر للناس والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحمته على الخلق في ذكر مثل هذا البيان أما قوله تعالى لعلهم يتقون فقد مر شرحه غير مرة الحكم الثامن من الأحكام المذكورة في هذه السورة حكم الأموال **قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون** اعلم أنه تعالى قال لا تأكلوا أموالكم بينكم كقوله ولا تلمزوا أنفسكم وهذا مخالف لهما لأن أكله لمال نفسه بالباطل يصح كما يصح أكله مال غيره قال الشيخ أبو حامد الغزالي في كتاب الإحياء المال إنما يحرم لمعنى في عينه أو لخلل في جهة اكتسابه القسم الأول الحرام لصفة في عينه فاعلم أن الأموال إما أن تكون من المعادن أو من النبات أو من الحيوان أما المعادن وهي أجزاء الأرض فلا يحرم شيء منها إلا من حيث يضر بالأكل وبعضها ما يجري مجرى السم وأما النبات فلا يحرم منه إلا ما يزيل الحياة والصحة والعقل فمزيل الحياة السموم ومزيل الصحة الأدوية في غير وقتها ومزيل العقل

الخمر والبنج وسائر المسكرات واما الحيوانات فتنقسم الى ما يؤكل والى ما لا يؤكل وانما يحل اذا ذبح
ذبحا شرعيا اذا ذبحت فلا تحل جميع اجزائها بل يحرم منها الفرث والدم وذلك مذكور في كتب الفقه القسم
الثاني ما يحرم لخلل في جهة اثبات اليد عليه فنقول اخذ المال اما ان يكون باختيار المتملك
او بغير اختياره كالارث والذي باختياره اما ان لا يكون مأخوذا من مالك كأخذ المعادن واما ان يكون
مأخوذا من مالك وذلك اما ان يؤخذ قهرا او بالتراضي والمأخوذ قهرا اما ان يكون لسقوط عصمة
الملك كالغنائم او لاستحقاق الاخذ كزكاة الممتنعين والنفقات الواجبة عليهم والمأخوذ تراضيا
اما ان يؤخذ بعوض كالبيع والصداق والاجرة واما ان يؤخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل
من هذا التقسيم اقسام ستة **الاول** ما يؤخذ من غير مالك كنيل المعادن واحياء الموات
والاصطياد والاحتطاب والاستقاء من الانهار والاحتشاش فهذا حلال بشرط ان لا يكون المأخوذ مختصا
بذي حرمة من الادميين **الثاني** المأخوذ قهرا ممن لا حرمة له وهو الفيء والغنيمة وسائر اموال الكفار المحاربين
وذلك حلال للمسلمين اذا اخرجوا منه الخمس وقسموه بين المستحقين بالعدل ولم يأخذوه من كافر له حرمة وامان
وعهد **الثالث** ما يؤخذ قهرا باستحقاق عند امتناع من عليه فيؤخذ دون رضاه وذلك حلال
اذا تم سبب الاستحقاق وتم وصف المستحق واقتصر على القدر المستحق **الرابع** ما يؤخذ تراضيا بمعاوضة
وذلك حلال اذا روعي شرط العوضين وشرط العاقدين وشرط اللفظين اعني الايجاب والقبول مما تعبد الشرع
به من اجتناب الشرط المفسدة **الخامس** ما يؤخذ بالرضى من غير عوض كما في الهبة والوصية والصدقة
اذا روعي شرط المعقود عليه وشرط العاقدين وشرط العقد ولم يؤد الى ضرر بوارث او غيره **السادس**
ما يحصل بغير اختياره كالميراث وهو حلال اذا كان المورث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال
ثم كان ذلك بعد قضاء الدين وتنفيذ الوصايا وتعديل القسمة بين الورثة واخراج الزكوة والحج والكفارة
ان كانت واجبة فهذا مجامع مداخل الحلال وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل ما كان كذلك كان مالا
حلالا وكل ما كان بخلافه كان حراما اذا عرفت هذا فنقول المال اما ان يكون لغيره او له فان
كان لغيره كانت حرمته لاجل الوجوه الستة المذكورة وان كان له فيأكله الحرام ان يصرفه الى شرب الخمر والزنا
واللواط والقمار او السرف المحرم فكل هذه الاقسام داخلة تحت قوله ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل واعلم
انه سبحانه نهى بهذا النهي في مواضع من كتابه فقال يا ايها الذين امنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان
تكون تجارة وقال الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما وقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من
الربوا ان كنتم مؤمنين ثم قال فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ثم قال وان تبتم فلكم رؤس
اموالكم ثم قال ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون جعل اكل الربوا في اول الامر مؤذنا
بمحاربة الله وفي اخره متعرضا للنار **المسالة الثانية** قوله ولا تأكلوا ليس المراد منه
الاكل خاصة لان غير الاكل من التصرفات كالاكل في هذا الباب لكنه لهذا السبب عبر الله تعالى عنه
بالاكل **المسالة الثالثة** الباطل في اللغة الزائل الذاهب يقال بطل الشيء بطولا فهو باطل
وجمع الباطل بواطل واباطيل جمع ابطولة ويقال بطل الاجير يبطل بطالة اذا تعطل واتبع اللهو اما
قوله تعالى وتدلوا بها الى الحكام ففيه مسائل **المسالة الاولى** الادلاء مأخوذ من ادلاء الدلو وهو
ارسالك اياها في البئر للاستقاء يقال ادليت دلوي ادليها ثم جعل كل القاء قول او فعل ادلاء ومنه يقال
للمحتج ادلى بحجته كانه يرسلها ليصير الى مراده كادلاء المستقي الدلو ليصل الى مطلوبه من الماء وفلان يدلي الى
الميت بقرابة او رحم اذا كان منتسبا اليه فيطلب الميراث بتلك النسبة طلب المستقي الماء بالدلو اذا عرفت
هذا فنقول انه داخل في حكم النهي والتقدير ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تدلوا بها الى الحكام
اي لا ترشوها اليهم لتأكلوا طائفة من اموال الناس بالباطل وفي تشبيه الرشوة بالادلاء وجهان **احدهما**
ان الرشوة رشاء الحاجة وكما ان الدلو المملو من الماء يصل من البعيد الى القريب بواسطة الرشا فالمقصود البعيد
يصير قريبا بسبب الرشوة **والثاني** ان الحاكم بسبب اخذ الرشوة يمضي في ذلك الحكم من غير تثبت
كمضي الدلو في الرشاء المفسرون ذكروا وجوها **احدها** قال ابن عباس والحسن وقتادة المراد منه الودايع

وما لا يقوم عليه بينة **وثانيها** ان المراد هو مال اليتيم في يد الاوصياء يؤتون بعضه الى الحاكم ليبقى عليهم بعضه
وثالثها ان المراد بالحاكم شهادة الزور وهو قول الكلبي **ورابعها** قال الحسن المراد هو ان يحلف ليذهب
حقه **وخامسها** هو ان يدفع الى الحاكم رشوة وهذا اقرب الى الظاهر ولا يبعد ايضا من حمل اللفظ على الكل
لانها باسرها اكل الباطل اما قوله تعالى وانتم تعلمون فالمعنى وانتم تعلمون انكم مبطلون ولا شك ان الاقدام
على القبيح مع العلم بقبحه وصاحبه بالتوبيخ احق روي عن ابي هريرة انه قال اختصم رجلان الى النبي صلى
الله عليه وسلم عالما بالخصومة وجاهلا بها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم للعالم فقال المقضي عليه
يا رسول الله والذي لا اله الا هو انني حق اذ شئت فعاوده فقضى للعالم فقال المقضي عليه مثل ما قال اولا ثم عاوده
ثالثا فقال عليه الصلاة والسلام من اقتطع حق امرئ مسلم بخصومته فانما اقتطع قطعة من النار فقال العالم
المقضي له يا رسول الله ان الحق حقه فقال عليه الصلاة والسلام من اقتطع بخصومته وجدله حق غيره
فليتبوأ مقعده من النار ⁂ الحكم التاسع **قوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل
هي مواقيت للناس والحج وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى واتوا البيوت من ابوابها واتقوا
الله لعلكم تفلحون** وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** نقل عن ابن عباس انه قال ما كان قوم اقل
سؤالا من امة محمد سألوه عن اربعة عشر حرفا فاجيبوا فنقول ثمانية منها في سورة البقرة
اولها واذا سالك عبادي عني فاني قريب **وثانيها** هذه الاية **والستة** الباقية بعد في سورة البقرة
فالمجموع ثمانية في هذه السورة **والتاسعة** قوله تعالى في سورة المائدة يسئلونك ماذا احل لهم **والعاشر**
في الانفال **والحادي عشر** في بني اسرائيل يسالونك عن الجبال **والثاني عشر** في النازعات يسالونك
عن الساعة ولهذه الاسولة ترتيب عجيب اثنان منها في الاول في شرح المبدا فالاول قوله
واذا سالك عبادي عني هذا سؤال عن الذات والثاني قوله ويسئلونك عن الاهلة وهذا سؤال عن صفة الخلاقية
والحكمة في جعل الهلال على هذا الوجه واثنان منها في الاخر في شرح المعاد احدهما قوله ويسالونك عن الجبال
والثاني قوله يسالونك عن الساعة ايان مرسيها ونظير هذا انه ورد في القران سورتان اولهما
يا ايها الناس احدهما في النصف الاول وهو السورة الرابعة من سور النصف الاول لان اولها الفاتحة وثانيها
البقرة وثالثها ال عمران ورابعها النساء وثانيهما في النصف الثاني من القران وهو ايضا السورة الرابعة
من سور النصف الثاني اولها مريم وثانيها طه وثالثها الانبياء ورابعها الحج ثم يا ايها الناس الذي في
النصف الاول تشتمل على شرح المبدا فقال يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ويا ايها الناس الذي
في النصف الثاني تشتمل على شرح المعاد فقال يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم فسبحان من له
في هذا القران اسرار خفية وحكم مطوية لا يعرفها الا الخواص من عبيده **المسالة الثانية**
روي ان معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم وكل واحد منهما كان من الانصار قالا يا رسول الله ما بال الهلال يبدو
دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلي ويستوي ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدا لا يكون على حالة واحدة كالشمس
فنزلت هذه الاية وروي ايضا عن معاذ ان اليهود سالت عن الاهلة واعلم ان قوله تعالى يسالونك
عن الاهلة ليس فيه الا بيان انهم عن اي شيء سالوا لكن الجواب كالدال على موضع السؤال لان قوله قل هي مواقيت
للناس والحج يدل على ان سؤالهم كان على وجه الفائدة والحكمة في تغير حال الاهلة في النقصان والزيادة فصار
القران والخبر متطابقين في ان السؤال كان عن هذا المعنى **المسالة الثالثة** الاهلة جمع هلال
وهو اول حال القمر حين يراه الناس يقال له هلال لليلتين من اول الشهر وليلتين من اخر الشهر ويسمى ما بين ذلك قمرا
قال الزجاج فعال يجمع في اقل العدد على افعلة نحو مثال وامثلة وحمار واحمرة وفي اكثر العدد يجمع على فعل مثل
حمر الا انهم كرهوا في التضعيف فعل هلل وخلل فاقتصروا على جمع ادنى العدد اما قوله تعالى قل هي مواقيت
للناس والحج ففيه مسائل **المسالة الاولى** المواقيت جمع الميقات الموقت كالميعاد بمعنى الوعد
وقال بعضهم الميقات منتهى الوقت قال الله تعالى فتم ميقات ربه والهلال ميقات الشهر ومواضع الاحرام
مواقيت الحج لانها مواضع ينتهى اليها ولا تصرف مواقيت لانها غاية الجموع فصار الجمع تكريرها فان قيل فلم
صرفت قواريرا قيل لانها فاصلة وقعت في راس اية لتجرى على طريقة الايات كما يؤول القول في مثل قوله

أقلي اللوم عاذل والعتابا • **المسألة الثانية** اعلم أنه سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدرا
بأربعة أوجه السنة والشهر واليوم والساعة أما السنة فهي عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس
من نقطة معينة من الفلك بحركتها الخاصة بها على خلاف حركة الفلك إلى أن تعود إلى تلك النقطة بعينها إلا أن
القوم اصطلحوا على أن تلك النقطة نقطة الاعتدال الربيعي وهو أول الحمل وأما الشهر فهو عبارة عن حركة القمر
عن نقطة معينة من فلكه الخاص به إلى أن يعود إلى تلك النقطة ولما كان أشهر أحوال القمر وضعه مع الشمس
وأشهر أوضاعه من الشمس هو الهلال العربي مع أن القمر في هذا الوقت يشبه الموجود بعد العدم والمولود
الخارج من الظلمة لا جرم جعلوا ابتداء الوقت منتهى للشهر وأما اليوم بليلته فهو عبارة عن مفارقة نقطة من دائرة معدل النهار
نقطة من دائرة الأفق أو نقطة من دائرة نصف النهار وعودها إليها فالزمان المقدر عبارة عن اليوم بليلته
ثم المنجمون اصطلحوا على تعيين دائرة نصف النهار مبدأ لليوم بليلته أما أكثر الأمم فإنهم جعلوا مبادي الأيام بلياليها
من مفارقة الشمس أفق المشرق وعودها إليه من الغداة واحتج من نصر مذهبهم بأن الشمس عند طلوعها كالموجود بعد
العدم فجعله أولا أولى فزمان النهار عبارة من مدة كون الشمس فوق الأرض وزمان الليل عبارة عن كونها تحت الأرض
وفي شريعة الإسلام يفتتحون النهار من أول وقت طلوع الفجر في وجوب الصلاة والصوم وغيرهما من الأحكام وعند
المنجمين مدة الصوم في الشرع هي زمان النهار زيادة من زمان الليل معلومة المقدار محدودة المبدأ وأما الساعة
فهي على قسمين مستوية ومعوجة فالمستوية جزء من أربعة وعشرين من يوم وليلة والمعوجة جزء من اثنا عشر
جزءا من يوم وجزء من اثنا عشر جزءا من ليلة فهذا كلام مختصر في تعريف السنة والشهر واليوم والساعة
فنقول ـــ أما السنة فهي عبارة عن دورة الشمس ويحدث بسببها الفصول الأربعة وذلك لأن الشمس إذا
حصلت في الحمل فإذا تحركت من هذا الموضع إلى جانب الشمال أخذ الهوى في جانب الشمال شيئا من السخونة لقربها من
مسامتة الرؤس وتواتر الإشعاع إلى أن تصل أول السرطان وشدة الحرارة وتزداد شدة الحر ما دامت في السرطان
والأسد لقربها من سمت الرؤس وتواتر الإشعاع ثم تنكسر إلى أن تصل إلى الميزان وحينئذ تطيب الهوا ويعتدل
ثم يأخذ الحر في النقصان والبرد في الزيادة ولا يزال يزداد البرد إلى أن تصل الشمس إلى أول الجدي وتشتد البرد
حينئذ لبعدها عن سمت الرأس ولتواتر البرد ثم أن الشمس تأخذ في الصعود إلى ناحية الشمال وما دامت في الجدي والدلو
فالبرد أشد ما يكون إلى أن ينتهي إلى الحمل فحينئذ تطيب الهوا ويعتدل وتعاود الشمس إلى مبدأ حركتها وانتهى زمان
السنة بنهايته وحصلت الفصول الأربعة التي هي الربيع والصيف والخريف والشتا ومنافع الفصول
الأربعة وتعاقبها ظاهرة مشهورة في الكتب وأما الشهر فهو عبارة عن دورة القمر في فلكه الخاص وزعموا أن نوره
مستفاد من الشمس وأبدا يكون أحد نصفيه مضيئا بالتمام إلا أنه عند الاجتماع يكون النصف المضيء هو النصف الفوقاني
فلا جرم لا نرى من نوره شيئا وعند الاستقبال يكون نصفه المضيء مواجها لنا فلا جرم نراه مستنيرا بالتمام
وكلما كان القمر أقرب إلى الشمس كان المرئي من نصفه المضيء أقل وكلما كان أبعد كان المرئي من نصفه المضيء أكثر ثم إنه
من وقت الاجتماع إلى وقت الانفصال يكون كل ليلة أبعد من الشمس ويرى كل ليلة ضوءه أكثر ومن وقت الاستقبال
إلى وقت الاجتماع يكون كل ليلة أقرب إلى الشمس فلا جرم كل ليلة ضوءه أقل ولا يزال يقل ويقل حتى عاد كالعرجون القديم
فهذا ما قاله أصحاب الطبايع وأما الذي يقوله الأصوليين فهو أن القمر جسم والشمس جسم والأجسام كلها متساوية
في الجسمية والأجسام المتساوية في تمام الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم وهذه مقدمة يقينية
فإذا حصول الضوء في جرم الشمس والقمر أمر جائز أن يحصل وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه إلا
بسبب الفاعل المختار وكلما كان فعلا لفاعل مختار وأن ذلك يكون قادرا على إيجاده وعلى إعدامه وعلى هذا التقدير
فلا حاجة إلى إسناد هذا الاختلاف الحاصل في نور القمر إلى قربها وبعدها من الشمس بل عندنا أن حصول النور
في جرم الشمس إنما كان بسبب إيجاد القادر المختار والذي في جرم القمر بقي ها هنا أن يقال الفاعل المختار لم
خصص القمر دون الشمس بهذه الاختلافات فنقول ـــ لعلماء الإسلام في هذا المقام جوابان أحدهما أن يقال
إن أفعاله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة ويدل عليه وجوه **أحدها** أن من فعل فعلا لغرض فإن
قدر على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الواسطة فحينئذ يكون فعل تلك الواسطة عبثا وإن لم يقدر فهو عاجز
وثانيها أن كل من فعل فعلا لغرض فإن كان وجود ذلك أولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته مستكمل

بغيره وأنه لم يكن أولا له لم يكن غرضا **وثالثها** أنه لو كان فعله معللا بغرض فذلك الغرض إن كان محدثا افتقر
إحداثه إلى غرض آخر وإن كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال فلا جرم قالوا كل شيء صنعه ولا علة
لصنعه ولا يجوز تعليل أفعاله وأحكامه البتة فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون والجواب ـــ الثاني
قول من قال لا بد في أفعال الله تعالى وأحكامه من رعاية المصالح والحكم والقائلون بهذا المذهب سلموا أن
العقول البشرية قاصرة في أكثر المواضع عن الوصول إلى أسرار حكم الله تعالى في ملكه وملكوته وقد دللنا
على أن القوم إنما سألوا عن الحكمة في اختلاف أحوال القمر فالله سبحانه ذكر وجوه الحكمة فيه وهي قوله قل هي
مواقيت للناس والحج وذكر هذا المعنى في آية أخرى وهي قوله وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب
وقال في آية ثالثة فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب
والتفصيل القول فيه أن تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها متصل بالدين وبعضها في الدنيا أما ما يتصل
منها بالدين فكثير منها الصوم قال الله تعالى شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن وثانيها الحج قال تعالى
الحج أشهر معلومات وثالثها عدة المتوفى عنها زوجها قال تعالى فمن يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا
ورابعها النذور الذي تتعلق بالأوقات ولفضائل الصوم في أيام لا تعلم إلا بالأهلة وأما ما يتصل منها
بالدنيا كالمداينات والإجارات والمواعيد ولمدة الحمل والرضاع كما قال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا
وغيرها فكل ذلك مما لا يسهل ضبط أوقاتها إلا عند وقوع الاختلاف في شكل القمر فإن قيل لا نسلم أن الاحتياج
في تقدير الأزمنة إلى حصول الشهور وذلك لأنه يمكن تقديرها بالسنة التي هي عبارة عن دورة الشمس وأجزائها
مثل أن يقول كلفتكم بالطاعة الفلانية في اليوم الأول من السنة وبعد خمسين يوما من أول السنة وأيضا
بتقدير أن نساعد على أنه لا بد من تقدير الزمان بالسنة وباليوم لتقديره بالشهر لكن الشهر عبارة عن
دورة من اجتماعه مع الشمس إلى أن يجتمع معها مرة أخرى وهذا التقدير حاصل سواء حصل الاختلاف في
أشكال نوره أو لم يحصل ألا ترى أن تقدير السنة بحركة الشمس وإن لم يحصل في نور الشمس اختلاف فكذا يمكن
تقدير الشهور بحركة القمر وإن لم يحصل في نور القمر اختلاف وإذا لم يكن للون القمر مدخل في هذا الباب
لم يجز تعليله به والجواب ـــ عن السؤال الأول أن ما ذكرتم وإن كان ممكنا إلا أن إحصاء الأهلة
أيسر من إحصاء الأيام لأن الأهلة اثنا عشر شهرا والأيام كثيرة ومن المعلوم أن تقسيم جملة الزمان إلى
السنين ثم تقسيم كل سنة إلى الشهور ثم تقسيم الشهور إلى الأيام ثم تقسيم كل يوم إلى الساعات ثم تقسيم
كل ساعة إلى الأنفاس أقرب إلى الضبط وأبعد عن الخبط ولهذا قال سبحانه إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر
شهرا وهذا كما أن المصنف يراعي حسن الترتيب فيقسم تصنيفه إلى الكتب ثم كل كتاب إلى أبواب ثم كل باب إلى الفصول
ثم كل فصل إلى المسائل فكذا ها هنا الجواب عنه وأما السؤال الثاني فجوابه أن ما ذكرتم إلى أنه متى كان القمر
مختلف الشكل كان معرفة أوائل الشهور وأواخرها أسهل مما إذا لم يكن كذلك وأخبر جل جلاله
أنه دبر الأهلة هذا التدبير العجيب لمنافع عباده في قوام دنياهم مع ما يستدلون بهذه الأحوال المختلفة على
وحدانية الله سبحانه وكمال قدرته كما قال إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار إلى قوله لآيات
لأولي الألباب وقال تبارك وتعالى الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا وأيضا لو لم يقع في
جرم القمر هذا الاختلاف لتأكدت شبهة الفلاسفة في قولهم أن الأجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغيير إلى
أحوالها فهو سبحانه بحكمته القاهرة أبقى الشمس على حال واحد وأظهر الاختلاف في أحوال القمر ليظهر للعاقل
أن بقاء الشمس على أحوالها ليس إلا بإبقاء الله تعالى وتغير القمر في أشكاله ليس إلا بتغيير الله تعالى فيصير الكل بهذه الطريق
شاهدة إلى افتقارها إلى مدبر حكيم قادر وقاهر كما قال وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إذا
عرفت هذه الجملة فنقول ـــ إنه لما ظهر أن الاختلاف في أحوال القمر معونة عظيمة في تعيين الأوقات
من الجهات التي ذكرناها نبه تعالى بقوله قل هي مواقيت للناس والحج على جميع هذه المنافع لأن تعديد جميع هذه
الأمور يفضي إلى الإطناب والاقتصار على البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح فلم يبق إلا الاقتصار على كونه
ميقاتا فكان هذا الاقتصار دليلا على الفصاحة العظيمة أما قوله تعالى والحج ففيه إضمار تقديره والحج كقوله
تعالى وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم أي لأولادكم واعلم أنا بينا أن الأهلة مواقيت لكثير من العبادات

فأوقات الحج بالذكر لا بد فيه من فائدة ولا يمكن أن يقال تلك الفائدة هي أن مواقيت الحج لا تعرف إلا بالأهلة
قال تعالى الحج أشهر معلومات وذلك لأن وقت الصوم لا يعرف إلا بالأهلة قال تعالى شهر رمضان الذي
أنزل فيه القرآن وقال عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وأحسن الوجوه فيه
ما ذكره القفال رحمه الله تعالى وهو أن إفراد الحج بالذكر إنما كان لبيان أن الحج مقصور على الأشهر التي
عينها الله تعالى لفرضه وأنه لا يجوز نقل الحج من تلك الأشهر إلى أشهر كما كانت العرب تفعل ذلك في النسيء
والله تعالى أعلم أما قوله تعالى وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ففيه مسائل **المسألة الأولى**
ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها **أحدها** قال الحسن والأصم كان الرجل في الجاهلية إذا هم بشيء
فتعسر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من بابه بل يأتيه من خلفه ويبقى على هذه الحالة حولا كاملا فنهاهم الله تعالى
عن ذلك لأنهم كانوا يفعلونه تطيرا وعلى هذا تأويل الآية ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها على وجه
التطير لكن البر من اتقى الله ولم يتق غيره ولم يخف شيئا كان يتطير به بل توكل على الله تعالى واتقاه وحده
ثم قال واتقوا الله لعلكم تفلحون أي لتفوزوا بالخير في الدين والدنيا كقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه
من حيث لا يحتسب ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا وتمام التحقيق في الآية أن من رجع خائبا يقال ما أفلح
وما أنجح فيجوز أن يكون الفلاح المذكور في الآية هو الواجب عليكم أن تتقوا الله حتى تصيروا مفلحين منجحين
وقد وردت الأخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بالنهي عن التطير وقال لا عدوى ولا طيرة وقال من رده عن
سفره تطير فقد أشرك أو كما قال وأنه يكره الطيرة ويحب الفال وقد عاب الله تعالى قوما تطيروا بموسى
ومن معه وقالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله **وثانيها** في سبب نزول هذه الآية روي أن في
أول الإسلام إذا أحرم الرجل منهم فإن كان من أهل المدر نقب نقبا في ظهر بيته منه يدخل ويخرج أو يتخذ سلما
يصعد منه سطح داره ثم ينحدر وإن كان من أهل الوبر خرج من خلف الخباء فقيل لهم ليس البر بتحرجكم من دخول الباب
ولكن البر من اتقى **وثالثها** أن أهل الجاهلية إذا أحرموا نقبوا خلف بيته أو خيمته نقبا منه يدخل ويخرج
إلا الحمس وهم قريش وكنانة وخزاعة وثقيف وجشم وبنو عامر بن صعصعة وبنو نصر بن معاوية وهؤلاء سموا حمسا
لتشددهم في دينهم والحماسة الشدة وهؤلاء متى أحرموا لم يدخلوا بيوتهم البتة ولا يستظلون الوبر ولا يأكلون
السمن والأقط ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان محرما ورجل آخر كان محرما فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم
حال كونه محرما من باب لبستان وقد خرب فأبصره ذلك الرجل الذي كان محرما فاتبعه فقال عليه الصلاة والسلام
تنح عني قال ولم يا رسول الله قال دخلت الباب وأنت محرم فوقف ذلك الرجل فقال إني رضيت بسنتك وهديك
وقد رأيتك دخلت فدخلت فأنزل الله تعالى هذه الآية وأعلمهم أن تشديدهم ليس ببر ولكن البر من اتقى مخالفة الله
وأمرهم بترك سنة الجاهلية فقال وأتوا البيوت من أبوابها فهذا ما قيل في سبب نزول هذه الآية **المسألة**
الثانية ذكروا في تفسير الآية ثلاثة أوجه وهو قول أكثر المفسرين حمل الآية على هذه الأحوال
التي رويناها في سبب النزول إلا أن على هذا التقدير صعب الكلام في نظم الآية فإن القوم سألوا رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن الحكمة في تغير نور القمر فذكر الله تعالى الحكمة في ذلك وهي قوله قل هي مواقيت للناس والحج فأي تعلق
بين بيان الحكمة في اختلاف نور القمر وبين هذه القصة ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن هذا السؤال من وجوه
أحدها أن الله تعالى لما ذكر أن الحكمة في اختلاف أحوال الأهلة جعلها مواقيت للناس والحج وكان هذا الأمر من
الأشياء التي اعتبروها في الحج لا جرم تكلم الله تعالى فيه **وثانيها** أنه تعالى إنما وصل قوله وليس البر بأن تأتوا
البيوت من ظهورها بقوله يسألونك عن الأهلة لأنه اتفق وقوع القضيتين في وقت واحد فنزلت الآية فيهما
معا في وقت واحد ووصل أحد الأمرين بالآخر **وثالثها** كأنهم سألوا عن الحكمة في اختلاف حال الأهلة قيل
لهم اتركوا السؤال عن هذا الأمر الذي لا يعنيكم وارجعوا إلى البحث عنه أهم لكم فإنكم تظنون أن إتيان البيوت من
ظهورها بر وليس الأمر كذلك القول الثاني في تفسير الآية أن قوله تعالى وليس البر بأن تأتوا البيوت
من ظهورها مثل ضربه الله تعالى لهم وليس المراد ظاهره وتفسيره أن الطريق المستقيم المعلوم هو أن يستدل
بالمعلوم على المظنون فأما أن يستدل بالمظنون على المعلوم فذاك عكس الواجب وضد الحق وإذا عرفت هذا فنقول
إنه قد ثبت بالدلائل أن للعالم صانعا مختارا حكيما وثبت أن الحكيم لا يفعل إلا الصواب البريء عن العبث والسفه

متى عرفنا ذلك

متى عرفنا ذلك وعرفنا أن اختلاف أحوال القمر في النور من فعله علمنا أن فيه حكمة ومصلحة وذلك لأن علمنا بهذا
الحكيم الذي لا يفعل إلا الحكمة يفيدنا القطع بأن فيه حكمة لأنه استدلال بالمعلوم على المجهول فأما أن يستدل بعدم علمنا
بما فيه من الحكمة أن فاعله ليس بحكيم فهذا الاستدلال باطل لأنه استدلال بالمجهول على القدح في المعلوم إذا عرفت
هذا فالمراد من قوله تعالى ليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها يعني أنكم لما لم تعلموا حكمته في اختلاف نور القمر
صرتم شاكين في حكمة الخالق فقد أتيتم الشيء لا من تمام العقل إنما البر أن تأتوا البيوت من أبوابها فتستدلوا بالمعلوم
المتيقن وهو حكمة خالقها على هذا المجهول فتقطعوا بأن فيه حكمة بالغة وإن كنتم لا تعلمونها فجعل إتيان البيوت
من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح وإتيانها من أبوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم وهذا
طريق مشهور في الكناية فإن من أرشد غيره إلى الوجه الصواب يقول له ينبغي أن تأتي الأمر من بابه وفي ضده
يقال إنه ذهب إلى الشيء من غير بابه قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم وقال فاتخذتموه وراءكم ظهريا فلما كان
هذا طريقا مشهورا معتادا في الكنايات ذكره الله تعالى ها هنا وهذا تأويل المتكلمين ولا يصح تفسير هذه الآية
إلا به فإن تفسيرها بالوجه الأول يتطرق إلى الآية سوء الترتيب كلام الله منزه عنه القول الثالث في تفسير
الآية ما ذكره أبو مسلم أن المراد من هذه الآية ما كانوا يعملونه من النسيء فإنهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذي عينه
الله له فيحرمون الحلال ويحلون الحرام فذكر إتيان البيوت من ظهورها مثلا لمخالفة الواجب في الحج وشهوره
المسألة الثالثة قوله تعالى ولكن البر من اتقى تقديره ولكن البر من اتقى وهو كقوله
ولكن البر من آمن بالله وقد تقدم تقريره **المسألة الرابعة** قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم
وقالون عن نافع البيوت بكسر الباء لأنهم استثقلوا الخروج من ضمة الباء إلى الياء والباقون بالضم على الأصل وللقراء
فيها وفي نظائرها نحو بيوت وعيون وجيوب مذاهب واختلافات يطول تفصيلها أما قوله واتقوا فقد بينا
دخول كل واجب واجتناب كل محرم فيه لعلكم تفلحون لكي تفلحوا والفلاح هو الظفر بالبغية قالت المعتزلة
هذا يدل على إرادته تعالى الفلاح من جميعهم لأنه لا يخص في الآية والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

الحكم العاشر يتعلق بالقتال **قوله تعالى** وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين

وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** أنه تعالى أمره بالاستقامة في الآية
المتقدمة بالتقوى في طريق معرفة الله تعالى فقال ليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من
أبوابها وأمر بالتقوى في طريق طاعة الله تعالى وهو عبارة عن ترك المحظورات وفعل الواجبات والاستقامة علم والتقوى
عمل وليس التكليف إلا في هذين ثم لما أمرنا بالتقوى أمر في هذه الآية بأشد أقسام التقوى وأشقها على النفس وهو
قتل أعداء الله تعالى فقال وقاتلوا في سبيل الله **المسألة الثانية** في سبب النزول قولان الأول
قال الربيع وابن زيد هذه الآية أول آية نزلت في القتال فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتله
ويكف عمن تاركه وبقي على هذه الحالة إلى أن نزل قوله تعالى اقتلوا المشركين والقول الثاني أنه عليه الصلاة
والسلام خرج بأصحابه لإرادة الحج نزل بالحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء فصدهم المشركون عن دخول البيت فأقام
شهرا لا يقدر على ذلك ثم صالحوه على أن يرجع ذلك العام ويعود إليهم في العام القابل ويتركون له مكة بأيام حتى يطوف
وينحر الهدي ويفعل ما شاء فرضي رسول الله صلى الله عليه وسلم وصالحهم عليه وعاد إلى المدينة وتجهز في السنة
القابلة ثم خاف أصحابه من قريش أن لا يفوا بالوعد ويصدوهم عن المسجد الحرام وأن يقاتلوهم وكانوا كارهين لقتالهم
في الشهر الحرام وفي الحرم فأنزل الله تعالى هذه الآيات وبين لهم كيفية المقاتلة إن احتاجوا إليها فقال وقاتلوا في سبيل
الله **المسألة الثالثة** وقاتلوا في سبيل الله أي في طاعته وطلب رضوانه روى أبو موسى أن النبي
صلى الله عليه وسلم سئل عمن يقاتل في سبيل الله فقال من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ولا يقاتل رياء ولا سمعة
المسألة الرابعة اختلفوا في المراد بقوله الذين يقاتلونكم على وجوه **أحدها** وهو قول ابن عباس
المراد منه قاتلوا الذين يقاتلونكم إما على وجه الدفع عن الحج أو على وجه المقاتلة ابتداء وهذا الوجه الموافق لما
رويناه عن ابن عباس في سبب نزول الآية **وثانيها** قاتلوا كل من له أهلية القتال سوى من جنح للسلم قال تعالى
فاجنح لها **وثالثها** قاتلوا كل من له قدرة على القتال وأهلية لذلك واعلم أن القول الأول أقرب إلى الظاهر
لأن ظاهر قوله تعالى الذين يقاتلونكم يقتضي كونهم فاعلين للقتال فأما المستعد للقتال والمستعجل له قبل إقدامه عليه

فانه لا يوصف بكونه مقاتلا الا على سبيل المجاز **المسألة الخامسة** من الناس من قال هذه الآية منسوخة وذلك لان هذه الآية دلت على ان الله تعالى اوجب قتال المقاتلين ونهى عن قتال غير المقاتلين بدليل انه قال وقاتلوا الذين يقاتلونكم ثم قال ولا تعتدوا اي هذا القدر ولا تقاتلوا من لا يقاتلكم فثبت ان هذه الآية مانعة من قتال غير المقاتلين ثم قال تعالى بعد ذلك واقتلوهم حيث ثقفتموهم فاقتضى هذا حصول الاذن في قتال من لم يقاتل فدل على ان هذه الآية منسوخة ولقائل ان يقول ــ مسلم ان هذه الآية دالة على الامر بقتال من يقاتلنا لكن الحكم ما صار منسوخا اما قوله انها دالة على المنع من قتال من لا يقاتلنا فهذا غير مسلم واما قوله تعالى ولا تعتدوا فهذا يحتمل وجوها اخر سوى ما ذكرتم **منها** ان يكون المعنى ولا تبتدئوا في الحرم بقتال **ومنها** ان يكون المراد ولا تعتدوا بقتال من نهيتم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد او بالمهلة او بالمفاجاة من غير تقديم دعوة او بقتل النساء والصبيان والشيخ الفاني وعلى جميع هذه التقديرات لا يكون الآية منسوخة **فان قيل** هب انه لا نسخ في الآية ولكن ما السبب في ان الله تعالى امر اولا بقتال من يقاتل ثم في آخر الامر اذن في قتالهم سواء قاتلوا او لم يقاتلوا **قلنا** لان في اول الامر كان المسلمون قليلين فكان الصلاح استعمال الرفق واللين والمجاملة فلما قوي الاسلام وكثر الجمع واقام من اقام منهم على الشرك بعد ظهور المعجزات وتكررها عليهم مرة بعد اخرى حصل الياس من اسلامهم فلا جرم امر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق **المسألة السادسة** المعتزلة احتجوا بقوله تعالى ان الله لا يحب المعتدين قالوا لو كان الاعتداء بارادة الله تعالى وبتخليقه لما صح هذا الكلام وجوابه تقدم والله سبحانه وتعالى اعلم

قوله تعالى واقتلوهم حيث ثقفتموهم واخرجوهم من حيث اخرجوكم والفتنة اشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فان انتهوا فان الله غفور رحيم وفيه مسائل **المسألة الاولى** الثقف وجوده على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقف سريع الاخذ لاقرانه **قال**

فاما تثقفوني فاقتلوني ... فمن اثقف فليس الى خلود

ثم نقول قوله تعالى اقتلوهم الخطاب فيه واقع على النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه وان الغرض به لازم لكل مؤمن والضمير في قوله اقتلوهم عائد الى الذين امر بقتلهم في الآية الاولى وهم الكفار من اهل مكة فامر الله تعالى بقتلهم حيث كانوا في الحل والحرم والشهر الحرام وتحقيق القول انه تعالى امر بالجهاد في الآية الاولى بشرط اقدام الكفار على المقاتلة وفي هذه الآية زاد في التكليف فامر بالجهاد معهم سواء قاتلوا او لم يقاتلوا واستثنى عنه المقاتلة عند المسجد **المسألة الثانية** نقل عن مقاتل انه قال ان الآية المتقدمة على هذه الآية وهي قوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وهذا الكلام ضعيف اما قوله ان قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم منسوخ بهذه الآية فقد تقدم ابطاله واما قوله ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فهذا من باب التخصيص لا من باب النسخ واما قوله ان قوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام منسوخ بقوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة فهو خطا ايضا لانه لا يجوز الابتداء بالقتال في الحرم وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق فثبت ان قوله ضعيف ولانه يستبعد من الحكيم ان يجمع بين آيات متوالية يكون كل واحدة منها ناسخة للاخرى اما قوله تعالى واخرجوهم من حيث اخرجوكم ففيه بحثان **البحث الاول** ان الاخراج يحتمل وجهين احدهما انهم كلفوهم الخروج قهرا والثاني انهم بالغوا في تخويفهم وتشديد الامر عليهم حتى صاروا مضطرين الى الخروج **البحث الثاني** ان صيغة حيث تحتمل وجهين احدهما اخرجوهم من الموضع الذي اخرجوكم وهو مكة والثاني اخرجوكم من منازلكم اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى امر المؤمنين بان يخرجوا اولئك الكفار من مكة ان اقاموا على شركهم ان تمكنوا منه لكنه كان في المعلوم انهم يتمكنون منه فيما بعد ولهذا السبب اجلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك من الحرم ثم اجلاهم من المدينة وقال عليه الصلاة والسلام لا يجتمع دينان في جزيرة العرب اما قوله تعالى والفتنة اشد من القتل ففيه اوجه **الوجه الاول** وهو منقول عن ابن عباس ان المراد من الفتنة الكفر بالله وانما سمي الكفر بالفتنة لانه فساد في الارض يؤدي الى الظلم والهرج وفيه الفتنة وانما جعل الكفر اعظم من القتل لان الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم والقتل ليس كذلك والكفر يخرج صاحبه عن الامة والقتل ليس كذلك فكان الكفر اعظم من القتل وروي في سبب نزول الآية ان بعض الصحابة كان قتل رجلا من الكفار في الشهر الحرام فالمؤمنون عابوه على ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية فكان المعنى ليس لكم ان تستعظموا الاقدام على القتل في الشهر الحرام فان اقدام الكفار على الكفر في الشهر الحرام اعظم من ذلك **الوجه الثاني** ان الفتنة اصلها

عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ثم صار اسما لكل ما كان سببا للامتحان تشبيها بهذا الاصل والمعنى ان اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المؤمنين وعلى تشديد الامر عليهم بحيث صاروا ملجئين الى ترك الاهل والوطن هربا من اضلالهم في الدين وتخليصا للنفس مما يخافون ويحذرون فتنة شديدة بل هي اشد من القتل الذي يقتضي التخلص من غموم الدنيا وآفاتها وقال بعض الحكماء ما اشد من هذا القتل الذي اوجبه عليكم جزاء غير تلك الفتنة **الوجه الثالث** ان يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذي يلزمهم بسبب كفرهم فكأنه قيل اقتلوهم من حيث ثقفتموهم واعلموا ان وراء ذلك من عذاب الله ما هو اشد منه كقوله ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده واطلاق اسم الفتنة على العذاب جائز وذلك من باب اطلاق اسم السبب على المسبب قال تعالى يوم هم على النار يفتنون وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات اي عذبوهم ثم قال عقيبه ذوقوا فتنتكم اي عذابكم وقال فاذا اوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله اي عذابهم كعذابه **الوجه الرابع** ان يكون المراد فتنتهم اياكم بصدكم عن المسجد الحرام اشد من قتلكم اياهم في الحرم لانهم يسعون في المنع من العبودية والطاعة التي ما خلق الجن والانس الا لها **الوجه الخامس** ان ارتداد المؤمن اشد عليه من ان يقتل محقا والمعنى واخرجوهم من حيث اخرجوكم ولو اتى ذلك على انفسكم فانكم ان قتلتم وانتم على الحق كان ذلك اولى بكم واسهل عليكم من ان ترتدوا عن دينكم او تتكاسلوا في طاعة ربكم اما قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ففيه مسائل **المسألة الاولى** هذا بيان لبقاء هذا الشرط في قتالهم في هذه البقعة خاصة وقد كان من قبل شرطا في كل القتال وفي الاشهر الحرم **المسألة الثانية** قرا حمزة والكسائي ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قتلوكم كله بغير الف والباقون جميع ذلك بالالف وهو في المصحف بغير الف وانما كتبت كذلك للايجاز كما كتب الرحمن بغير الف وكذلك صالح وما اشبه ذلك من حروف المد واللين قال القاضي رحمه الله القراءتان المشهورتان اذا لم يتنافيا في العلم بهما وجب العمل بهما كما يعمل بالآيتين اذا لم يتنافيا في العمل بهما وما تقتضيه القراءتان المشهورتان فيجب العمل بهما ما لم يقع النسخ فيه يروى ان الاعمش قال لحمزة ارايت قراءتك اذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره فقال حمزة ان العرب اذا قتل منهم قالوا قتلنا واذا ضرب رجل منهم قالوا ضربنا **المسألة الثالثة** الحنفية تمسكوا بهذه الآية في مسألة الملتجئ الى الحرم وقالوا لما لم يجز القتل عند المسجد الحرام بسبب جناية الكفر فلان لا يجوز القتل في المسجد الحرام بسبب الذنب الذي هو دون الكفر كان اولى وتمام الكلام فيه في كتب الخلاف اما قوله تعالى فان انتهوا فان الله غفور رحيم فاعلم انه تعالى اوجب عليهم القتال ثم ذكر كان يجوز ان يعتقد ان ذلك القتال لا يزول وان انتهوا وتابوا كما ثبت في كثير من الحدود ان التوبة لا تزيله فقال تعالى بعد ما اوجب القتل عليهم فان انتهوا فان الله غفور رحيم بين بهذا الحكم متى انتهوا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس فان انتهوا عن القتال وقال الحسن فان انتهوا عن الشرك حجة القول الاول ان المقصود من الاذن في القتال مع الكفار عن المقاتلة فكان قوله فان انتهوا محمولا على ترك المقاتلة حجة القول الثاني ان الكافر لا ينال غفران الله تعالى ورحمته بترك القتال بل بترك الكفر **المسألة الثانية** الانتهاء عن الكفر لا يحصل في الحقيقة الا بامرين احدهما التوبة والآخر التمسك بالاسلام وان كان يقال في الظاهر لمن اظهر الشهادتين انه انتهى عن الكفر الا ان ذلك انما يؤثر في حقن الدم فقط اما الذي يؤثر في استحقاق الثواب والغفران والرحمة فليس الا ما ذكرنا **المسألة الثالثة** دلت الآية على ان التوبة من كل ذنب مقبولة وقول من قال التوبة عن القتل العمد غير مقبولة خطا لان الشرك اشد من القتل فاذا قبل الله عز وجل توبة الكافر فقبول توبة القاتل اولى وايضا فالكافر قد يكون بحيث جمع مع كونه كافرا كونه قاتلا فلما دلت الآية على قبول توبة كل كافر دل على ان توبته اذا كان قاتلا مقبولة والله تعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين فيه مسئلتان **المسألة الاولى** قال القوم هذه الآية ناسخة لقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه والصحيح انه ليس كذلك لان البداية بالمقاتلة عند المسجد الحرام بقيت حرمته اقصى ما في الباب ان هذه الصيغة عامة ولكن مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه ان العام سواء كان متقدما على المخصص او متاخرا عنه فانه يصير مخصوصا به والله تعالى اعلم **المسألة الثانية** في المراد بالفتنة ههنا وجوه **احدها** ان الشرك والكفر قالوا كانت فتنتهم انهم كانوا يضربون ويؤذون اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بمكة حتى ذهبوا الى الحبشة ثم واظبوا على ذلك الايذاء حتى ذهبوا الى المدينة وكان غرضهم من اثارة

تلك الفتنة أن يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا فأنزل الله تعالى هذه الآية والمعنى قاتلوهم حتى يظهروا عليهم فلا يفتنوكم
عن دينكم فلا تقعوا في الشرك **وثانيها** قال أبو مسلم معنى الفتنة هاهنا الجرم قال لأن الله تعالى أمر بقتالهم
حتى لا يكون منهم القتال الذي إذا بدأوا به كان فتنة على المؤمنين لما يخافون عنده من أنواع المضار فإن قيل
كيف يقال وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة مع علمنا بأن قتالهم لا يزيل الكفر وليس يلزم من هذا أن خبر الله تعالى
لا يكون حقا قلنا الجواب من وجهين الأول ـــ أن هذا محمول على الأغلب لأن الأغلب عند قتالهم زوال الكفر
والشرك لأن من قتل فقد زال كفره ومن لا يقتل يخاف على الثبات على الكفر فإذا كان هذا هو الأغلب جاز أن يقال ذلك
والجواب ـــ الثاني أن المراد قاتلوهم قصدا منكم إلى زوال الكفر لأن الواحد في المقاتل للكفار يكون مراده هذا
ولذلك متى ظن أن من يقاتله يقلع عن الكفر بغير القتال وجب عليه العدول عنه أما قوله تعالى ويكون الدين لله
فهذا يدل على حمل الفتنة على الشرك لأنه ليس بين الشرك وبين أن يكون الدين كله لله واسطة والمراد منه أن يكون
تعالى هو المعبود المطاع دون غيره فصار التقدير كأنه تعالى قال وقاتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت الإسلام وحتى
يزول ما يؤدي إلى العقاب ويحصل ما يؤدي إلى الثواب ونظيره قوله تعالى تقاتلونهم أو يسلمون وفي ذلك بيان
أنه تعالى إنما أمر بالقتال لهذا المقصود أما قوله فإن انتهوا فالمراد فإن انتهوا عن الأمر الذي لأجله وجب
قتالهم وهو إما كفرهم أو قتالهم فعند ذلك لا يجوز قتالهم وهو كقوله تعالى قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم
ما قد سلف أما قوله تعالى فلا عدوان إلا على الظالمين فيه وجهان الأول ـــ فإن انتهوا فلا قتل إلا على الذين
لا ينتهون عن الكفر فإنهم بإصرارهم على كفرهم ظالمون لأنفسهم على ما قال تعالى إن الشرك لظلم عظيم فإن قيل لم سمي
ذلك القتل عدوانا مع أنه في نفسه حق وصواب قلنا لأن ذلك القتل جزاء العدوان فصح إطلاق اسم العدوان عليه
كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومكروا ومكر الله
فيسخرون منهم سخر الله منهم والثاني أن تعرضتم لهم بعد انتهائهم عن الشرك والقتال كنتم أنتم الظالمون فنسلط
عليكم من يعتدي عليكم والله تعالى أعلم **قوله تعالى** الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين **اعلم أن الله**
تعالى لما أباح القتال وكان ذلك منكرا فيما بينهم ذكر في هذه الآية ما يزيل ذلك فقال الشهر الحرام بالشهر الحرام
وفيه وجوه **أحدها** روي عن ابن عباس ومجاهد والضحاك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة
وكان ذلك في ذي القعدة سنة ست من الهجرة فصده أهل مكة عن ذلك ثم صالحوه على أن ينصرف ويعود في العام القابل
حتى يتركوا له مكة ثلاثة أيام فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم في العام القابل وهو في ذي القعدة سنة سبع
ودخل مكة واعتمر فأنزل الله تعالى هذه الآية يعني أنك دخلت الحرم في الشهر الحرام والقوم كانوا صدوك في السنة الماضية
في هذا الشهر فهذا الشهر بذاك الشهر **وثانيها** ما روي عن الحسن أن الكفار سمعوا أن الله تعالى نهى الرسول ـــ
صلى الله عليه وسلم عن الاقتتال وذلك قوله تعالى ويسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد
عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام فأنزل الله تعالى هذه الآية لبيان الحكم في هذه الواقعة فقال الشهر الحرام
بالشهر الحرام أي من استحل منكم من المشركين في الشهر الحرام فاستحلوه منه **وثالثها** ذكره قوم من المتكلمين
وهو أن الشهر الحرام لما لم يمنعكم عن الكفر بالله فكيف يمنعنا عن مقاتلتكم فالشهر الحرام من جانبنا مقابل بالشهر الحرام
من جانبكم والحاصل في الوجوه الثلاثة أن حرمة الشهر الحرام لما لم تمنعهم عن الكفر والأفعال القبيحة فكيف جعلوه
سببا في أن يمنع القتال من شركهم وفسادهم أما قوله تعالى والحرمات قصاص فالحرمات جمع حرمة والحرمة ما منع
من انتهاكه والقصاص المساواة إذا عرفت هذا ففي هذه الآية تعود تلك الوجوه أما على الوجه الأول فهو أن المراد
بالحرمات الشهر الحرام والبلد الحرام وحرمة الإحرام فقوله والحرمات قصاص معناه أنهم لما أضاعوا هذه الحرمة
في سنة ست فقد وفقتم حتى قضيتموها على رغمهم في سنة سبع وأما على الوجه الثاني فهو أن المراد إن أقدموا على
مقاتلتكم فقاتلوهم أنتم أيضا قال الزجاج أعلم الله تعالى بهذه الآية أنه ليس للمسلمين أن ينتهكوا هذه الحرمات ـــ
على سبيل الابتداء بل على سبيل القصاص وهذا القول أشبه بما قبل هذه الآية وقوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام
حتى يقاتلوكم فيه وبما بعدها وهو قوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم أما على القول الثالث ـــ
فقوله والحرمات قصاص يعني حرمة كل واحد من الشهرين كحرمة الآخر فهما مثلان والقصاص هو المثل فلما لم يمنعكم

حرمة الشهر من الكفر والفتنة والقتال فكيف يمنعنا عن القتال أما قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم فالمراد منه الأمر بما يقابل الاعتداء من الجزاء والتقدير فمن اعتدى عليكم فقاتلوه والسبب في تسميته اعتدى
قد تقدم ثم قال واتقوا الله وقد تقدم معنى التقوى ثم قال واعلموا أن الله مع المتقين في المعونة والنصرة والحفظ والعلم
وهذا من أقوى الدلائل أنه ليس بجسم ولا في مكان إذ لو كان جسما لكان في مكان واحد فكان إن كان مع أحد منهم أو إن
كان مع أحد منهم لم يكن مع الآخر أو يكون مع كل واحد من المؤمنين جزء من أجزائه وبعض من أبعاضه تعالى الله عنه
علوا كبيرا **قوله تعالى** وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة **اعلم** أن تعلق
هذه الآية بما قبلها من وجهين الأول أنه تعالى لما أمر بالقتال والاشتغال بالقتال لا يتيسر إلا بالآلات
وأدوات يحتاج فيها إلى المال وربما كان ذو المال عاجزا عن القتال وكان الشجاع القادر على القتال فقيرا عديم المال
فلهذا أمر الله تعالى الأغنياء بأن ينفقوا على الفقراء الذين يقدرون على القتال والثاني يروى أنه لما نزل قوله تعالى
الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص قال رجل من الحاضرين والله يا رسول الله ما لنا زاد وليس أحد يطعمنا
فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينفقوا في سبيل الله وأن يتصدقوا وأن لا يكفوا أيديهم عن الصدقة ولو
بشق تمرة تحمل في سبيل الله فيهلكوا فنزلت هذه الآية على وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم واعلم أن الإنفاق هو
صرف المال إلى وجوه المصالح فلذلك لا يقال في المضيع إنه منفق فإذا قيد الإنفاق بذكر سبيل الله فالمراد به في
طريق الدين لأن السبيل هو الطريق وسبيل الله هو دينه فكل ما أمر الله تعالى به في دينه من الإنفاق فهو داخل في الآية
سواء كان إنفاقا في حج أو عمرة أو كان جهادا بالنفس أو تجهيزا للغير أو كان إنفاقا في صلة الرحم أو في الصدقات أو على
العيال أو في الزكوات والكفارات أو في عمارة السبيل وغير ذلك إلا أن الأقرب في هذه الآية وقد تقدم ذكر الجهاد
أنه يراد به الإنفاق في الجهاد بل قالوا وأنفقوا في سبيل الله لوجهين الأول ـــ أن هذا كالتنبيه على العلة
في وجوب هذا الإنفاق وذلك لأن المال مال الله تعالى فيجب إنفاقه في سبيل الله ولأن المؤمن إذا سمع ذكر الله اهتز
ونشط فيسهل عليه إنفاق المال الثاني أن هذه الآيات إنما نزلت في وقت ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى مكة
لقضاء العمرة وكانت تلك العمرة لا بد من أن تفضي إلى القتال إن منعهم المشركون فكانت عمرة وجهادا واجتمع فيه
المعنيان فلما كان الأمر كذلك لا جرم قال تعالى وأنفقوا في سبيل الله ولم يقل وأنفقوا في الجهاد والعمرة أما قوله
تعالى ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ففيه مسائل **المسألة الأولى** قال أبو عبيدة والزجاج التهلكة
والهلاك يقال هلك يهلك هلاكا وهلكا وتهلكة قال الخارزنجي لا أعلم في كلام العرب مصدرا على تفعلة بضم العين
إلا هذا قال أبو علي قد حكى سيبويه التضرة والتسرة ونحوها هذا المثال اسما غير مصدر وحكى سيبويه التنضبة
والتتفلة قال ولا نعلمه جاء صفة قال صاحب الكشاف ويجوز أن يقال أصلها التهلكة كالتجربة والتبصرة على أنها مصدر
هلك فأبدلت الضمة بالكسرة كما جاء الجوار في الجوار وأقول إني لأتعجب كثيرا من تكلفات هؤلاء النحويين في أمثال هذه
المواضع وذلك أنهم لو وجدوا شعرا مجهولا يشهد لما أرادوه فرحوا به واتخذوه حجة قوية فورود هذا اللفظ في
كلام الله تعالى المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة أولى بأن يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها **المسألة
الثانية** اتفقوا على أن الباء في قوله بأيديكم يقتضي إما زيادة أو نقصانا فقال قوم الباء زائدة والتقدير ولا تلقوا
أيديكم إلى التهلكة وهو كقولهم جذبت الثوب بالثوب وأخذت القلم بالقلم فهما لغتان مستعملتان مشهورتان
والمراد بالأيدي الأنفس كقوله بما قدمت يداك أو بما كسبت أيديكم فالتقدير أنفسكم إلى التهلكة وقال آخرون بل
هاهنا حذف والتقدير ولا تلقوا أنفسكم بأيديكم إلى التهلكة **المسألة الثالثة** قوله ولا تلقوا
بأيديكم إلى التهلكة اختلف المفسرون فيه فمنهم من قال إنه راجع إلى نفس النفقة ومنهم من قال إنه راجع إلى غيرها
أما الأولون فذكروا فيه وجهين الأول ـــ أن لا ينفقوا في مهمات الجهاد أموالهم فيستولي العدو عليهم
ويهلكهم وكأنه قيل إن كنت من رجال الدين فأنفق مالك في سبيل الله وفي طلب مرضاته وإن كنت من رجال الدنيا
فأنفق مالك في دفع الهلاك والضرر عن نفسك الوجه الثاني أنه تعالى لما أمره بالإنفاق نهاه عن أن ينفق
كل ماله فإن إنفاق كل المال يفضي إلى التهلكة عند الحاجة الشديدة في المأكول والمشروب والملبوس فكان المراد منه
ما ذكره في قوله والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وفي قوله ولا تجعل يدك مغلولة
إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط وأما الذين قالوا المراد منه غير النفقة فذكروا فيه وجوها **أحدها**

ان عجلوا بالجهاد فيتعرضوا للهلاك الذي عذابا للنار فحثهم بذلك على التمسك بالجهاد وهو كقوله ليهلك من هلك عن بينة **الوجه الثاني** المراد من قوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اي بحيث لا ترجون النفع ولا يكون لكم فيه الا قتل انفسكم فان ذلك لا يحل وانما يجب اذا طمع في النكاية وان خاف القتل فاما اذا كان ايسا من النكاية وكان الاغلب انه مقتول فليس له ان يقدم عليه وهذا الوجه منقول عن البراء بن عازب ونقل عن ابي هريرة انه قال في هذه الاية هو الرجل يستقبل بين الصفين ومن الناس من طعن في هذا التاويل وقال هذا القتل غير محرم واحتج عليه بوجوه **الاول** روي ان رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو فصاح به الناس القى بيده الى التهلكة فقال ابو ايوب الانصاري نحن اعلم بهذه الاية وانما نزلت فينا صحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرناه وشهدنا معه المشاهد فلما قوي الاسلام وكثر اهله رجعنا الى اهالينا واموالنا ومصالحنا فكانت التهلكة الاقامة في الاهل والمال وترك الجهاد **والثاني** روى الشافعي رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنة فقال له رجل من الانصار ارايت يا رسول الله ان قتلت صابرا محتسبا قال عليه الصلاة والسلام لك الجنة فانغمس في جماعة العدو فقتلوه وان رجلا من الانصار القى درعا كانت عليه حين ذكر النبي عليه الصلاة والسلام الجنة ثم انغمس في العدو فقتلوه بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم **والثالث** روي ان رجلا من الانصار تخلف عن بني معاوية فراى الطير عكوفا على من قتل من اصحابه فقال لبعض من معه اتقدم الى العدو فيقتلوني ولا اتخلف عن مشهد قتل فيه اصحابي ففعل ذلك فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال فيه قولا حسنا **والرابع** روي ان قوما حاصروا حصنا فقاتل رجل حتى قتل فقيل القى بيده الى التهلكة فبلغ عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه ذلك فقال كذبوا اليس يقول الله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله ولمن نصر ذلك التاويل ان يجيب عن هذه الوجوه فيقول انا انما حرمنا القاء النفس في صف العدو اذا لم يتوقع ايقاع نكاية فيهم فاما اذا لم يتوقع فنحن نجوز ذلك فلم قلتم انه لم يوجد هذا المعنى في هذه الوقائع **الوجه الثالث** في تاويل الاية ان يكون هذا متصلا بقوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص اي فان قاتلوكم في الشهر الحرام فقاتلوهم فان الحرمات قصاص فجازوا واعتدوا عليهم ولا يحملنكم حرمة الشهر على ان تستسلموا لمن قاتلكم فتهلكوا بترككم القتال فانكم بذلك تكونون ملقين بايديكم الى التهلكة **الوجه الرابع** في التاويل ان يكون المعنى انفقوا في سبيل الله ولا تقولوا انا نخاف الفقر ان انفقنا فنهلك ولا يبقى معنا شيء فنهوا ان يجعلوا انفسهم هالكين بالانفاق والمراد من هذا الجعل والالقاء الحكم بذلك كما يقال جعل فلان فلانا هالكا والقاه في الهلاك اذا حكم عليه بذلك **الوجه الخامس** ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة هو الرجل يصيب الذنب الذي يرى انه لا ينفعه معه عمل فذاك هو القاء النفس في التهلكة فالحاصل ان معناه النهي عن القنوط عن رحمة الله لان ذلك يحمل الانسان على ترك العبودية والاصرار على الذنب **الوجه السادس** يحتمل ان يكون المراد وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا ذلك الانفاق في وجوه الرياء والسمعة ونظيره قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم والله تعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى وأحسنوا ان الله يحب المحسنين فيه مسئلتان **المسألة الاولى** اختلفوا في ان المحسن مشتق من ماذا وفيه وجهان **الاول** انه مشتق من فعل الحسن وانما كثر استعماله فيمن ينفع غيره بنفع حسن من حيث ان الاحسان حسن في نفسه وعلى هذا التقدير فالضرب في القتل اذا حسن كان فاعله محسنا **الثاني** انه مشتق من الاحسان ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا الا اذا كان فعله حسنا واحسانا معا فالاشتقاق انما يحصل من مجموع الامرين **المسألة الثانية** واحسنوا فيه وجهان احدهما قال الاصم احسنوا في فرائض الله وثانيها واحسنوا في الانفاق على من تلزمكم مؤنته ونفقته والمقصود منه ان يكون ذلك الانفاق وسطا فلا تسرفوا ولا تقتروا وهذا هو الاقرب لاتصاله بما قبله ويمكن حمل الاية على جميع الوجوه واما قوله ان الله يحب المحسنين فهو ظاهر وقد تقدم تفسيره مرارا والله تعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدي ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن اهله

حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا ان الله شديد العقاب في الاية مسايل **المسألة الاولى** الحج في اللغة عبارة عن القصد وانما يقال حج فلان الشيء اذا قصده مرة بعد اخرى وادام الاختلاف اليه والحجة بكسر الحاء السنة وانما قيل لها حجة لان الناس يحجون في كل سنة واما في الشرع فهو اسم لافعال مخصوصة منها اركان ومنها ابعاض ومنها هيئات فالاركان ما لا يحصل التحلل حتى ياتي به والابعاض هي الواجبات التي اذا ترك منها شيء جبر بالدم والهيئات ما لا يجب الدم على تاركها والاركان عندنا خمسة الاحرام والوقوف بعرفة والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة قولان اصحهما انه نسك لا يحصل التحلل الا به واما الابعاض فهي الاحرام من الميقات والمقام بعرفة الى الغروب في قول والبيتوتة بمزدلفة ليلة النحر في قول ورمي جمرة العقبة والبيتوتة بمنى ليالي التشريق في قول ورمي ايامها واما ساير اعمال الحج فهي سنة واما اركان العمرة فاربعة الاحرام والطواف والسعي وفي الحلق قولان ثم المعتمر بعد ما فرغ من السعي فان كان معه هدي ذبحه ثم حلق او قصر ولا يتوقف التحلل على ذبح الهدي **المسألة الثانية** قوله تعالى واتموا امر بالاتمام وهل هذا الامر مطلق او مشروط بالدخول فيه ذهب اصحابنا الى انه مطلق والمعنى افعلوا الحج والعمرة على نعت الكمال والتمام والقول الثاني وهو قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه ان هذا الامر بمعنى المشروط والمعنى ان من شرع فيه فليتمه قالوا ومن الجائز ان لا يكون الدخول في الشيء واجبا الا بعد الدخول فيه يكون واجبا تمامه وفائدة هذا الخلاف ان العمرة واجبة عند اصحابنا وغير واجبة عند ابي حنيفة حجة اصحابنا من وجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وجه الاستدلال به ان الاتمام قد يراد به فعل الشيء كاملا تاما ويحتمل ان يراد به انه اذا شرعتم في الفعل فاتموه واذا ثبت الاحتمال وجب ان يكون المراد من هذا اللفظ هو ذاك اما بيان الاحتمال فيدل عليه قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن اي فعلهن على سبيل التمام والكمال وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اي فافعلوا الصيام تاما الى الليل وحمل هذا اللفظ على هذا اولى من قول من قال فاشرعوا في الصيام ثم اتموه لان على هذا التقدير يحتاج الى الاضمار وعلى التقدير الذي ذكرناه لا يحتاج اليه فثبت ان قوله واتموا الحج يحتمل ان يكون المراد منه الاتيان به على نعت الكمال والتمام فوجب حمله على اقصى ما في الباب ويحتمل ايضا ان يكون المراد منه اذا شرعتم فيه فاتموه الا ان حمل اللفظ على الوجه الاول اولى ويدل عليه وجوه **الاول** ان حمل الاية على الوجه الثاني يقتضي ان يكون هذا الامر مشروطا ويكون التقدير اتموا الحج والعمرة لله ان شرعتم فيهما وعلى التاويل الاول الذي نصرناه لا يحتاج الى اضمار هذا الشرط وكان ذلك اولى **الثاني** ان اهل التفسير ذكروا ان هذه الاية هي اول اية نزلت في الحج فحملها على ايجاب الحج اولى من حملها على الاتمام بشرط الشروع فيه **الثالث** ان بعضهم قرا واقيموا الحج والعمرة لله وهذا وان كان قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تاويل على تاويل **الرابع** ان الوجه الذي نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة ويفيد وجوب اتمامهما بعد الشروع فيهما والتاويل الذي ذكرتم لا يفيد الا اصل الوجوب فكان الذي نصرناه اكثر فائدة وكان حمل كلام الله تعالى عليه اولى **الخامس** ان الباب باب العبادة فكان الاحتياط فيه اولى والقول بايجاب الحج والعمرة معا اقرب الى الاحتياط فوجب حمل اللفظ عليه **السادس** هب انا نحمل اللفظ على وجوب الاتمام لكنا نقول اللفظ دل على وجوب الاتمام جزما وظاهر الامر للوجوب فكان الاتمام واجبا جزما والاتمام مسبوق بالشروع وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فيلزم ان يكون الشروع واجبا في الحج وفي العمرة **السابع** روي عن ابن عباس انه قال والذي نفسي بيده انها لقرينتها في كتاب الله اي ان العمرة لقرينة الحج في الامر بهما في كتاب الله يعني في هذه الاية فكان كقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فهذا تمام تقرير هذه الحجة **فان قيل** قرا علي وابن مسعود والشعبي والعمرة لله بالرفع وهذا يدل على انهم قصدوا اخراج العمرة لله عن حكم الحج في الوجوب **قلنا** هذا مدفوع من وجوه **الاول** ان هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة **الثاني** ان فيها ضعفا في العربية لانها تقتضي عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية **الثالث** ان قوله والعمرة لله معناه ان العمرة عبادة الله لا ينافي وجوبها والا وقع التعارض بين مدلول القراءتين وهو غير جائز **الرابع** انه لما كان قوله والعمرة لله معناه والعمرة عبادة الله وجب ان تكون العمرة مامورا بها لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله والامر للوجوب وحينئذ يحصل المقصود **الحجة الثانية** في وجوب العمرة ان قوله تعالى يوم الحج الاكبر يدل على وجود حج اصغر على ما عليه حقيقة افعل وما ذاك الا العمرة بالاتفاق واذا ثبت ان العمرة حج وجب ان تكون واجبة لقوله

تعالى واتموا الحج والعمرة لله ولقوله عز وجل ولله على الناس حج البيت **الحجة الثالثة** في مسألة الاحاديث
منها ما اورده الحميدي في المتفق بين الصحيحين ان جبريل سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام فقال
ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان تقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج وتعتمر وروى
النعمان بن سالم عن عمرو بن اوس عن ابي رزين انه عليه الصلاة والسلام قال حج عن ابيك واعتمر فامر بهما والامر للوجوب
ومنها ما روى ابن سيرين عن زيد بن ثابت انه عليه الصلاة والسلام قال الحج والعمرة فريضتان لا يضرك
بايهما بدأت **ومنها** ما روت عائشة رضي الله تعالى عنها بنت طلحة عن عائشة ام المؤمنين قالت قلت
يا رسول الله هل على النساء جهاد فقال عليه الصلاة والسلام عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة **الحجة
الرابعة** في وجوب العمرة قال الشافعي رضي الله تعالى عنه اعتمر النبي عليه الصلاة والسلام قبل الحج
ولعله لو لم تكن العمرة واجبة لكان الاشبه ان يبادر الى الحج الذي هو واجب **حجة من قال** العمرة
ليست واجبة وجوه **الحجة الاولى** حجة الاعرابي الذي سأل الرسول عليه الصلاة والسلام عن اركان
الاسلام فعلمه الصلوة والزكوة والحج والصوم فقال الاعرابي هل علي غير هذا قال لا الا ان تطوع فقال الاعرابي
لا ازيد على هذا ولا انقص فقال عليه الصلوة والسلام افلح الاعرابي ان صدق وقال عليه الصلاة والسلام بني
الاسلام على خمسة شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت وقال
عليه الصلاة والسلام صلوا خمسكم وزكوا اموالكم وحجوا بيتكم تدخلوا جنة ربكم فهذه اخبار مشهورة كالمتواتر
فلا يجوز الزيادة عليها ولا يرد بها وعن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن
العمرة اواجبة هي ام لا فقال لا وان تعتمر خير لك وعن معوية الضرير عن ابي صالح الحنفي عن ابي هريرة
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحج جهاد والعمرة تطوع والجواب من وجوه **احدها** انما ذكرتم اخبار احاد
فلا تعارض القران **وثانيها** لعل العمرة ما كانت واجبة عندما ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك
الاحاديث ثم نزل بعدها قوله واتموا الحج والعمرة لله وهذا الاقرب لان هذه الاية نزلت في السنة السابعة
من الهجرة **وثالثها** ان قصة الاعرابي مشتملة على ذكر الحج وليس فيها بيان تفصيل الحج وقد بينا ان العمرة
حج لانها هي الحج الاصغر فلا تكون هي منافية لوجوب العمرة واما حديث محمد بن المنكدر فقالوا رواية حجاج بن ارطاة
وهو ضعيف **المسألة الثالثة** اعلم ان الحج على ثلاثة اقسام الافراد والقران والتمتع والافراد
ان يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من ادنى الحل او يعتمر قبل اشهر الحج ثم يحج في تلك السنة والقران ان يحرم بالحج والعمرة
معا في اشهر الحج بان ينويهما بقلبه وكذلك لو احرم بالعمرة في اشهر الحج ثم قبل الطواف ادخل عليها الحج يصير قارنا
والتمتع هو ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج ويأتي باعمالها ثم يحج في هذه السنة وانما سمي تمتعا لانه يستمتع بمحظورات
الاحرام بعد التحلل عن العمرة قبل ان يحرم بالحج اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الافضل
من هذه الثلاثة فقال الشافعي رضي الله تعالى عنه افضلها الافراد ثم التمتع ثم القران وقال في اختلاف الحديث
التمتع افضل من الافراد وبه قال مالك رضي الله تعالى عنه وقال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه القران افضل ثم
الافراد ثم التمتع وهو قول المزني وابي اسحق والمروزي من اصحابنا وقال ابو يوسف ومحمد القران افضل ثم التمتع
ثم الافراد حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه في ان الافراد افضل من وجوه **الاول** التمسك بقوله تعالى
واتموا الحج والعمرة لله والاستدلال به من ثلاثة اوجه **الاول** التمسك بقوله ان الاية اقتضت
عطف العمرة على الحج والعطف يستدعي المغايرة بين المعطوف عليه والمعطوف والمغايرة لا تحصل الا عند الافراد
فاما عند القران فالموجود شيء واحد وهو حج وعمرة وذلك مانع من صحة العطف **الثاني** قوله واتموا الحج
والعمرة فيه يقتضي الافراد بدليل انه قال تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي والقارن يلزمه هديان
عند الخصم وايضا انه تعالى اوجب عن الحلق عند الاذى فدية واحدة والقارن يلزمه فديتان عند الخصم والله اعلم
الثالث هذه الاية تدل على وجوب الاتمام والاتمام لا يحصل الا عند الافراد ويدل عليه وجهان
الاول ان السفر مقصود في الحج بدليل ان من اوصى بان يحج عنه فانه يخرج عن وطنه ولولا ان السفر مقصود
والا لكان يحج عنه من ادنى المواقيت ويدل عليه ايضا انهم قالوا لو نذر ان يحج راكبا يلزمه دم فثبت ان السفر
مقصود والقران يقتضي تقليل السفر لانه بسببه يصير السفران سفرا واحدا فثبت ان الاتمام لا يحصل الا

بالافراد الثاني ان الحج لا معنى له الا زيارة بقاع مكرمة ومشاهد مشرفة والحاج زائر الله والله تعالى مزور
ولا شك انه كلما كانت الزيارة والخدمة اكثر كان موقعها عند المخدوم اعظم وعند القران تنقلب الزيارتان
زيارة واحدة بل الحق ان جملة انواع الطاعات في الحج وفي العمرة تتكرر عند الافراد وتصير واحدة عند القران
فثبت ان الافراد اقرب الى التمام فكان الافراد وان لم يكن واجبا بحكم هذه الاية فلا اقل من كونه افضل
الحجة الثانية في بيان ان الافراد افضل ان الافراد يقتضي كونه اتيا بالحج مرة ثم بالعمرة بعد ذلك
فيكون الاعمال الشاقة في الافراد اكثر فوجب ان يكون افضل لقوله عليه الصلاة والسلام افضل الاعمال
احمزها اي اشقها **الحجة الثالثة** انه عليه الصلاة والسلام كان مفردا فوجب ان يكون الافراد افضل
اما قولنا انه كان مفردا فاعلم ان الصحابة اختلفت رواياتهم في هذا المعنى فروى مسلم في صحيحه عن عائشة
رضي الله تعالى عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم افرد بالحج وروى جابر بن عمر انه افرد واما انس فقد روي عنه
انه قال كنت واقفا عند جران ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان لعابها يسيل على كتفي فسمعته يقول
لبيك بحج وعمرة معا ثم ان الشافعي رضي الله تعالى عنه ارجح رواية عائشة رضي الله تعالى عنها وجابر وابن عمر
على رواية انس من وجوه **الاول** حال الرواة اما عائشة فلانها كانت عالمة ومع علمها كانت اشد
الناس التصاقا برسول الله صلى الله عليه وسلم واشد الناس وقوفا على احواله واما جابر فانه كان اقدم صحبة
للرسول صلى الله عليه وسلم من انس وان انسا كان صغيرا في ذلك الوقت قليل العلم واما ابن عمر فانه كان مع
قرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره لان اخته كانت زوجة النبي صلى الله عليه وسلم **والثاني** ان
عدم القران متأكد بالاستصحاب **والثالث** ان الافراد يقتضي تكثير العبادة والقران يقتضي
تقليلها فكان الحاق الافراد بالنبي عليه الصلاة والسلام اولى واذا ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مفردا
وجب ان يكون الافراد افضل لانه عليه الصلاة والسلام كان يختار الافضل لنفسه ولانه قال خذوا عني مناسككم
اي تعلموا مني **الحجة الرابعة** ان الافراد يقتضي تكثير العبادة والقران يقتضي تقليلها فكان الاول اولى
لان المقصود من خلق الجن والانس هو العبادة وكل كان اليق بتكثير العبادة كان افضل حجة ابي حنيفة رضي الله عنه
من وجوه **الحجة الاولى** التمسك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهذا اللفظ يحتمل ان يكون المراد
ايجاب كل واحد منهما او يكون المراد منه ايجاب الجمع بينهما على سبيل التمام فلو حملناه على الاول لا يفيد الثاني ولو
حملناه على الثاني افاد الاول فكان الثاني اكثر فائدة فوجب حمل اللفظ عليه لان الاولى حمل كلام الله تعالى على
ما يكون اكثر فائدة **الحجة الثانية** ان القران جمع بين النسكين فوجب ان يكون افضل من الاتيان بنسك
واحد **الحجة الثالثة** في القران مسارعة الى النسكين وفي الافراد ترك مسارعة الى احد النسكين
فوجب ان يكون القران افضل لقوله وسارعوا والجواب عن الاول انا بينا ان هذه الاية تدل من ثلاثة اوجه دلالة
ما هو اكثر فائدة على الافراد واما ما ذكروه فمجرد حسن ظن حيث قلتم حمل اللفظ على ما هو اكثر فائدة اولى
واذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا والجواب عن الثاني والثالث ان كل ما يفعله القارن يفعله المفرد ايضا
الا ان القران كانه حيلة في الطاعة فيشبه لا محالة ان يكون مرخصا فيه فاما ان يكون افضل فلا وبالجملة
الشافعي رضي الله تعالى عنه لا يقول ان الحج المفردة بلا عمرة افضل من الحج المقرونة لكنه يقول من اتى بالحج
في وقته ثم بالعمرة في وقتها فمجموع هذين الامرين افضل من الاتيان بالحج المقرونة **المسألة الرابعة**
في تفسير الاتمام في قوله واتموا الحج والعمرة لله وفيه وجوه **احدها** روي عن علي وابن مسعود ان اتمامهما
ان تحرم من دويرة اهلك **وثانيها** قال ابو مسلم المعنى ان من نوى الحج والعمرة لله وجب عليه الاتمام قال
ويدل على صحة هذا التاويل ان هذه الاية انما نزلت بعد ان منع الكفار النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الماضية
عن الحج والعمرة فالله تعالى امر رسوله في هذه الاية لا يرجع حتى يتم هذا الغرض ويحصل من هذه الاية فائدة فقهية
وهي ان تطوع الحج والعمرة كفرضهما في وجوب الاتمام **وثالثها** قال الاصم ان الله تعالى فرض الحج والعمرة ثم امر
عباده ان يتموا الاداب المعتبرة وذكر الشيخ الامام ابو حامد الغزالي رحمه الله تعالى في كتاب الاحياء ما يتعلق
بهذا الباب فقال الامور المعتبرة قبل الخروج الى الاحرام ثمانية **الاول** في المال فينبغي ان يبدأ بالتوبة
ورد المظالم وقضاء الديون واعداد النفقة لكل من تلزمه نفقته الى وقت الرجوع ويرد ما عنده من الودائع ويستصحب

من المال الطيب الحلال ما يكفيه لذهابه وإيابه من غير تقتير بل على وجه يمكنه معه التوسع في الزاد والرفق بالفقرا ويتصدق بشيء قبل خروجه ويشتري لنفسه دابة قوية على الحمل أو يكريها فإن اكراها فليظهر للمكاري كل ما يحمل رضاه فيه **الثاني** في الرفيق أن يلتمس رفيقا صالحا محبا للخير معينا عليه إن نسي ذكره وإن ذكر ساعده وإن جبن شجعه وإن عجز قواه وإن ضاق صدره صبره وأما الإخوان والرفقاء المقيمون فيودعهم ويلتمس أدعيتهم فإن الله تعالى جعل في دعائهم خيرا والسنة في الوداع أن يقول أستودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك **الثالث** في الخروج من الدار فإذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ في الأولى بعد الفاتحة قل يا أيها الكافرون وفي الثانية الإخلاص وبعد الفراغ يتضرع إلى الله تعالى بالإخلاص **الرابع** إذا حصل على باب الدار قال بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة إلا بالله وكلما كانت الدعوات أزيد كانت أولى **الخامس** في الركوب فإذا ركب الراحلة قال بسم الله وبالله والله أكبر توكلت على الله لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وإنا إلى ربنا لمنقلبون **السادس** في النزول والسنة أن يكون أكثر سيره بالليل ولا ينزل حتى يحمى النهار وإذا نزل صلى ركعتين ودعا الله تعالى كثيرا **السابع** أن قصده عدو أو سبع في ليل أو نهار فليقرأ آية الكرسي وشهد الله والإخلاص والمعوذتين ويقول تحصنت بالله العظيم واستعنت بالحي الذي لا يموت **الثامن** مهما علا شرفا من الأرض في الطريق فيستحب أن يكبر ثلاثا **التاسع** أن لا يكون هذا السفر مشوبا بشيء من الأغراض العاجلة كالتجارة وغيرها **العاشر** أن يصون الإنسان لسانه عن الرفث والفسوق والجدال ثم بعد الإتيان بهذه المقدمات يأتي بجميع أركان الحج على الوجه الأصح الأقرب إلى موافقة الكتاب والسنة ويكون غرضه في هذه الأمور ابتغاء مرضات الله تعالى فقوله وأتموا الحج والعمرة كلمة شاملة جامعة لهذه المعاني فإذا أتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متبعا ملة إبراهيم حيث قال تعالى وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن **الوجه الرابع** في تفسير قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله أن المراد إفراد كل واحد منهما بسفر وهذا تأويل من قال بالإفراد وقد بيناه بالدليل وهذا التأويل مروي عن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه وقد يروى مرفوعا عن أبي هريرة وكان عمر يترك القران والمتعة ويذكر أن ذلك أتم للحج والعمرة وأن تعتمر في غير شهور الحج فإن الله تعالى يقول الحج أشهر معلومات وروى نافع عن ابن عمر أنه قال فرقوا بين حجكم وعمرتكم **المسألة الخامسة** قرأ نافع وابن عامر وابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر عن عاصم الحج بفتح الحاء في كل القرآن وهي لغة الحجاز وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالكسر في آل عمران قال الكسائي وهما لغتان بمعنى واحد كرطل ورطل وقيل بالفتح المصدر وبالكسر الاسم قوله تعالى فإن أحصرتم قال أحمد بن يحيى أصل الحصر والإحصار الحبس ومنه يقال للذي لا يبوح بسره حصر لأنه حبس نفسه عن البوح والحصر احتباس الغائط والحصير الملك لأنه كالمحبوس في الحجاب وهو شعر لبيد جن لدى باب الحصير قيام والحصير معروف سمي به لانضمام بعض أجزائه إلى بعض تشبيها باحتباس الشيء مع غيره إذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على لفظ الحصر أنه مخصوص بمنع العدو إذا منعه عن مراده وضيق عليه أما لفظ الإحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال **الأول** وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة أنه مختص بالمرض قال ابن السكيت يقال أحصره المرض إذا منعه من السفر وقال ثعلب في فصيح الكلام أحصر بالمرض وحصر بالعدو **والقول الثاني** أن لفظ الإحصار يفيد الحبس والمنع سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض وهو قول الفراء **والقول الثالث** أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضي الله تعالى عنه وفائدة هذا البحث تظهر في مسألة فقهية وهي أنهم اتفقوا على أن حكم الإحصار عند حبس العدو ثابت وهل يثبت بالمرض وسائر الموانع قال أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه يثبت وقال الشافعي لا يثبت وحجة أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة وذلك لأن أهل اللغة رجلان أحدهما الذين قالوا الإحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصا صريحا في أن إحصار المرض يفيد هذا الحكم والثاني الذين قالوا الإحصار اسم لمطلق الحبس سواء كان حاصلا بسبب المرض أو بسبب العدو وعلى هذا القول فحجة أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضا لأن الله تعالى علق الحكم على مسمى الإحصار فوجب أن يكون الحكم ثابتا عند حصول الإحصار سواء حصل بالعدو أو بالمرض وعلى القول الثالث وهو أن الإحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة

وبتقدير ثبوته فنحن نقيس المرض على العدو بجامع دفع الحرج وهذا قياس جلي ظاهر فبهذا التقدير قول أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه وهو ظاهر قوي وأما تقرير مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه فهو أنا ندعي أن المراد بالإحصار في هذه الآية منع العدو فقط والروايات المنقولة عن أهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر ولا شك أن قولهما أولى لتقدمهما على الأدبي في معرفة اللغة وفي معرفة تفسير القرآن ثم إنا بعد ذلك نؤكد هذا القول بوجوه من الدلائل **الحجة الأولى** أن الإحصار إفعال من الحصر والإفعال تارة يجيء بمعنى التعدية نحو ذهب زيد وأذهبته أنا ويجيء بمعنى صار ذا كذا نحو أغد البعير إذا صار ذا غدة وأجرب الرجل إذا صار ذا إبل جربى ويجيء بمعنى وجدته بصفة كذا نحو أحمدت الرجل أي وجدته محمودا والإحصار لا يمكن أن يكون للتعدية فوجب إما حمله على الصيرورة أو على الوجدان والمعنى أنهم صاروا محصورين أو وجدوا محصورين ثم إن أهل اللغة اتفقوا على أن المحصور هو الممنوع بالعدو لا بالمرض فوجب أن يكون معنى الإحصار هو أنهم صاروا ممنوعين بالعدو أو وجدوا ممنوعين بالعدو وذلك يؤكد مذهبنا **الحجة الثانية** أن الحصر عبارة عن المنع وإنما يقال للإنسان إنه ممنوع من فعله ومحبوس عن مراده إذا كان قادرا على ذلك الفعل متمكنا منه ثم إنه منعه مانع عنه والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الأعضاء وذلك مفقود في حق المريض فهو غير قادر البتة على الفعل فيستحيل الحكم عليه بأنه ممنوع لأن إحالة الحكم على المانع تستدعي حصول المقتضي أما إذا كان ممنوعا بالعدو فههنا القدرة على الفعل حاصلة إلا أنه تعذر الفعل لأجل مدافعة العدو فصح ههنا أن يقال إنه ممنوع من الفعل فثبت أن لفظة الإحصار حقيقة في العدو ولا يمكن أن يكون حقيقة في المرض **الحجة الثالثة** أن معنى قوله أحصرتم أي حبستم ومنعتم والحبس لا بد له من حابس والمنع لا بد له من مانع ويمتنع وصف المرض بكونه حابسا ومانعا لأن الحبس من المنع فعل وإضافة الفعل إلى المرض محال عقلا لأن المرض عرض لا يبقى زمانين فكيف يكون فاعلا وحابسا ومانعا أما وصف العدو بأنه حابس ومانع وصف حقيقي وحمل الكلام على حقيقته أولى من حمله على مجازه **الحجة الرابعة** أن الإحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر لا إشعار فيه بالمرض ولفظ الإحصار وجب أن يكون خاليا عن الإشعار بالمرض قياسا على جميع الألفاظ المشتقة **الحجة الخامسة** أنه تعالى قال بعد هذه الآية فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه فعطف عليه المريض فلو كان المحصر هو المريض أو من يكون المرض داخلا فيه لكان هذا عطفا للشيء على نفسه **فإن قيل** إنه خص هذا المريض بالذكر لأن له حكما خاصا وهو حلق الرأس فصار تقدير الآية إن منعتم بمرض تحللتم بدم وإن تأذى رأسكم بمرض حلقتم وكفرتم **قلنا** هذا وإن كان حسنا لهذا الغرض إلا أنه مع ذلك يلزم منه عطف الشيء على نفسه أما إذا لم يكن المحصر مفسرا بالمرض لم يلزم عطف الشيء على نفسه فكان حمل المحصر على غير المريض يوجب خلو الكلام عن هذا الاستدلال فكان ذلك أولى **الحجة السادسة** قال تعالى فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج ولفظ الأمن إنما يستعمل في الخوف من العدو لا في المرض فإنه يقال في المرض شفي وعوفي ولا يقال أمن **فإن قيل** لا نسلم أن لفظ الأمن لا يستعمل إلا في الخوف فإنه يقال أمن المريض من الهلاك وأيضا خصوص آخر الآية لا يقدح في عموم أولها **قلنا** لفظ الأمن إذا كان مطلقا غير مقيد فإنه لا يفيد إلا الأمن من العدو وقوله خصوص آخر الآية لا يمنع عن عموم أولها قلنا بل يوجب لأن قوله فإذا أمنتم ليس فيه بيان أنه حصل الأمن عماذا فلا بد وأن يكون المراد حصول الأمن من شيء تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الإحصار فصار التقدير فإذا أمنتم من ذلك الإحصار ولما ثبت أن لفظ الأمن لا يطلق إلا في العدو وجب أن يكون المراد من هذا الإحصار منع العدو فثبت بهذه الدلائل أن الإحصار المذكور في الآية هو منع العدو فقط أما قول من قال إنه منع المرض خاصة فهو باطل بهذه الدلائل وفيه دليل آخر وهو أن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزول هذه الآية أن الكفار أحصروا النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية والناس وإن اختلفوا في أن الآية النازلة في سبب هل يتناول غير ذلك السبب إلا أنهم اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون ذلك السبب خارجا عنه فلو كان الإحصار اسما لمنع المرض لكان سبب نزول الآية خارجا عنها وذلك باطل بالإجماع فثبت بما ذكرنا أن الإحصار في هذه الآية عبارة عن منع العدو وإذا ثبت هذا فنقول لا يمكن قياس منع المرض عليه وبيانه من وجهين **الأول** أن كلمة إن شرط عند أهل اللغة وحكم الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه ظاهرا فهذا يقتضي أن لا يثبت الحكم إلا في الإحصار الذي دلت الآية عليه فلو أثبتنا هذا الحكم في غيره قياسا كان ذلك نسخا للنص بالقياس وهو غير جائز **الوجه الثاني** أن الإحرام شرع لازما لا يحتمل النسخ قصدا ألا ترى أنه إذا جامع امرأته

حتى فسد حجه لم يخرج من احرامه وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء والمرض ليس كالعدو ولان المريض لا يستفيد بتحلله وخروجه من احرامه امنا من مرضه اما المحصر بالعدو فانه خائف من القتل ان اقام فاذا رجع فقد تخلص من خوف القتل، فهذا ما عندي في هذه المسالة على ما يليق بالتفسير اما قوله تعالى فما استيسر من الهدي ففيه مسائل **المسالة الاولى** قال القفال رحمه الله تعالى في الآية اضمار والتقدير فحللتم فما استيسر وهو كقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة اي فافطر فعدة وفيها اضمار اخر وذلك لان قوله فما استيسر من الهدي كلام غير تام لا بد فيه من اضمار ثم فيه احتمالان احدهما ان يقال محل ما رفع والتقدير فواجب عليكم ما استيسر والثاني قال الفراء لو نصبت على معنى اهدوا لكان صوابا واكثر ما جاء في القران من اشباهه مرفوع **المسالة الثانية** استيسر بمعنى تيسر ومثله استعظم اي تعظم واستكبر اي تكبر واستصعب اي صعب **المسالة الثالثة** الهدي جمع هدية كما يقال تمر وتمرة قال احمد بن يحيى اهل الحجاز يخففون الهدي وتميم تثقله فيقولون هدية وهدي ومطية ومطي **قال الشاعر**

حلفت برب مكة والمصلى ... واعناق الهدي مقلدات

ومعنى الهدي ما يهدى الى بيت الله عز وجل تقربا اليه بمنزلة الهدية يهديها الانسان الى غيره تقربا ثم قال علي وابن عباس والحسن وقتادة الهدي اعلاه بدنة واوسطه بقرة واخسه شاة فعليه ما تيسر من هذه الاجناس **المسالة الرابعة** المحصر اذا كان عاجزا عن الهدي هل له بدل ينتقل اليه للشافعي رضي الله تعالى عنه قولان احدهما لا بدل له ويكون الهدي في ذمته ابدا وبه قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه والحجة فيه انه تعالى اوجب على المحصر الهدي وعلى التعيين وما اثبت له بدلا والثاني ان له بدلا ينتقل اليه وهو قول احمد فان قلنا بالقول الاول هل له ان يتحلل في الحال او يقيم على احرامه فيه قولان احدهما انه يقيم على احرامه حتى يجد وهو قول ابي حنيفة ويدل عليه ظاهر الآية والثاني له ان يتحلل في الحال للمشقة وهو الاصح واذا قلنا بالقول الثاني ففيه اختلافات كثيرة واقربها ان يقال يقوم الهدي بالدراهم ويشتري به طعام ويؤدي وانما قلنا ذلك لانه اقرب الى الهدي **المسالة الخامسة** المحصر اذا اراد التحلل وذبح وجب ان ينوي التحلل عند الذبح ولا يتحلل البتة قبل الذبح **المسالة السادسة** اختلفوا في العمرة فاكثر الفقهاء قالوا حكمها في الاحصار كحكم الحج وعن ابن سيرين انه لا احصار فيه لانه غير موقت وهذا باطل لان قوله تعالى فان احصرتم مذكور عقيب الحج والعمرة فكان عائدا اليهما اما قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله ففيه مسائل **المسالة الاولى** في الآية حذف لان الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدي محله بل لا يحصل التحلل الا بالنحر فتقدير الآية حتى يبلغ الهدي وينحر فاذا نحر فاحلقوا **المسالة الثانية** قال الشافعي رضي الله تعالى عنه يجوز اراقة دم الاحصار وقال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه لا يجوز ذلك ومنشا الخلاف البحث في تفسير هذه الآية فقال الشافعي رضي الله تعالى عنه المحل في هذه الآية اسم للزمان الذي يحصل فيه التحلل وقال ابو حنيفة انه اسم للمكان حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه من وجوه **الحجة الاولى** انه عليه الصلاة والسلام احصر بالحديبية ونحر بها والحديبية ليست من الحرم قال اصحاب ابي حنيفة انه انما احصر في طرف الحديبية الذي اسفل مكة وهو من الحرم قال الواقدي الحديبية على طرف الحرم على تسعة اميال من مكة اجاب القفال رحمه الله في تفسيره عن هذا السؤال فقال الدليل على ان نحر ذلك الهدي ما وقع في الحرم قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدي معكوفا ان يبلغ محله فبين تعالى ان الكفار منعوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ابلاغ الهدي محله الذي كان يريد فدل هذا على انهم نحروا ذلك الهدي في غير الحرم **الحجة الثانية** ان المحصر سواء كان في الحل او الحرم فهو مامور بنحر الهدي فوجب ان يتمكن في الحل والحرم من نحر الهدي بيان المقام الاول ان قوله فان احصرتم يتناول كل من كان محصرا سواء كان في الحل او في الحرم وقوله بعد ذلك فما استيسر من الهدي وعلى التقديرين ثبت ان هذه الآية دالة على ان نحر الهدي واجب على المحصر سواء كان محصرا في الحل او في الحرم واذا ثبت هذا فوجب ان يكون له مجموع الذبح في الحل والحرم لان المكلف بالشيء اول درجاته ان يجوز له فعل المامور به واذا كان كذلك وجب ان يكون المحصر قادرا على اراقة الدم حيث احصر **الحجة الثالثة** ان الله سبحانه انما مكن المحصر من التحلل بالذبح ليتمكن من تخليص النفس عن خوف العدو في الحال فلو لم يجز النحر الا في الحرم وما لم يحصل النحر لا يحصل التحلل بدلالة الآية فعلى هذا التقدير وجب ان لا يحصل التحلل في الحال

وذلك يناقض ما هو المقصود من شرع هذا الحكم ولان الموصل للنحر الى الحرم ان كان هو فهذا يبقى الخوف وكيف يؤمن بعد الفعل مع قيام الخوف وان كان غيره فقد لا يجد ذلك الغير فاذا الفعل حجة ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه من وجوه **الاول** بكسر عين الفعل عبارة عن المكان كالمسجد والمجلس فقوله حتى يبلغ الهدي محله يدل على انه غير بالغ في الحال الى مكان الحل وهو عندكم بالغ محله في الحال جوابه المحل عبارة عن الزمان وان من المشهور محل الدين **الثاني** هب ان لفظ المحل يحتمل المكان والزمان الا ان الله تعالى ازال هذا الاحتمال بقوله ثم محلها الى البيت العتيق وفي قوله هديا بالغ الكعبة ولا شك ان المراد منه الحرم فان البيت عينه لا يراق فيه الدماء جوابه قال الشافعي رضي الله تعالى عنه كل ما وجب على المحرم في ماله من بدنه وجزاء هدي فلا يجزي الا في الحرم لمساكين اهله الا في موضعين احدهما من ساق هديا فعطب في طريقه ذبحه وخلى بينه وبين المساكين والثاني دم المحصر بالعدو فانه ينحر حيث حبس فالآيات التي ذكرتموها في سائر الدماء فلم قلتم انها تتناول هذه الصورة **الثالث** قالوا الهدي انما سمي هديا لانه جار مجرى الهدية التي يبعثها العبد الى ربه والهدية لا تكون هدية الا اذا بعثها المهدي الى دار المهدى اليه وهذا المعنى لا يتصور الا بجعل موضع الهدي هو الحرم جوابه هذا التمسك بالاسم ثم هو محمول على الاصل عند القدرة **الرابع** ان سائر دماء الحج كلها قربة كانت او كفارة لا تصح الا في الحرم فكذا هذا جوابه ان هذا الدم انما وجب لازالة الخوف وزوال الخوف انما يحصل اذا قدر عليه حيث احصر اما لو وجب ارساله الى الحرم لا يحصل هذا المقصود وهذا المعنى غير موجود في سائر الدماء فظهر الفرق **المسالة الثالثة** هذه الآية دالة على انه لا ينبغي لهم ان يحلوا فيحلقوا رؤسهم الا بعد تقديم ما استيسر من الهدي كما انه امرهم ان لا يناجوا الرسول الا بعد تقديم الصدقة قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه فيه مسائل **المسالة الاولى** قال ابن عباس نزلت هذه الآية في كعب بن عجرة قال كعب مر بي رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية وكان في شعر راسي كثير من القمل والصئبان وهو يتناثر على وجهي فقال عليه الصلاة والسلام اتؤذيك هوام راسك قلت نعم يا رسول الله قال احلق راسك فانزل الله تعالى هذه الآية ۝ والمقصود منه ان المحرم اذا تاذى بالمرض او بهوام راسه ابيح له المداواة والحلق بشرط الفدية والله تعالى اعلم **المسالة الثانية** ففدية رفع لانه خبر مبتدا محذوف والتقدير فعليه فدية وايضا ففيه اضمار اخر والتقدير فحلق فعليه فدية والله تعالى اعلم **المسالة الثالثة** قال بعضهم هذه الآية مختصة بالمحصر وذلك لان قبل بلوغ الهدي محله ربما لحقه مرض او اذى في راسه فاذن الله تعالى له في ذلك بشرط بذل الفدية وقال اخرون بل الكلام مستانف لكل محرم لحقه المرض في بدنه فاحتاج الى علاج او لحقه اذى في راسه فاحتاج الى الحلق فبين الله تعالى له ذلك وبين ما يجب عليه من الفدية اذا عرفت هذا فنقول المرض قد يحوج الى اللباس فتكون الرخصة في اللباس كالرخصة في الحلق وقد يكون ذلك بغير المرض من شدة البرد وما شاكله فابيح له بشرط الفدية وقد يحتاج ايضا الى استعمال الطيب في كثير من الامراض فيكون الحكم فيه ذلك واما من يكون به اذى من راسه فقد يكون ذلك بسبب القمل والصئبان وقد يكون بسبب الصداع وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض او الم وبالجملة فهذا الحكم عام في جميع محظورات الحج **المسالة الرابعة** اختلفوا في انه هل تقدم الفدية ثم يترخص او يؤخر الفدية عن الترخص والذي يقتضيه الظاهر انه يؤخر الفدية عن الترخص لان الاقدام على الترخص كالعلة في وجوب الفدية فكان مقدما عليه وايضا فقد بينا ان تقدير الآية فحلق فعليه فدية ولا ينتظم الكلام الا على هذا الحد فاذا اوجب تاخير الفدية اما قوله تعالى من صيام او صدقة او نسك فالمراد ان تلك الفدية احد هذه الامور الثلاثة وفي الآية مسائل **المسالة الاولى** النسك العبادة قال ابن الاعرابي النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة ثم قيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الآثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث هذا اصل معنى النسك ثم قيل للذبيحة نسك لانها من اشرف العبادات التي يتقرب بها الى الله تعالى **المسالة الثانية** اتفقوا في النسك على ان اقله شاة لان النسك لا يتادى الا باحد الامور الثلاثة الجمل والبقرة والشاة ولما كان اقلها الشاة لا جرم اقل الواجب في النسك هو الشاة اما الصيام والاطعام فليس في الآية ما يدل على كميتهما وكيفيتهما وبماذا يحصل بيانه فيه قولان احدهما انه حصل عن كعب بن عجرة وهو ما رواه ابو داود في سننه انه عليه الصلاة والسلام لما مر بكعب بن عجرة وراى كثرة الهوام في راسه قال له احلق ثم اذبح شاة نسكا او صم ثلاثة ايام او اطعم ثلاثة اصع من تمر على ستة مساكين والقول الثاني ما يروى عن ابن عباس والحسن انهما قالا الصيام للمتمتع عشرة ايام والاطعام مثل ذلك في العدد وحجتهما ان الصيام

والاطعام لما كانا مجملين في هذا الموضع وجب حملهما على المفسر فيما جا بعد ذلك وهو الذي يلزم المتمتع اذا لم يجد
الهدي والقول الاول عليه اكثر الفقها **المسألة الثالثة** الاية دلت على حكم من اقدم على شي من محظورات
الحج بعذر اما من حلق راسه عامدا بغير عذر فعند الشافعي رضي الله تعالى عنه وابي حنيفة الواجب عليه الدم
وقال مالك رضي الله تعالى عنه حكمه حكم من فعل ذلك بعذر والاية حجة عليه لان قوله فمن كان منكم مريضا او به
اذى من راسه ففدية من صيام يدل على اشتراط هذا الحكم بهذه الاعذار والمشروط بالشي عدم عند عدم
الشرط قوله تعالى فاذا امنتم فاعلم ان تقديره فاذا امنتم من الاحصار وقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج فيه
مسايل **المسألة الاولى** معنى التمتع التلذذ يقال تمتع بالشي اي تلذذ به والمتاع كل شي يتمتع به واصله
من قولهم حبل ماتع اي طويل وكل من طالت صحبته مع الشي فهو متمتع به والمتمتع بالعمرة الى الحج هو ان يقدم مكة فيعتمر
في اشهر الحج ثم يقيم بها حلالا ينشي منها الحج فيحج من عامه ذلك وانما سمي متمتعا لانه يكون مستمتعا بمحظورات الاحرام فيما
بين تحلله العمرة الى احرامه بالحج والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهية فيه وهاهنا نوع اخر من التمتع مكروه وهو الذي
خطب عمر رضي الله تعالى عنه وقال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما واعاقب عليهما
متعة النسا ومتعة الحج والمراد من هذه المتعة ان يجمع بين الاحرامين ثم يفسخ الحج الى العمرة ويتمتع بها الى الحج وروي ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذن لاصحابه في ذلك ثم نسخ روي عن ابي ذر انه قال ما كانت متعة الحج الا لي خاصة
وكان السبب فيه انهم كانوا لا يرون العمرة في اشهر الحج ويعدونها من افجر الفجور فلما اراد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابطال ذلك الاعتقاد عليهم بالغ فيه بان نقلهم في اشهر الحج الى العمرة وهذا سبب لا يشاركهم فيه غيرهم فلهذا المعنى
كان فسخ الحج خاصا بهم **المسألة الثانية** قوله فمن تمتع بالعمرة اي من تمتع بسبب العمرة فكانه لا يتمتع بالعمرة
ولكنه يتمتع بمحظورات الاحرام بسبب اتيانه بالعمرة هذا هو معنى التمتع بالعمرة الى الحج اما قوله تعالى فما استيسر من الهدي
فيه مسايل **المسألة الاولى** قال اصحابنا لوجوب دم التمتع خمس شرايط **الشرط الاول**
ان يقدم العمرة على الحج **الشرط الثاني** ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج فان احرم بها قبل اشهر الحج واتى بشي من الطواف
وان كان شوطا واحدا ثم اكمل باقيه في اشهر الحج في هذه السنة لم يلزمه دم لانه لم يجمع بين النسكين في اشهر الحج وان
احرم بالعمرة قبل اشهر الحج واتى باعمالها في اشهر الحج فيه قولان قال في الام وهو الاصح لا يلزمه الدم المتمتع لانه اتى
بركن من اركان العمرة قبل اشهر الحج كما لو طاف قبله وقال في القديم والاملا يلزمه ذلك ويجعل استدامة الاحرام
في اشهر الحج كابتدائه وقال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه اذا اتى بعض الطواف قبل اشهر الحج فهو متمتع اذا لم يات بالاكثر
الشرط الثالث ان يحج في هذه السنة فان حج في سنة اخرى لا يلزمه الدم لانه لم يوجد مزاحمة الحج
والعمرة في عام واحد **الشرط الرابع** ان لا يكون من حاضري المسجد الحرام لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري
المسجد الحرام وحاضر المسجد الحرام من كان اهله على اقل مسافة القصر فان كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين
وهذه المسافة تعتبر من مكة او من الحرم فيه وجهان **الشرط الخامس** ان يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ
من العمرة فان عاد الى الميقات فاحرم بالحج لا يلزمه دم التمتع لان لزوم الدم لترك الاحرام من الميقات ولم يوجد
فهذه هي الشروط المعتبرة في لزوم دم التمتع **المسألة الثانية** قال الشافعي رضي الله تعالى عنه
دم التمتع دم جبران الاساة فلا يجوز له ان ياكل منه وقال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه دم نسك وياكل منه حجة
الشافعي رضي الله تعالى عنه من وجوه **الحجة الاولى** ان التمتع حصل فيه خلل فوجب ان يكون الدم دم جبران
بيان حصول الخلل فيه من وجوه ثلاثة **الاول** روي ان عثمان كان ينهى عن المتعة فقال له علي
رضي الله تعالى عنه عمدت الى رخصة بسبب الحاجة والغربة وذلك يدل على حصول نقص فيه **الثاني** انه تعالى
سماه تمتعا والتمتع عبارة عن التلذذ والارتفاق ومبنى العبادة على المشقة فدل على انه حصل في كونه عبادة نوع
خلل **الثالث** وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل ان في التمتع صار السفر للعمرة وكان من حقه ان يكون
للحج فان الحج الاكبر هو الحج وايضا حصل رفق وقت الاخلال بينهما وذلك خلل وايضا كان من حقه جعل الميقات للحج
فانه اعظم فلما جعل الميقات للعمرة كان ذلك نوع خلل واذا ثبت كون الخلل في هذا الحج وجب جعل الدم دم جبران لا دم
نسك **الحجة الثانية** ان الدم ليس بنسك اصلي من مناسك الحج او العمرة كما لو افردهما وكما في حق المكي
والجمع بين العبادتين لا يوجب الدم ايضا بدليل ان من جمع بين الصلوة والصوم والاعتكاف لا يلزمه الدم فثبت بهذا

ان هذا الدم ليس دم نسك فلا بد وان يكون دم جبران **الحجة الثالثة** ان الله تعالى اوجب الهدي على المتمتع بلا توقيت
وكونه غير موقت دليل على انه دم جبران لان المناسك كلها موقتة **الحجة الرابعة** ان للصوم فيه مدخلا ودم
النسك لا يبدل بالصوم واذا عرفت صحة ما ذكرنا فنقول ان الله تعالى الزم المكلف اتمام الحج في قوله واتموا الحج والعمرة
لله وقد دللنا على ان حج التمتع غير تام فلهذا قال تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي وذلك لان تمتعكم
يوقع نقصا في حجكم فاجبروه بالهدي لتكمل به حجكم فهذا معنى حسن مفهوم من سياق الاية وهو لا يتقرر الا على مذهب
الشافعي رضي الله تعالى عنه **المسألة الثالثة** الواجب بالتمتع دم شاة جذعة من الضان او ثنية من المعز
ولو شارك سبعة في بقرة او بدنة جاز ووقت وجوبه بعدما احرم بالحج لان الفا في قوله فما استيسر من الهدي يدل
على انه وجب عقيب التمتع ويستحب يوم النحر فلو ذبح بعدما احرم بالحج جاز لان التمتع قد تحقق وعند ابي حنيفة رضي الله
تعالى عنه لا يجوز واصل هذا ان دم التمتع عندنا دم جبران كسائر دما الجبرانات وعنده دم نسك كدم الاضحية فيختص
بيوم النحر اما قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فالمعنى ان المتمتع ان وجد الهدي فلا كلام وان لم يجد فقد بين
الله تعالى بدله عن الصيام وهذا الهدي افضل اما الصيام الظاهر ان يكون البدل الذي هو الاصل افضل لكنه
تعالى بين في هذا البدل انه في الكمال والثواب كالهدي وهو كقوله تلك عشرة كاملة وفي الاية مسايل **المسألة
الاولى** الاية نص فيما اذا لم يجد هديا ولم يجد ثمنه او كان ماله غايبا او يباع بثمن غال فهاهنا ايضا يعدل
الى الصوم **المسألة الثانية** قوله فصيام ثلاثة ايام في الحج اي فعليه ثلاثة ايام وقت اشتغاله
بالحج ويتفرع عليه مسالة فقهية وهي ان المتمتع اذا لم يجد الهدي لا يصح صومه بعد احرام العمرة قبل احرام الحج
وقال ابو حنيفة يصح حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه من وجوه **الاول** انه صام قبل وقته فلا يجوز كمن
صام رمضان قبله وكما اذا صام السبعة الايام قبل الرجوع وانما قلنا انه صام قبل وقته لان الله تعالى قال
فصيام ثلاثة ايام في الحج واراد به احرام الحج لان سائر افعال الحج لا تصلح ظرفا للصوم والاحرام يصلح فوجب حمله عليه
الثاني ان ما قبل الاحرام بالحج ليس بوقت للهدي الذي هو افضل فكذا لا يكون وقتا للصوم الذي هو بدل له
اعتبارا بسائر الاصول والابدال وحقيقته ان البدل حال عدم الاصل يقوم مقامه فيصير في الحكم كانه الاصل
فلا يجوز ان يحصل في وقت لو وجد الاصل لم يجز واذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على انه يجوز بعد الشروع في
الحج الى يوم النحر والاصح انه لا يجوز يوم النحر ولا ايام التشريق لقوله عليه الصلاة والسلام لا تصوموا في هذه الايام
والمستحب ان يصوم في ايام الحج بحيث يكون يوم عرفة مفطرا **المسألة الثالثة** اختلفوا في المراد من الرجوع
في قوله اذا رجعتم فقال الشافعي رضي الله تعالى عنه في الجديد هو الرجوع الى الاهل والوطن وقال ابو حنيفة رضي الله
تعالى عنه المراد من الرجوع الفراغ من اعمال الحج والاخذ في الرجوع ويتفرع عليه انه اذا صام الايام السبعة بعد
الرجوع عن الحج وقبل الوصول الى بيته لا يجوز عند الشافعي رضي الله تعالى عنه ويجزيه عند ابي حنيفة حجة الشافعي
وجوه **الاولى** قوله اذا رجعتم معناه الى الوطن فان الله تعالى جعل الرجوع الى الوطن شرطا ولم يجد المشروط
والرجوع الى الوطن لا يحصل الا عند الانتها الى الوطن فقبله لم يوجد الشرط فوجب ان لا يوجد المشروط وثانيا كذا
ما قلنا بانه لو مات قبل الوصول الى الوطن لم يكن عليه شي **الحجة الثانية** ما روي ابن عباس قال لما قدمنا
مكة قال النبي صلى الله عليه وسلم اجعلوا اهلالكم بالحج عمرة الا من قلد الهدي فطفنا بالبيت وبالصفا
والمروة واتينا النسا ولبسنا الثياب ثم امرنا عشية التروية ان نهل بالحج فلما فرغنا قال عليكم الهدي فان لم
تجدوا فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم الى امصاركم **الحجة الثالثة** ان الله تعالى اسقط الصوم
عن المسافر في رمضان فصوم التمتع اخف شانا منه **المسألة الرابعة** قرا ابن ابي عبلة سبعة
بالنصب عطفا على محل ثلاثة ايام كانه قيل فصيام ثلاثة ايام كقوله او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما اما قوله
تعالى تلك عشرة كاملة فقد طعن الملحدون لعنهم الله فيه من وجهين احدهما ان من المعلوم بالضرورة ان
الثلاثة والسبعة عشرة فذكره ايضاحا للواضح والثاني ان قوله كاملة يوهم وجود عشرة غير كاملة في
كونها عشرة وذلك محال والعلما ذكروا انواعا من الفوايد في هذا الكلام **الاول** ان الواو في
قوله وسبعة اذا رجعتم ليس نصا قاطعا في الجمع بل قد يكون بمعنى او كما في قوله مثنى وثلاث ورباع وكما في قولهم
جالس الحسن وابن سيرين اي جالس هذا او هذا فالله تعالى ذكر قوله عشرة كاملة ازالة لهذا الوهم **النوع الثاني**

ان المعتاد ان يكون البدل اضعف حالا من المبدل كما في التيمم مع الماء فالله تعالى بين ان هذا البدل ليس كذلك
بل هو كامل في كونه قائما مقام المبدل فيكون الفاقد للهدي المتحمل لكلفة الصوم ساكن النفس الى ما حصل له
من الاجر الكامل من عند الله وذكر العشرة انما هو لصحة التوصل به الى قوله كاملة لانه لو قال تلك كاملة جوز
ان يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة او السبعة المفردة عن الثلاثة فلابد في هذا من ذكر العشرة ثم اعلم
ان قوله يحتمل بيان الكمال من ثلاثة اوجه احدها انها كاملة في البدل عن الهدي قائمة مقامه وثانيها انها كاملة
في ان ثواب صاحبه كامل مثل ثواب من ياتي بالهدي من القادرين عليه وثالثها انها كاملة في ان حج المتمتع
اذا اتى بهذا الصيام يكون كاملا مثل حج من لم يات بهذا التمتع **النوع الثالث** ان الله تعالى
اذا قال اوجبت عليك الصيام عشرة ايام لم يبعد ان يكون هناك دليل يقتضي خروج بعض هذه الايام عن هذا
اللفظ فان تخصيص العام كثير في الشرع والعرف فلو قال ثلاثة في الحج وسبعة اذا رجعتم بقي احتمال ان يكون مخصوصا
بسبب بعض الدلايل المخصصة فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة فهذا يكون تنصيصا على ان هذا المخصص لم يوجد
البتة فتكون دلالته اقوى واحتماله للتخصيص والنسخ ابعد **النوع الرابع** ان مراتب الاعداد اربعة
آحاد وعشرات ومئين والوف وما وراء ذلك فاما ان يكون مركبا او مكسورا وكون العشرة عددا موصوفا
بالكمال بهذا التفسير لم يحتج الى التعريف فصار تقدير الكلام انما اوجبت هذا العدد لكونه موصوفا بصفة
الكمال خاليا عن الكسر والتركيب **النوع الخامس** ان التوكيد طريقة مشهورة في كلام العرب كقوله ولكن تعمى
القلوب التي في الصدور وقال ولا طائر يطير بجناحيه والفائدة فيه ان الكلام الذي يعبر عنه بالعبارات الكثيرة
ويعرف بالصفات الكثيرة ابعد عن السهو والنسيان من الكلام الذي يعبر عنه بالعبارة الواحدة فالتعبير
بالعبارات الكثيرة يدل على كونه في نفسه مشتملا على مصالح كثيرة ولا يجوز الاخلال بها اما اذا عبر عنه بعبارة
واحدة فانه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها اذا ما عبر عنه بعبارة واحدة واذا كان
التوكيد مشتملا على هذه الحكمة كان ذكره في هذا الموضع دلالة على ان رعاية هذا العدد في هذا الموضع من المهمات
التي لا يجوز اهمالها **النوع السادس** في بيان ان هذا الكلام ان هذا الخطاب مع العرب ولم يكونوا اهل
حساب فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعا للشك والريب وهذا كما روي انه قال في الشهر هكذا وهكذا وهكذا واشار
بيديه ثلاثا واشار مرة اخرى وامسك ابهامه في الثالثة منبها بالاشارة الاولى على ثلاثين وبالثانية
على تسعة وعشرين **النوع السابع** ان هذا الكلام يزيل الايهام المتولد من تصحيف الخط وذلك لان سبعة
وتسعة متشابهان في الخط فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشتباه **النوع الثامن** ان
قوله فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم يحتمل ان يكون المراد منه ان يكون الواجب بعد الرجوع ان يكمل سبعة
اياما على معنى انه يحسب من هذه السبعة تلك الثلاثة المتقدمة حتى يكون الباقي عليه بعد الرجوع من الحج اربعة
سوى تلك الثلاثة المتقدمة ويحتمل ان يكون المراد منه ان يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة
المتقدمة فهذا الكلام يحتمل لهذين الوجهين فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشكال وبين ان الواجب
بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة **النوع التاسع** ان اللفظ ان كان خبرا لكن امر والمعنى
فلتكن تلك الصيامات صيامات كاملة لان الحج المامور به حج تام على ما قال واتموا الحج والعمرة لله وهذه الصيامات
جابرات للخلل الواقع في ذلك الحج فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة حتى تكون جابرة للخلل الواقع في ذلك
الحج الذي يجب ان يكون تاما كاملا والمراد بكون هذه الصيامات كاملة ما ذكرنا في بيان كون الحج تاما وانما عدل
عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لان التكليف بالشيء اذا كان متاكدا جدا فالظاهر دخول المكلف به في الوجود فلهذا
السبب جاز ان يجعل الاخبار عن الشيء بالوقوع كناية عن تاكد الامر به ومبالغة الشرع في ايجابه **النوع
العاشر** انه سبحانه لما امر بصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج فليس في هذا القدر بيان
انه طاعة عظيمة عند الله سبحانه وتعالى فلما قال بعده تلك عشرة كاملة دل ذلك على ان هذه الطاعة في غاية
الكمال وذلك لان الصوم مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال تعالى الصوم لي والحج ايضا مضاف الى الله
تعالى بلام الاختصاص على ما قال واتموا الحج والعمرة لله وكما دل النص على مزيد اختصاص لهاتين العبادتين فالله
سبحانه وتعالى بالعقل دل ايضا على ذلك اما في حق الصوم فلانه عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها

وهو مع

وهو مع ذلك شاق على النفس جدا فلا جرم لا يؤتى به الا لمحض مرضاة الله تعالى والحج ايضا لا يطلع العقل البتة على
وجه الحكمة فيه وهو مع ذلك شاق جدا لانه يوجب مفارقة الاهل والوطن ويوجب التباعد عن اكثر اللذات فلا جرم
لا يؤتى به الا لمحض مرضاته ثم ان صوم هذه الايام العشرة بعضه واقع في زمان الحج فيكون جمعا بين شيئين شاقين
جدا وبعضه واقع بعد الفراغ من الحج وهو انتقال الى شاق من شاق ومعلوم ان ذلك سبب لكثرة الثواب وعلو الدرجة
فلا جرم لما اوجب الله تعالى صيام هذه الايام العشرة وشهد سبحانه على انه عبادة في غاية الكمال والعلو فقال
تلك عشرة كاملة وانه كما له فقد ظهر بهذه الوجوه العشرة اشتمال هذه الكلمة على هذه الفوائد النفيسة وسقط بهذا
البيان طعن الملحدين عن هذه الاية بحمد الله تعالى قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فيه مسائل
المسالة الاولى قوله ذلك اشارة الى امر تقدم واقرب الامور المذكورة ذكر ما يلزم المتمتع من الهدي
وبدله وابعد منه ذكر تمتعهم فلهذا السبب اختلفوا فقال الشافعي رضي الله تعالى عنه انه راجع الى الاقرب
وهو لزوم الهدي وبدله على المتمتع انما يكون اذا لم يكن المتمتع من حاضري المسجد الحرام فاما اذا كان من اهل الحرم فانه
لا يلزمه الهدي ولا بدله وذلك لان عند الشافعي رضي الله تعالى عنه هذا الهدي انما لزم الافاقي لانه كان من
الواجب عليه ان يحرم عن الحج من الميقات فلما احرم في الميقات عن العمرة ثم احرم عن الحج لا من الميقات فقد حصل هناك
الخلل فجعل مجبورا بهذا الدم والمكي لا يجب عليه ان يحرم من الميقات فاقدامه على التمتع لا يوقع خللا في حجه فلا
جرم لا يجب عليه الهدي ولا بدله وقال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه ان قوله ذلك اشارة الى الابعد وهو ذكر
التمتع وعنده لا متعة ولا قران لحاضري المسجد الحرام ومن تمتع او قرن كان عليه دم هو دم جناية لا ياكل منه
حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه من وجوه **الاولى** قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج عام يدخل فيه الحرمي
الثانية قوله ذلك كناية فوجب عودها الى المذكور الاقرب وهو وجوب الهدي واذا خص ايجاب الهدي
على المتمتع الذي يكون افاقيا لزم القطع بان غير الافاقي قد يكون ايضا متمتعا **الثالثة** ان الله تعالى
شرع القران والمتعة ابانة لنسخ ما كان عليه اهل الجاهلية في تحريمهم العمرة في اشهر الحج والنسخ يثبت في حق
الناس كافة **الرابعة** ان من كان من اهل الافراد كان من اهل المتعة قياسا على المدني الا ان المتمتع المكي
لا دم عليه لما ذكرناه حجة ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان قوله ذلك كناية فوجب عودها الى كل ما تقدم لانه ليس البعض
اولى من البعض وجوابه لم لا يجوز ان يقال عوده الى الاقرب اولى لان القرب سبب للرجحان الا ترى ان
مذهبه ان الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجملة الاخيرة وانما تميزت تلك الجملة عن سائر الجمل بسبب القرب
فكذا هاهنا **المسالة الثانية** اختلفوا في المراد بحاضري المسجد الحرام فقال مالك هم اهل مكة واهل
ذي طوى قال فلو ان اهل منى احرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ثم اقاموا بمكة حتى حجوا كانوا متمتعين وسال مالك
عن اهل الحرم ايجب عليهم ما يجب على المتمتع قال نعم وليس هم مثل اهل مكة قيل له فاهل منى قال لا ادري ذلك
الا لاهل مكة خاصة وقال طاوس حاضروا المسجد الحرام هم اهل الحرم وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه هم
الذين يكونون على اقل من مسافة القصر من مكة فان كانوا على مسافة القصر فليسوا من الحاضرين وقال ابو حنيفة
رضي الله تعالى عنه حاضروا المسجد الحرام اهل المواقيت وهي ذو الحليفة والجحفة وقرن ويلملم وذات عرق
فكل من كان من اهل موضع من هذه المواضع او من اهل ما وراءها الى مكة فهو من حاضري المسجد الحرام هذا هو تفصيل
مذاهب الناس ولفظ الاية موافق لمذهب مالك رحمه الله تعالى لان اهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام
ويحضرونه فلفظ الاية لا يدل الا عليهم الا ان الشافعي قال كثيرا ما ذكر الله المسجد الحرام والمراد منه الحرم
قال تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ورسول الله صلى الله عليه وسلم انما اسري به من الحرم
لا من المسجد الحرام وقال ثم محلها الى البيت العتيق والمراد الحرم لان الدماء لا تراق في البيت والمسجد اذا
ثبت هذا فنقول المراد من المسجد الحرام هاهنا ما ذكرناه ويدل عليه وجهان الاول
ان الحاضر ضد المسافر وكل من لم يكن مسافرا كان حاضرا ولما كان حكم السفر انما ثبت في مسافة القصر فكل من كان
دون مسافة القصر لم يكن مسافرا وكان حاضرا الثاني ان العرب تسمي اهل القرى حاضرة وحاضرين
واهل البر بادية وبادين ومشهور كلام الناس اهل البدو والحضر يراد به اهل الوبر والمدر والله
تعالى اعلم **المسالة الثالثة** قال اللام في قوله لمن اي ذلك العرض الذي هو الدم او الصوم

لازم على من لم يكن من اهل مكة لقوله عليه الصلاة والسلام واشترطي لهم الولاء اي عليهم **المسألة الرابعة** الله تعالى ذكر حضور الاهل والمراد حضور المحرم لا حضور الاهل لان الغالب على الرجل انه يسكن حيث اهله ساكنون **المسألة الخامسة** المسجد الحرام انما وصف بهذا الوصف لان اصل الحرام والمحروم الممنوع عن المكاسب والشيء المنهي عنه حرام لانه منع من اتيانه والمسجد الحرام الممنوع من ان يفعل فيه ما منع عن فعله قال الفراء ويقال حرام وحرم مثل زمان وزمن اما قوله تعالى واتقوا الله قال ابن عباس يريد فيما فرض عليكم واعلموا ان الله شديد العقاب لمن تهاون بحدوده قال ابو مسلم العقاب والعاقبة سيان وهو مجازاة المسيء على اساءته وهو مشتق من المعاقبة بفعل المسيء كقول القائل لتذوقن من فعلك والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب **قوله تعالى** الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون يا اولي الالباب وفيه مسائل **المسألة الاولى** من المعلوم بالضرورة ان الحج ليس نفس الاشهر فلابد ههنا من تاويل وفيه وجوه **احدها** التقدير اشهر الحج اشهر معلومات فحذف المضاف وهو كقولهم البرد شهران اي وقت البرد شهران **والثاني** التقدير الحج حج اشهر معلومات اي لا حج الا في هذه الاشهر لا يجوز في غيرها من الاشهر فحذف المصدر المضاف الى الاشهر **والثالث** يمكن تصحيح الاية من غير اضمار وهو انه جعل الاشهر نفس الحج لما كان الحج فيها كقولهم ليل قائم ونهار صائم **المسألة الثانية** اجمع المفسرون على ان شوالا وذا القعدة من اشهر الحج واختلفوا في ذي الحجة فقال عروة بن الزبير انها بكليتها من اشهر الحج وهو قول مالك رضي الله تعالى عنه وقال ابو حنيفة العشر الاول من ذي الحجة من اشهر الحج وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه التسعة الاولى من ذي الحجة مع ليلة النحر من اشهر الحج حجة مالك رضي الله تعالى عنه من وجوه **الاول** ان الله تعالى ذكر الاشهر بلفظ الجمع واقله ثلاثة **الحجة الثانية** ان ايام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج وهو رمي الجمار والمراة اذا حاضت فقد تؤخر الطواف الذي لابد منه الى انقضاء ايام بعد العشر ومذهب عروة جواز تاخير طواف الزيارة الى اخر الشهر والجواب عن الاول من وجهين **الاول** ان لفظ الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله فقد صغت قلوبكما **الثاني** انه نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رايتك سنة كذا او اتيتك في ساعة منها والجواب عن الثاني رمي الجمار يفعله الانسان وقد حل بالحلق والطواف والنحر من احرامه فكانه ليس من اعمال الحج والحائض اذا طافت بعده فكانه في حكم القضاء لا في حكم الاداء واما الذين قالوا ان عشرة ايام من اول ذي الحجة هي من اشهر الحج فقد تمسكوا فيه بوجهين **الاول** ان من المفسرين من زعم ان يوم الحج الاكبر يوم النحر **والثاني** ان يوم النحر وقت لركن من اركان الحج وهو طواف الزيارة واما الشافعي رضي الله تعالى عنه فهو احتج على قوله بان الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر والعبادة لا تكون فائتة مع بقاء وقتها فهذا تقرير هذه المذاهب بقي ههنا اشكالان **الاول** انه تعالى قال من قبل ويسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل كل الاهلة مواقيت للحج **الثاني** انه اشتهر عن اكابر الصحابة انهم قالوا من اتمام الحج ان يحرم المرء من دويرة اهله ومن بعدت داره البعد الشديد لا يمكنه ان يحرم من دويرة اهله بالحج الا قبل اشهر الحج وهذا يدل على ان اشهر الحج غير مختصة بزمان مخصوص والجواب عن الاول ان تلك الاية عامة وهذه الاية وهي قوله الحج اشهر معلومات خاصة والخاص مقدم على العام وعن الثاني ان النص لا يعارضه الاثر المروي عن الصحابة **المسألة الثالثة** قوله تعالى معلومات فيه وجوه احدها ان الحج انما يكون في السنة مرة واحدة في اشهر معلومات من شهورها ليست كالعمرة التي يؤتى بها في السنة مرارا واحالهم في معرفة تلك الاشهر على ما كانوا علموه قبل نزول هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يات على خلاف ما عرفوه وانما جاء مقررا له **الثاني** المراد بها معلومات ببيان الرسول عليه الصلاة والسلام **الثالث** المراد انها مؤقتة في اوقات معينة لا يجوز تقديمها ولا تاخيرها لا كما يفعله الذين انزل فيهم انما النسيء زيادة في الكفر **المسألة الرابعة** قال الشافعي رضي الله تعالى عنه لا يجوز لاحد ان يهل بالحج قبل اشهر الحج وبه قال احمد واسحق وقال مالك والثوري وابو حنيفة رضي الله تعالى عنهم يجوز في جميع السنة حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه قوله الحج اشهر معلومات واشهر جمع تقليل على سبيل التنكير فلا يتناول الكل وانما اكثره العشرة وادناها ثلاثة وعند التنكير ينصرف الى الادنى فثبت ان المراد ان اشهر الحج ثلاثة والمفسرون اتفقوا على ان تلك الثلاثة شوال وذو القعدة وبعض من ذي الحجة واذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا يجوز الاحرام بالحج قبل الوقت ويدل عليه ثلاثة اوجه **الاول** ان الاحرام بالعبادة قبل

وقت الاداء لا يصح قياسا على الصلوة **الثاني** ان الخطبة في صلوة الجمعة لا تجوز قبل الوقت لانها اقيمت مقام ركعتين من الظهر حكما فلان لا يصح الاحرام وهو مشروع في العبادات اولى **الثالث** ان الاحرام لا يبقى صحيحا لاداء الحج اذا ذهب وقت الحج قبل الاداء فلان لا ينعقد صحيحا لاداء الحج قبل الوقت اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حجة ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه وجهان **الاول** قوله تعالى ويسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل الاهلة كلها مواقيت للحج وهي ليست بمواقيت للحج فثبت انها مواقيت لصحة الاحرام ويجوز ان يسمى الاحرام حجا مجازا كما سمي الوقت حجا في قوله الحج اشهر معلومات بل هذا اولى لان الاحرام الى الحج اقرب من الوقت والحجة الثانية ان الاحرام التزام الحج فجاز تقدمه على الوقت كالنذر والجواب عن الاول ان الاية التي ذكرناها اخص من الاية التي تمسكتم بها وعن الثاني ان الفرق بين النذر وبين الاحرام ان الوقت معتبر للاداء ولا اتصال للنذر بالاداء بدليل ان الاداء لا يتصور الا بعقد مبتدأ واما الاحرام فانه مع كونه التزاما فهو مشروع في الاداء وعقد عليه فلا جرم افتقر الى الوقت قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فيه مسائل **المسألة الاولى** معنى فرض في اللغة الزم واوجب يقال فرضت عليك كذا اي اوجبته واصل معنى الفرض في اللغة الحز والقطع قال ابن الاعرابي الفرض الحز في القدح وفي الزند وغيره وفرض القوس الحز الذي يقع فيه الوتر وفرضة الزند الحز الذي فيه ومنه فرض الصلوة وغيرها لانها لازمة للعبد كلزوم الحز للقدح ففرض ههنا بمعنى اوجب وقد جاء في القران فرض بمعنى ابان وهو قوله سورة انزلناها وفرضناها بالتخفيف وقوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وهذا ايضا راجع الى معنى القطع لان من قطع شيئا فقد ابانه من غيره والله تعالى اذا فرض شيئا ابانه عن غيره ففرض بمعنى اوجب وفرض بمعنى ابان كلاهما يرجع الى اصل واحد **المسألة الثانية** اعلم ان في هذه الاية حذفا والتقدير فمن الزم نفسه فيهن الحج والمراد بهذا الفرض ما به يصير المحرم محرما اذ لا خلاف انه لا يصير حاجا ومحرما الا بفعل فيخرج عن ان يكون حلالا ويحرم عليه الصيد واللبس والطيب والنساء والتغطية للراس الى غير ذلك ولاجل تحريم هذه الامور عليه سمي محرما لانه فعل ما حرم به هذه الاشياء على نفسه ولهذا السبب ايضا سميت البقعة حرما لانه يحرم ما يكون فيها مما لولاه كان لا يحرم فقوله تعالى فمن فرض فيهن الحج يدل على انه لابد للمحرم من فعل يفعله لاجله يصير حاجا ومحرما ثم اختلف الفقهاء ان ذلك الفعل ما هو قال الشافعي رضي الله تعالى عنه انه ينعقد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة الى التلبية وقال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه لا يصح الشروع في الاحرام بمجرد النية حتى ينضم اليها التلبية او سوق الهدي قال القفال رحمه الله تعالى في تفسيره يروى عن جماعة ان من اشعر هديه او قلده فقد احرم وروى نافع عن ابن عمر انه قال اذا قلد او اشعر فقد احرم وعن ابن عباس اذا قلد الهدي وصاحبه يريد العمرة والحج فقد احرم حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه وجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وفرض الحج لا يمكن ان يكون عبارة عن التلبية او سوق الهدي فانه لا اشعار البتة في التلبية بكونه محرما لا بحقيقة ولا بمجاز فلم يبق الا ان يكون فرض الحج عبارة عن النية وفرض الحج موجب لانعقاد الحج **الحجة الثانية** ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام لكل امرئ ما نوى **الحجة الثالثة** القياس وهو ان ابتداء الحج كف عن المحظورات فيصح الشروع فيه بالنية كالصوم حجة ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه وجهان **الاول** ما روى ابو منصور الماتريدي في تفسيره عن عائشة انها قالت لا يحرم الا من اهل او لبى **الثاني** ان الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشرع فيه بنفس النية كالصلوة واما قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ففيه مسائل **المسألة الاولى** قرا ابن كثير فلا رفث ولا فسوق بالرفع والتنوين ولا جدال بالنصب والباقون قرءوا الكل بالنصب واعلم ان الكلام في الفرق بين القراءتين في المعنى يجب ان يكون مسبوقا بمقدمتين **الاولى** ان كل شيء له اسم فجوهر الاسم دليل على جوهر المسمى وحركات الاسم وسائر احواله دليل على احوال المسمى فقولك رجل يفيد الماهية المخصوصة وحركات هذه اللفظة اعني كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة دالة على احوال تلك الماهية وهي المفعولية والفاعلية والمضافية وهذا هو الترتيب العقلي حتى يكون الاصل بازاء الاصل والصفة بازاء الصفة فعلى هذا الاسماء الدالة على الماهيات ينبغي ان يتلفظ بها ساكنة الاواخر فيقال رجل جدار حجر وذلك لان تلك الحركات لما وضعت لتعريف احوال مختلفة في ذات المسمى فحيث اريد تعريف المسمى من غير التفات الى تعريف شيء من احواله وجب جعل اللفظ خاليا عن الحركات فان اريد في بعض الاوقات تحريكه وجب ان يقال بالنصب لانه اخف الحركات واقربها الى السكون **المقدمة الثانية** اذا قلت لا رجل بالنصب فقد

نفت الماهية وانتفا الماهية يوجب انتفا جميع افرادها قطعا اما اذا قلت لا رجل بالرفع والتنوين فقد نفيت رجلا منكرا مبهما وهذا بوضعه لا يوجب انتفا جميع افراد هذه الماهية الا بدليل منفصل فثبت ان قولك لا رجل بالنصب ادل على عموم النفي من قولك لا رجل بالرفع والتنوين اذا عرفت هاتين المقدمتين فلنرجع الى الفرق بين القرايتين فنقول اما الذين قروا الثلاثة بالنصب فلا اشكال واما الذين قروا الاولين بالرفع والثالث بالنصب فذلك يدل على ان الاهتمام بنفي الجدال اشد من الاهتمام بنفي الرفث والفسوق وذلك لان الرفث عبارة عن مخالفة امر الله تعالى والمجادل لا ينقاد للحق وكثيرا ما يقدم على الايذا والايحاش المودي الى العداوة والبغضا فلما كان الجدال مشتملا على جميع انواع القبح لا جرم خصه الله تعالى في هذه القراة بمزيد الزجر والمبالغة في النفي اما المفسرون فانهم قالوا من قرا الاولين بالرفع والثالث بالنصب فقد حمل الاولين على معنى النهي كانه قيل فلا يكون رفث ولا فسوق وحمل الثالث على الاخبار بانتفا الجدال هذا ما قالوه الا انه ليس فيه بيان لم خص الاولان بالنهي وخص الثالث بالنفي **المسالة الثانية** اما الرفث فقد فسرناه في قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسايكم والمراد الجماع وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع فالرفث باللسان ذكر المجامعة وما يتعلق بها والرفث باليد اللمس والغمز والرفث بالفرج الجماع وهولا قالوا التلفظ به في غيبة النسا لا يكون رفثا واحتجوا بان ابن عباس كان يحدو بعيره وهو محرم **ويقول**

وهن يمشين بنا هميسا ● ان تصدق الطير ننك لميسا ●

فقال له ابو العالية اترفث وانت محرم فقال انما الرفث ما قيل عند النسا وقال اخرون الرفث هو قول الخنا والفحش واحتجوا بالخبر واللغة اما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام اذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا يجهل فان امرو شاتمه فليقل اني صايم ومعلوم ان الرفث هاهنا لا يحتمل الا قول الخنا والفحش واما اللغة فهو انه روي عن ابي عبيدة انه قال الرفث الافحاش في المنطق يقال ارفث الرجل ارفاثا وقال ابو عبيدة الرفث اللغو من الكلام اما الفسوق فاعلم ان الفسق والفسوق واحد وهما مصدران لفسق يفسق وقد ذكرنا فيما قبل ان الفسق هو الخروج عن الطاعة واختلف المفسرون فكثير من المحققين حملوه على كل المعاصي قالوا لان اللفظ صالح للكل ومتناول له والنهي عن الشي يوجب الانتها عن جميع انواعه فحمل اللفظ على بعض انواع الفسوق تحكم من غير دليل وهذا متاكد بقوله تعالى ففسق عن امر ربه وبقوله وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض الانواع ثم ذكروا وجوها **الاول** المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقران والخبر **اما القران** فقوله تعالى ولا تنابزوا بالالقاب بيس الاسم الفسوق بعد الايمان **واما الخبر** فقوله عليه الصلاة والسلام سباب المسلم فسوق وقتاله كفر **والثاني** المراد منه الايذا والايحاش قال تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم **والثالث** قال ابن زيد هو الذبح للاصنام فانهم كانوا في حجهم يذبحون لاجل الله ولاجل الاصنام وقال تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وقوله او فسقا اهل لغير الله به **والرابع** قال ابن عمر انه المعاصي في قتل الصيد وغيره مما يمنع الاحرام منه **والخامس** ان الرفث هو الجماع ومقدماته مع الحليلة والفسوق هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا **والسادس** قال محمد بن جرير الطبري الفسوق هو العزم على الحج اذا لم يعزم على ترك محظوراته واما الجدال فهو فعال من المجادلة التي من الفتل يقال زمام مجدول وجديل اي مفتول والجديل اسم الزمام لانه لا يكون الا مفتولا وسميت المخاصمة مجادلة لان كل واحد من الخصمين يروم ان يفتل صاحبه عن رايه وذكر المفسرون وجوها في هذا الجدال **فالاول** قال الحسن هو الجدال الذي يخاف منه الخروج الى السباب والتكذيب والتجهيل **والثاني** قال محمد بن كعب القرظي ان قريشا كانوا اذا اجتمعوا بمنى قال بعضهم حجنا اتم وقال اخرون بل حجنا اتم فنهاهم الله تعالى عن ذلك **والثالث** قال مالك في الموطا الجدال في الحج ان قريشا كانوا يقفون على المشعر الحرام في المزدلفة بقزح وكان غيرهم يقفون بعرفات وكانوا يتجادلون يقول هولا نحن اصوب ويقول هولا نحن اصوب قال الله تعالى لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك في الامر وادع الى ربك انك لعلى هدى مستقيم وان جادلوك فقل الله اعلم بما تعملون قال مالك هذا هو الجدال فيما نرى والله اعلم **والرابع** قال القاسم بن محمد الجدال في الحج ان يقول بعضهم الحج اليوم واخرون يقولون بل غدا وذلك بانهم امروا ان يجعلوا حساب الشهور على روية الاهلة واخرون

كانوا يجعلونه على العدد فبهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقول هذا اليوم يوم العيد وبعضهم يقول بل غدا فالله تعالى نهاهم عن ذلك كانه قيل لهم قد بينا لكم ان الاهلة مواقيت للناس والحج فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة **والخامس** قال القفال رحمه الله تعالى ويدخل في هذا النهي ما جادلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين امرهم بفسخ الحج الى العمرة فشق عليهم ذلك فقالوا نروح الى منى ومذاكيرنا تقطر منيا فقال عليه الصلاة والسلام لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وتركوا الجدال حينيذ **والسادس** قال عبد الرحمن بن زيد جدالهم في الحج بسبب اختلافهم ان الحج ايهم المصيب لموقف ابرهيم عليه السلام **والسابع** انهم كانوا مختلفين في النسي فقيل لهم لا جدال في الحج فان الزمان استدار وعاد الى ما كان عليه الحج في وقت ابرهيم عليه السلام وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع الا ان الزمان قد استدار كهيته يوم خلق الله السموات والارض فهذا مجموع ما قاله المفسرون في هذا الباب وذكر القاضي كلاما حسنا في هذا الموضع فقال قوله تعالى لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج يحتمل ان يكون خبرا وان يكون نهيا كقوله لا ريب فيه اي لا ترتابوا فيه وظاهر اللفظ للخبر فاذا حملناه على الخبر كان معناه ان الحج لا يثبت مع واحد من هذه الخلال بل يفسد لانه كالضد لها وهي مانعة من صحته وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى الا ان يراد بالرفث الجماع المفسد للحج ويحمل الفسوق على الزنا لانه يفسد الحج ويحمل الجدال على الشك في الحج ووجوبه لان ذلك يكون كفرا فلا يصح معه الحج وانما حملنا هذه الالفاظ الثلاثة على هذه المعاني حتى يصح خبر الله تعالى بان هذه الاشيا لا توجد مع الحج **فان قيل** اليس ان مع هذه الاشيا يصير الحج فاسدا ويجب على صاحبه المضي فيه واذا كان الحج باقيا معها لم يصدق الخبر بان هذه الاشيا لا توجد مع الحج **قلنا** المراد من الاية حصول المضادة بين هذه الاشيا وبين الحجة التي لا تبقى مع هذه الاشيا بدليل انه يجب قضاوها والحجة الفاسدة التي يجب عليه المضي فيها شي اخر سوى تلك الحجة التي امر الله تعالى بها ابتدا واما الجدال الحاصل بسبب الشك في وجوب الحج فظاهر لانه لا يبقى معه عمل الحج لان ذلك كفر وعمل الحج مشروط بالاسلام فثبت انا اذا حملنا اللفظ على الخبر وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه اما اذا حملناه على النهي وهو في الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ فقد يصح ان يراد بالرفث الجماع ومقدماته وقول الفحش وان يراد بالفسوق جميع انواعه وبالجدال جميع انواعه لان اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الاقسام فيكون النهي عنها نهيا عن جميع اقسامها وعلى هذا الوجه تكون هذه الاية كالحث على الاخلاق الجميلة والتمسك بالاداب الحسنة والاحتراز عما يحبط ثواب الطاعات **المسالة الثالثة** الحكمة في ان الله تعالى ذكر هذه الالفاظ الثلاثة لا ازيد ولا انقص وهو قوله فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج هي انه قد ثبت في العلوم العقلية ان الانسان فيه قوى اربعة شهوانية بهيمية وقوة غضبية سبعية وقوة وهمية اعني الشهوانية والغضبية والوهمية فقوله فلا رفث اشارة الى قهر القوة الشهوانية وقوله ولا فسوق اشارة الى قهر القوة الغضبية التي توجب التمرد والغضب وقوله ولا جدال اشارة الى القوة الوهمية التي تحمل الانسان على الجدال في ذات الله وصفاته وافعاله واحكامه واسمايه وهي الباعثة للانسان على منازعة الناس ومماراتهم والمخاصمة معهم في كل شي فلما كان منشا الشر محصورا في هذه الامور الثلاثة لا جرم قال فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج اي فمن قصد معرفة الله تعالى ومحبته والاطلاع على نور جلاله والانخراط في سلك الخواص من عباده فلا يكون فيه هذه الامور وهذه اسرار نفيسة هي المقصد الاقصى من هذه الايات فلا ينبغي ان يكون العاقل غافلا عنها ومن الله تعالى التوفيق في كل الامور **المسالة الرابعة** من الناس من عاب الاستدلال والبحث والنظر والجدال واحتج بوجوه **احدها** انه قال تعالى ولا جدال في الحج وهذا يقتضي نفي جميع انواع الجدال ولو كان الجدال في الدين طاعة وسبيلا الى معرفة الله تعالى لما نهى عنه في الحج بل على ذلك التقدير كان الاشتغال بالجدال في الحج ضم طاعة الى طاعة فكان اولى بالترغيب فيه **وثانيها** قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون عابهم بكونهم من اهل الجدل وذلك يدل على ان الجدل مذموم **وثالثها** قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم نهى عن المنازعة واما جمهور المتكلمين فانهم قالوا الجدال في الدين طاعة عظيمة واحتجوا عليه بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن وبقوله تعالى حكاية عن الكفار انهم قالوا لنوح عليه السلام يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا ومعلوم انه ما كان ذلك الجدال الا لتقرير اصول الدين اذا ثبت هذا فنقول

لابد من التوفيق بين هذه النصوص فنحمل الجدال المذموم على الجدال في تقرير الباطل وطلب المال والجاه والجدال
الممدوح على الجدال في تقرير الحق ودعوة الخلق الى سبيل الله تعالى والذب عن دين الله عز وجل قوله تعالى وما تفعلوا من
خير يعلمه الله **اعلم** ان الله تعالى قبل هذه الاية امر بفعل ما هو خير وطاعة فقال واتموا الحج والعمرة لله وقال
فمن فرض فيهن الحج ونهى عما هو شر ومعصية فقال فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ثم عقب الكل بقوله وما تفعلوا من
خير يعلمه الله وقد كان الاولى في الظاهر وما تفعلوا يعلمه الله حتى يتناول كل ما تقدم من الخير والشر الا انه تعالى خص الخير
بانه يعلمه لفوايد ولطايف **احدها** اذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته واذا علمت منك الشر سترته واخفيته ليعلم
انه اذا كانت رحمتي بك في الدنيا هكذا فكيف في العقبى **وثانيها** ان من المفسرين من قال في تفسير قوله ان الساعة
اتية اكاد اخفيها معناه لو امكنني ان اخفيها عن نفسي لفعلت فكذا هذه الاية كانه قيل للعبد ما تفعله من خير علمته
واما الذي تفعله من الشر فلو امكن ان اخفيه عن نفسي لفعلت ذلك **وثالثها** ان السلطان العظيم اذا قال لعبده المطيع
كل ما تحمله من انواع المشقة والخدمة في حقي فانا عالم به ومطلع عليه كان هذا وعدا له بالثواب العظيم ولو قال ذلك لعبده
المذنب المتمرد كان توعدا بالعقاب الشديد ولما كان الحق سبحانه اكرم الاكرمين لا جرم ذكر ما يدل على الوعد بالثواب
ولم يذكر ما يدل على الوعيد بالعقاب **ورابعها** ان جبريل عليه السلام لما قال ما الاحسان فقال الرسول عليه الصلاة
والسلام الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فها هنا بين للعبد انه يراه ويعلم جميع ما يفعله من
الخيرات لتكون طاعة العبد للرب من الاحسان الذي هو اعلى درجات العبادة فان الخادم متى علم ان مخدومه مطلع عليه
ليس بغافل عن احواله كان احرص على العمل واكثر التذاذا به واقل نفرة **وخامسها** ان الخادم اذا علم اطلاع المخدوم
على جميع احواله وما يفعله كان جده واجتهاده في اداء الطاعات وفي الاحتراز عن المحظورات اشد مما اذا لم يكن كذلك
فلهذه الوجوه اتبع تعالى الامر بالحج والنهي عن الرفث والفسوق والجدال بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله اما قوله
وتزودوا فان خير الزاد التقوى ففيه قولان **احدهما** ان المراد وتزودوا من التقوى والدليل عليه قوله بعد ذلك
فان خير الزاد التقوى وتحقيق الكلام فيه ان الانسان له سفران سفر في الدنيا وسفر من الدنيا فالسفر في الدنيا لا بد له من زاد
وهو الطعام والشراب والمركب والمال والسفر من الدنيا لا بد فيه ايضا من زاد وهو معرفة الله تعالى ومحبته والاعراض عما
سواه وهذا الزاد خير من الزاد الاول لوجوه **الاول** ان زاد الدنيا يخلصك من عذاب موهوم وزاد الاخرة
يخلصك من عذاب متيقن **والثاني** ان زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع وزاد الاخرة يخلصك عن عذاب دايم
والثالث ان زاد الدنيا يوصلك الى لذة ممزوجة بالالام والاسقام والبليات وزاد الاخرة يوصلك الى لذات
باقية خالصة عن شوايب المضرة امنة من الانقطاع والزوال **والرابع** ان زاد الدنيا يوصلك الى الدنيا وهي كل ساعة
في الادبار والانقضاء وزاد الاخرة يوصلك الى الاخرة وهي كل ساعة في الاقبال والقرب والوصول **والخامس**
ان زاد الدنيا يوصلك الى خسة الشهوة والنفس وزاد الاخرة يوصلك الى عتبة الجلال والقدس فثبت بمجموع ما ذكرنا ان خير
الزاد التقوى اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الاية فكانه تعالى قال لما ثبت ان خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتقواي يا
اولي الالباب الذين يعلمون حقايق الامور وجب عليكم وليكن ان تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع

• وقال الاعشى في تقرير هذا المعنى •

• اذا انت لم ترحل بزاد من التقى • ولاقيت بعد الموت من قد تزودا •
• ندمت على ان لا تكون كمثله • وانك لم ترصد كما كان ارصدا •

والقول الثاني ان هذه الاية نزلت في اناس من اهل اليمن كانوا يحجون بغير زاد ويقولون انا متوكلون ثم كانوا يسالون
الناس وربما ظلموا الناس وغصبوهم فامرهم الله تعالى ان يتزودوا فقال وتزودوا ما تبلغون به فان خير الزاد ما يكفون
به وجوهكم عن السوال وانفسكم عن الظلم وعن ابن زيد ان قبايل من العرب كانوا يحرمون الزاد في الحج والعمرة فنزلت وروى
محمد بن جرير الطبري عن ابن عمر قال كانوا اذا احرموا ومعهم ازودة رموا بها فنهى عن ذلك بهذه الاية قال القاضي وهذا
بعيد لان قوله تعالى فان خير الزاد التقوى في عرف الشرع والقران عبارة عن فعل الواجبات وترك المحظورات قال فان اردنا
تصحيح هذا القول ففيه وجهان **احدهما** ان القادر على ان يستصحب الزاد في السفر اذا لم يستصحبه عصى الله تعالى في
ذلك فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الاية **والثاني** ان يكون في الكلام حذف ويكون المراد وتزودوا العاجل سفركم
والاجل فان خير الزاد التقوى اما قوله تعالى واتقون ففيه مسايل **المسالة الاولى** ان قوله واتقون فيه تنبيه

على كمال عظمة الله وجلاله وهو كقول الشاعر • انا ابو النجم وشعري شعري • **المسالة الثانية** اثبت
ابو عمرو الياء في قوله فاتقوني على الاصل وحذف الاخرون للتخفيف ودلالة الكسر عليه اما قوله تعالى يا اولي الالباب
فاعلم ان لب الشي ولبابه هو الخالص منه ثم اختلفوا بعد ذلك فقال بعضهم انه اسم للعقل لانه اشرف ما في الانسان والذي
يتميز به الانسان عن البهايم ويقرب من درجة الملايكة واستعد به بين خير الخيرين وشر الشرين وقال اخرون انه في الاصل
اسم للقلب الذي هو محل العقل والقلب قد يجعل كناية عن العقل فقوله يا اولي الالباب معناه يا اولي العقول واطلاق اسم
المحل على الحال وهو مجاز مشهور فانه يقال لمن له غيرة وحمية فلان له نفس ولمن ليس له حمية فلان لا نفس له
فكذا ها هنا **فان قيل** اذا كان لا يصح الا خطاب العقلا فما الفايدة في قوله يا اولي الالباب **قلنا** معناه انكم
لما كنتم من اولي الالباب كنتم متمكنين من معرفة هذه الاشيا والعمل بها فكان وجوبها عليكم اثبت واعراضكم عنها اقبح

• ولهذا قال الشاعر •

• ولم ار في عيوب الناس شيا • كنقص القادرين على التمام •

ولهذا قال تعالى اوليك كالانعام بل هم اضل يعني الانعام معذورة بسبب العجز اما هؤلا فقادرون فكان اعراضهم افحش
فلا جرم كانوا اضل والله تعالى اعلم بالصواب **قوله تعالى** ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم
فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وان كنتم من قبله لمن الضالين ثم افيضوا
من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم وفيه مسايل **المسالة الاولى** في الاية
حذف والتقدير ليس عليكم جناح في ان تبتغوا فضلا والله تعالى اعلم **المسالة الثانية** اعلم ان الشبهة
كانت حاصلة في حرمة التجارة في الحج من وجوه **احدها** انه تعالى منع عن الجدال فيما قبل هذه الاية والتجارة كثيرة
الافضا الى المنازعة بسبب المنازعة في قلة القيمة وكثرتها فوجب ان تكون التجارة محرمة **وثانيها** ان التجارة
كانت محرمة وقت الحج في دين اهل الجاهلية فظاهر ذلك مستحسن لان المشتغل بالحج مشتغل بخدمة الله تعالى فوجب
ان لا يتلطخ هذا العمل منه بالاطماع الدنيوية **وثالثها** ان المسلمين لما علموا انه صار كثير من المباحات محرمة عليهم في
وقت الحج كاللبس والطيب والاصطياد والمباشرة مع الاهل غلب على ظنهم ان الحج لما صار سببا لحرمة اللبس مع مساس
الحاجة اليه فبان يصير سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان اولى **ورابعها** عند الاشتغال بالصلوة
يحرم الاشتغال بساير الطاعات فضلا عن المباحات فوجب ان يكون كذلك في الحج فهذه الوجوه تصلح ان تصير شبهة
في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج فلهذا السبب بين الله تعالى ها هنا ان التجارة جايزة غير محرمة فاذا عرفت
هذا فنقول المفسرون ذكروا في تفسير قوله ان تبتغوا فضلا من ربكم وجهين الاول ان المراد هو التجارة
ونظيره قوله تعالى واخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله وقوله جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا
من فضله ثم الذي يدل على صحة هذا التفسير وجهان الاول ما روى عطا عن ابن مسعود وابن الزبير انهما قرا
ان تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج الثاني الروايات المذكورة في سبب النزول فالرواية الاولى قال ابن عباس كان
ناس من العرب يحترزون من التجارة في ايام الحج واذا دخل العشر بالغوا في ترك البيع والشرا بالكلية وكانوا يسمون
التاجر في الحج الداج ويقولون هو الداج وليسوا بالحاج ومعنى الداج المكتسب الملتقط وهو مشتق من الدجاجة
وبالغوا في الاحتراز عن الاعمال الى ان امتنعوا عن اغاثة الملهوف واعانة الضعيف واطعام الجايع فازال الله تعالى
هذا الوهم وبين انه لا جناح في التجارة ثم انه لما كان ما قبل هذه الاية في احكام الحج وما بعدها ايضا في الحج وهو قوله
فاذا افضتم من عرفات دل ذلك على ان هذا الحكم واقع في زمان الحج فلهذا السبب استغنى عن ذكره والرواية الثانية
ما روي عن ابن عمر ان رجلا قال له انا قوم نكري وان قوما يزعمون انه لا حج لنا فقال الم تسال رسول الله صلى الله عليه وسلم
عما سالت فلم يرد عليه حتى نزل قوله تعالى ليس عليكم جناح فدعاه وقال انتم حجاج وبالجملة فهذه الاية نزلت ردا
على من يقول لا حج للتجار والاجراء والجمال والرواية الثالثة ان عكاظ ومجنة وذا المجاز كانوا يتجرون في ايام
الموسم فيها وكانت معايشهم منها فلما جا الاسلام كرهوا ان يتجروا في الحج بغير اذن فسالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
فنزلت هذه الاية والرواية الرابعة قال مجاهد انهم كانوا لا يتبايعون في الجاهلية بعرفة ولا منى فنزلت هذه الاية
اذا ثبت صحة هذا القول فنقول اكثر الذاهبين الى هذا القول حملوا الاية على التجارة في الحج واما ابو مسلم
فانه حمل الاية على ما بعد الحج قال والتقدير فاتقون في كل افعال الحج ثم بعد ذلك ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا

من ربكم ونظيره قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله واعلم ان هذا القول ضعيف من وجوه **احدها** الفا في قوله فاذا افضتم من عرفات يدل على ان هذه الافاضة حصلت بعد انتفا الفضل وذلك يدل على وقوع التجارة في زمان الحج **وثانيها** ان حمل الاية على موضع الشبهة اولى من حملها لا على موضع الشبهة ومعلوم ان محل الشبهة هو التجارة في زمن الحج فاما بعد الفراغ من الحج فكل احد يعلم حل التجارة اما ما ذكره ابو مسلم من قياس الحج على الصلوة فجوابه ان الصلوة اعمالها متصلة فلا يصح في اثنايها الاشتغال بغيرها واما اعمال الحج فهي متفرقة بعضها عن بعض ففي خلالها يبقى المرء على الحكم الاول حيث لم يكن حاجا لا يقال بل حكم الحج باق في كل تلك الاوقات بدليل ان حرمة الطيب واللبس وامثالها باقية لانا نقول هذا قياس في مقابلة النص فيكون ساقطا **وثالثها** ان المراد بقوله تعالى تبتغوا فضلا من ربكم هو ان يبتغي الانسان حال كونه حاجا اعمالا اخرى تكون موجبة لاستحقاق فضل الله تعالى ورحمته مثل اعانة الضعيف واغاثة الملهوف واطعام الجائع وهذا القول منسوب الى ابي جعفر محمد بن علي الباقر عليهم السلام اعترض القاضي عليه بان هذا واجب او مندوب ولا يقال في مثله لا جناح فيه وانما يذكر هذا اللفظ في المباحات والجواب ـــــ لا نسلم ان هذا اللفظ لا يذكر الا في المباحات والدليل عليه قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة والقصر بالاتفاق من المندوبات وايضا فاهل الجاهلية يعتقدون ان ضم سائر الطاعات الى الحج يوقع خللا في الحج ونقصا فيه فبين الله تعالى ان الامر ليس كذلك بقوله لا جناح عليكم **المسألة الثالثة** اتفقوا على ان التجارة ان اوقعت نقصا في الطاعة لم تكن مباحة اما ان لم توقع نقصا البتة فيها فهي من المباحات التي الاولى تركها لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص ان لا يكون له حامل على الفعل سوى كونه عبادة وقال عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله تعالى انا اغنى الاغنياء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه غيري تركته وشركه والحاصل ان الاذن في التجارة جار مجرى الرخص قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** الافاضة الاندفاع في السير بكثرة يقال فاض البعير بجرته اذا دفع بها فالقاها منفتة وكذلك افاضة الاقداح في الميسر معناه جمعها ثم القاها متفرقة وافاضة الماء من هذا لانه اذا صب تفرق والافاضة في الحديث انما هي الاندفاع فيه باكثار وتصرف في وجوهه وعليه قوله تعالى اذ تفيضون فيه ومنه يقال للناس فوضى ويقال افاضت العين دمعها فاصل هذه الكلمة الدفع للشيء حتى يتصرف فقوله تعالى افضتم اي دفعتم بكثرة واصله افضتم انفسكم فترك ذكر المفعول كما تركوا في قولهم دفعوا من موضع كذا وصبوا وفي حديث ابي بكر رضي الله تعالى عنه صب في وادي دفران وهو يجيء بغير محجه **المسألة الثانية** عرفات جمع عرفة سميت بها بقعة واحدة كقولهم ثوب اخلاق وبرمة اعشار وارض سباسب والتقدير كان كل قطعة من تلك الارض عرفة فسمي مجموع تلك القطع بعرفات فان قيل هلا منعت الصرف وفيها السببان التعريف والتانيث قلنا هذه القطعة في الاصل اسم لقطع كثيرة من الارض كل واحد منها مسمى بعرفة وعلى هذا التقدير لم يكن علما ثم جعلت علما لمجموع تلك القطع فتركوها بعد ذلك على اصلها في عدم الصرف **المسألة الثالثة** اعلم ان اليوم الثامن من ذي الحجة يوم التروية واليوم التاسع منه يسمى بيوم عرفة وذلك الموضع المخصوص مسمى بعرفات وذكروا في تعليل هذه الاسما وجوها اما يوم التروية ففيه قولان احدهما انه من روى يروي تروية اذا تفكر واعمل فكرته وروية الثاني من روي من الماء يروي اذا استقاه من عطش اما الاول ففيه ثلاثة اقوال **احدها** ان ادم عليه السلام امر ببناء البيت فلما بناه تفكر فقال رب ان لكل عامل اجرا فما اجري على هذا العمل قال اذا طفت به غفرت لك ذنوبك باول شوط من طوافه قال رب زدني قال اغفر لاولادك اذا طافوا به قال زدني قال اغفر لكل من استغفر له الطائفون من موحدي اولادك قال حسبي يا رب حسبي **وثانيها** ان ابرهيم عليه السلام راى في منامه ليلة التروية كانه يذبح فاصبح متفكرا فقال يا رب عرفت انه من عندك **وثالثها** ان اهل مكة يخرجون يوم التروية الى منى فيروون في الادعية التي يريدون ان يذكروها في غدهم بعرفات واما القول الثاني وهو اشتقاقه من رواية الماء ففيه ثلاثة اقوال **احدها** ان اهل مكة كانوا يجيئون الماء للحجيج الذين يقصدونهم من الافاق وكان الحاج يستريحون في هذا اليوم من مشاق السفر ويتسعون فيه في الماء ويروون بهائمهم بعد مقاساتهم قلة الماء في الطريق **والثاني** انهم يتزودون الماء الى عرفة **والثالث** ان المذنبين كالعطاش

الذين وردوا البحار رحمة الله تعالى فشربوا منها حتى رووا واما فضل هذا اليوم فقد دل عليه قوله تعالى والشفع والوتر عن ابن عباس ان الشفع يوم التروية وعرفة والوتر يوم النحر وعن عبادة انه عليه السلام صيام عشر الاضحى كل يوم منها كالشهر وله بصوم يوم التروية سنة وبيوم عرفة سنتان وروى انس عليه السلام قال من صام يوم التروية اعطاه الله مثل ثواب ايوب على بلائه ومن صام يوم عرفة اعطاه الله مثل ثواب عيسى بن مريم واما يوم عرفة فله عشرة اسما خمسة منها مختصة به وخمسة مشتركة بينه وبين غيره **اما الخمسة الاولى** فاحدها عرفة وفي اشتقاقه ثلاثة اقوال **احدها** انه من المعرفة وفيه ثمانية اقوال **الاول** قال ابن عباس ان ادم عليه السلام وحوا التقيا بعرفة فسمي اليوم عرفة والموضع عرفات وذلك انهما لما اهبطا من الجنة وقع ادم بسرنديب وحوا بجدة وابليس ببيسان والحية باصفهان فلما امر الله تعالى ادم بالحج لقي حوا بعرفات فتعارفا **وثانيها** ان ادم عليه السلام علمه جبريل عليه السلام مناسك الحج فلما وقف بعرفات قال له اعرفت قال نعم فسمي عرفات **وثالثها** قول علي وابن عباس وعطا والسدي سمي الموضع عرفات لان ابرهيم عليه السلام عرفها حين راها بما تقدم من النعت والصفة **ورابعها** ان جبريل عليه السلام كان يعلم ابرهيم عليه السلام المناسك واوصله الى عرفات وقال له اعرفت كيف تطوف وفي اي موضع تقف قال نعم **وخامسها** ان ابرهيم عليه السلام وضع ابنه اسمعيل وامه هاجر بمكة ورجع الى الشام ولم يلتقيا سنين ثم التقيا يوم عرفة بعرفات **وسادسها** ما ذكرنا من امر ابرهيم في امر منى **وسابعها** ان الحاج يتعارفون فيه بعرفات اذا وقفوا **وثامنها** انه تعالى يتعرف فيه الى الحاج بالمغفرة والرحمة **القول الثاني** في اشتقاق عرفة انه من الاعتراف لان الحاج اذا وقفوا في عرفات اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصمدية والاستغنا ولانفسهم بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة ويقال ان ادم وحوا عليهما السلام لما وقفا بعرفات قالا ربنا ظلمنا انفسنا قال الله سبحانه الان عرفتما انفسكما **القول الثالث** انه من العرف وهو الرائحة الطيبة قال تعالى ويدخلهم الجنة عرفها لهم اي طيبها لهم ومعنى ذلك ان المذنبين لما تابوا في عرفات فقد تخلصوا من نجاسات الذنوب ويكتسبون به عند الله رائحة طيبة قال النبي عليه الصلاة والسلام خلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك **الثاني** يوم اياس الكفار من دين الاسلام **الثالث** يوم اكمال الدين **الرابع** يوم اتمام النعمة **الخامس** يوم الرضوان فقد جمع الله هذه الاشيا في اربعة في قوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم قال عمر وابن عباس نزلت هذه الاية عشية عرفة وكان يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم واقف بموقف ابرهيم عليه السلام وذلك في حجة الوداع وقد اضمحل الكفر وهدم بنيان الجاهلية فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو تعلم الناس ما لهم في هذه الاية لقرت اعينهم فقال يهودي لعمر لو ان هذه الاية نزلت علينا لاتخذنا ذلك اليوم عيدا فقال عمر اما نحن فجعلناه عيدين كان ذلك يوم عرفة ويوم جمعة فاما معنى اياس المشركين فهو انهم ياسوا من قوم محمد عليه الصلاة والسلام ان يرتدوا راجعين الى دينهم واما معنى اكمال الدين فهو انه تعالى ما امرهم بعد ذلك بشيء من الشرائع واما اتمام النعمة فاعظم النعم نعمة الدين لان بها يستحق الفوز بالجنة والخلاص من النار وقد تمت في ذلك اليوم ولذلك قال في اية الوضوء وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون ولما قدم البشير على يعقوب قال على اي دين تركت يوسف قال على الاسلام قال الان تمت النعمة واما الرضوان فهو انه تعالى رضي بدينهم الذي تمسكوا به وهو الاسلام فهو بشارة لبشرهم به في ذلك اليوم فلا يوم اكمل من اليوم الذي بشرهم فيه باكمال الدين وقيل هذا اليوم يوم صلة الواصلين اليوم اكملت لكم واتممت عليكم نعمتي ويوم قطيعة القاطعين ان الله بريء من المشركين ورسوله ويوم اقالة عثرة النادمين وقبول توبة التائبين ربنا ظلمنا انفسنا فكما تاب برحمته على ادم فيه فكذلك يتوب على اولاده وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهو ايضا يوم وفد الوافدين واذن في الناس بالحج ياتوك رجالا وفي الخبر الحاج وفد الله والحاج زوار الله وحق على المزور ان يكرم زائره **واما الاسما الخمسة الاخرى** ليوم عرفة **فاحدها** يوم الحج الاكبر قال الله تعالى واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر وهذا الاسم مشترك بين عرفة والنحر واختلف

الصدر الأول من الصحابة والتابعين فيه فمنهم من قال إنه يوم عرفة وسمي بذلك لأنه يحصل فيه الوقوف بعرفات والحج عرفة إذ لو أدركه وفاته سائر مناسك الحج أجزى عليها الدم فلهذا السبب سمي الحج الأكبر قال الحسن سمي به لأنه اجتمع فيه الكفار والمسلمون ونادى علي أن لا يحج بعده مشرك فقال ابن سيرين إنما سمي به لأنه اجتمع فيه أعياد أهل الملل كلها اليهود والنصارى وحج المسلمين ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم من قال إنه يوم النحر لأنه يقع فيه أكثر مناسك الحج وأما الوقوف فلا يجب في اليوم بل يجزي في الليل وروي القولان جميعا عن النبي عليه الصلاة والسلام وعن علي وابن عباس **وثانيها** الشفع **وثالثها** الوتر **ورابعها** الشاهد **وخامسها** المشهود في قوله وشاهد ومشهود وهذه الأسماء فسرناها في هذه الآية أنه تعالى خص صومه بكثرة الثواب قال عليه الصلاة والسلام صوم يوم التروية كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة سنتين وعن أنس كان يقال في أيام العشر كل يوم بألف ويوم عرفة بعشرة آلاف بل يستحب للحاج الواقف بعرفات أن يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوي القلب حاضر النفس **المسألة الرابعة** اعلم أنه لا بد أن نشير إشارة خفيفة إلى ترتيب أعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الآية فمن دخل مكة محرما في ذي الحجة أو قبله فإن كان مفردا أو قارنا طاف طواف القدوم وأقام على إحرامه حتى يخرج إلى عرفات وإن كان متمتعا طاف وسعى وحلق وتحلل من عمرته وأقام إلى وقت خروجه إلى عرفات وحينئذ يحرم من جوف مكة بالحج وكذلك من أراد الحج من أهل مكة والسنة للإمام أن يخطب بمكة يوم السابع من ذي الحجة بعد ما يصلي الظهر خطبة واحدة يأمر الناس فيها بالذهاب غدا بعد ما يصلوا الصبح إلى منى ويعلمهم تلك الأعمال ثم إن القوم يذهبون يوم التروية إلى منى بحيث يوافوا الظهر بها ويصلون بها مع الإمام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح من يوم عرفة ثم إذا طلعت الشمس على ثبير يتوجهون إلى عرفات فإذا دنوا منها فالسنة أن لا يدخلوها بل يضرب فيه الإمام بنمرة وهي قريبة من عرفة فينزلون هناك حتى تزول الشمس فيخطب الإمام خطبتين يبين لهم مناسك الحج ويحرضهم على إكثار الدعاء والتهليل بالموقف ثم إذا فرغ من الخطبة الأولى جلس ثم قام وافتتح الخطبة الثانية والمؤذنون يأخذون في الأذان معه ويخفف بحيث يكون فراغه منها فراغ المؤذنين من الأذان ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلي بهم الظهر ثم يقيمون في الحال فيصلي بهم العصر وهذا الجمع متفق عليه ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون إلى عرفات فيقفون عند الصخرات لأن النبي صلى الله عليه وسلم وقف هناك وإذا وقفوا استقبلوا القبلة يذكرون الله تعالى ويدعونه إلى غروب الشمس واعلم أن الوقوف ركن لا يدرك الحج إلا به فمن فاته الوقوف في وقته وموضعه فقد فاته الحج ووقت الوقوف يدخل بزوال الشمس من يوم عرفة ويمتد إلى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم وليلة كاملة وإذا حضر الحاج هناك في هذا الوقت لحظة واحدة من ليل أو نهار فقد كفى وقال أحمد وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة إلى طلوع الفجر يوم النحر وإذا غربت الشمس دفع الإمام من عرفات وأخر صلاة المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء بالمزدلفة وفي تسمية المزدلفة أقوال **أحدها** أنهم يتقربون فيها من منى والازدلاف القرب **والثاني** أن الناس يجتمعون بها والازدلاف الاجتماع **والثالث** أنهم يزدلفون إلى الله تعالى أي يتقربون بالوقوف ويقال للمزدلفة جمع لأنه يجمع فيها بين صلاة العشاء والمغرب وهذا قول قتادة وقيل لأن آدم عليه السلام اجتمع فيها مع حواء وازدلف إليها أي دنا منها ثم إذا أتى الإمام المزدلفة جمع المغرب والعشاء بإقامتين ثم يبيتون بها فعليه شاة فإذا طلع الفجر صلوا الصبح بغلس والتغليس بالفجر هنا أشد استحبابا منه في غيرها وهو متفق عليه فإذا صلوا الصبح أخذوا منها الحصى للرمي يأخذ كل إنسان منها سبعين حصاة ثم يذهبون إلى المشعر الحرام وهو جبل يقال له قزح وهو المراد من قوله تعالى فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وهذا الجبل أقصى المزدلفة مما يلي منى فيرقى فوقه إن أمكنه أو وقف بالقرب منه إن لم يمكنه ويحمد الله تعالى ويهلله ويكبره ولا يزال كذلك حتى يسفر جدا ثم يدفع قبل طلوع الشمس ويكفي المرور كما في عرفة ثم يذهبون منه إلى وادي محسر فإذا بلغوا بطن محسر يستحب لمن كان راكبا تحريك دابته ومن كان ماشيا أن يسعى سعيا شديدا قدر رمية فإذا أتوا منى رموا جمرة العقبة من بطن الوادي سبع حصيات ويقطع التلبية إذا ابتدأ الرمي ثم بعد ما رمى جمرة العقبة ذبح الهدي إن كان معه هدي وذلك سنة لو تركه لا شيء عليه لأنه ربما لا يكون معه هدي ثم بعد ما ذبح الهدي حلق رأسه أو قصر والتقصير أن يقطع أطراف شعره ثم بعد الحلق يأتي مكة ويطوف بالبيت طواف الإفاضة ويصلي ركعتي الطواف ويسعى بين

الصفا

الصفا والمروة ثم بعد ذلك يعودون إلى منى في بقية يوم النحر وعليهم البيتوتة بمنى ليالي التشريق لأجل الرمي واتفقوا على أنه متى حصل الرمي والحلق والطواف فقد حصل التحلل والمراد من التحلل اللبس والتقليم والجماع فهذا هو الكلام في أعمال الحج والله تعالى أعلم **المسألة الخامسة** اعلم أن الجاهلية كانوا قد غيروا أكثر مناسك الحج عن سنة إبراهيم عليه السلام وذلك أن قريشا وقوما آخرين سموا أنفسهم بالحمس وهم أهل الشدة في دينهم والحماسة الشدة يقال رجل أحمس ويوم أحمس ثم إن هؤلاء كانوا لا يقفون في عرفات ويقولون لا نخرج من الحرم ولا نتركه في وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون بعرفة والذين كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل أن تغرب الشمس والذين يقفون بمزدلفة يفيضون قبل أن تطلع الشمس ويقولون أشرق ثبير كيما نغير ومعناه أشرق يا ثبير بالشمس كيما نندفع من مزدلفة فندخل في غور الأرض وهو المنخفض منها وذلك أنهم إذا جاوزوا المزدلفة صاروا في غور من الأرض فأمر الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بمخالفة القوم في الدفعتين فأمره بأن يفيض من عرفة بعد غروب الشمس وبأن يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس والآية لا دلالة فيها على ذلك بل السنة دلت على هذه الأحكام **المسألة السادسة** الصحيح أن الآية تدل على أن الحصول بعرفة واجب في الحج وذلك أن الآية دالة على وجوب ذكر الله عز وجل عند المشعر الحرام عند الإفاضة من عرفات والإفاضة من عرفات مشروط بالحصول في عرفات وما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فثبت أن الآية دالة على أن الحصول في عرفات واجب في الحج فإذا لم يأت به فلم يكن آتيا بالحج المأمور به فوجب أن لا يخرج عن العهدة وهذا يقتضي أن يكون الوقوف بعرفة شرطا أقصى ما في الباب أن الحج يحصل عند ترك بعض المأمورات إلا أن الأصل ما ذكرناه وإنما نعدل عنه بدليل منفصل وذكر كثير من العلماء أن الآية لا دلالة فيها على أن الوقوف شرط ونقل عن الحسن أن الوقوف بعرفة واجب إلا أنه إن فاته ذلك قام الوقوف بجمع مقامه وسائر الفقهاء أنكروا ذلك واتفقوا على أن الحج لا يحصل إلا بالوقوف بعرفة **المسألة السابعة** قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام يدل على أن الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكفي فيه المرور كما في عرفة فأما الوقوف هناك فمسنون وروي عن علقمة والنخعي أنهما قالا الوقوف بمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف بعرفة وحجتهما قوله تعالى فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وذلك لأن الوقوف بعرفة لا ذكر له صريحا في الكتاب وإنما وجب بإشارة الآية أو بالسنة والمشعر الحرام فيه أمر جزم وقال جمهور الفقهاء إنه ليس بركن واحتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه وبقوله من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج قالوا وفي الآية إشارة إلى ما قلنا لأن الله تعالى قال فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام أمرنا بالذكر لا بالوقوف فعلم أن الوقوف بالمشعر الحرام تبع وليس بأصل وأما الوقوف بعرفة فهو أصل لأنه قال فإذا أفضتم من عرفات ولم يقل عن الذكر بعرفات **المسألة الثامنة** المشعر المعلم وأصله من قولك شعرت بالشيء إذا علمته وليت شعري ما فعل فلان أي ليت علمي بلغه وأحاط به وشعائر الشيء أعلامه فسمى الله تعالى ذلك الموضع بالمشعر الحرام لأنه معلم من معالم الحج ثم اختلفوا فقال قوم المشعر الحرام هو المزدلفة وسماها الله تعالى بذلك لأن الصلاة والمقام والمبيت به والدعاء عنده هكذا قاله الواحدي في البسيط وقال صاحب الكشاف الأصح أنه قزح وهو آخر حد مزدلفة والأول أقرب لأن الفاء في قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام يحصل عقيب الإفاضة عرفات وما ذلك إلا البيتوتة بالمزدلفة **المسألة التاسعة** اختلفوا في الذكر المأمور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك والصلاة تسمى ذكرا قال تعالى أقم الصلاة لذكري والدليل عليه أن قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام أمر وهو للوجوب ولا ذكر هناك يجب إلا هذا وأما الجمهور فقالوا المراد منه ذكر الله تعالى بالتسبيح والتحميد والتهليل وعن ابن عباس أنه نظر إلى الناس في هذه الليلة وقال كان الناس إذا أدركوا هذه الليلة لا ينامون أما قوله تعالى واذكروه كما هداكم ففيه سؤالان **السؤال الأول** لما قال فاذكروا الله عند المشعر الحرام فلم قال مرة أخرى واذكروه وما الفائدة في هذا التكرار والجواب من وجوه **أحدها** أن مذهبنا أن أسماء الله تعالى توقيفية لا قياسية فقوله أولا فاذكروا الله أمر بالذكر وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم أمر لنا بأن نذكره تعالى بالأسماء والصفات التي بينها لنا وأمرنا أن نذكره بها

لا الاحكام التي يذكرها بحسب الرأي والقياس **وثانيها** انه تعالى امر بالذكر اولا ثم قال ثانيا واذكروه كما هداكم اي وافعلوا ما امرناكم به من الذكر كما هداكم الله تعالى لدين الاسلام فكانه قال انما امرتكم بهذا الذكر لتكونوا شاكرين لتلك النعمة ونظيره ما امرهم به من التكبير اذا اكملوا شهر رمضان فقال ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم وقال في الاضاحي كذلك سخرناها لكم لتكبروا الله على ما هداكم **وثالثها** ان قوله تعالى اولا فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر بالذكر باللسان وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم امر بالذكر بالقلب وتقريره ان الذكر في كلام العرب ضربان احدهما ذكر هو ضد النسيان والثاني الذكر بالقول فما هو خلاف النسيان قوله وما انسانيه الا الشيطان ان اذكره واما الذكر الذي هو القول فهو كقوله فاذكروا الله كذكركم اباءكم واذكروا الله في ايام معدودات فثبت ان الذكر وارد بالمعنيين فالاول محمول على الذكر باللسان والثاني على الذكر بالقلب فان بهما يحصل تمام العبودية **ورابعها** قال ابن الانباري معنى قوله واذكروه كما هداكم يعني اذكروه بتوحيده كما ذكركم بهدايته **وخامسها** يحتمل ان يكون المراد من ذكر مواصلة الذكر كانه قيل لهم اذكروا الله واذكروه ذكرا بعد ذكر كما هداكم هداية بعد هداية فيرجع حاصله الى قوله يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا **وسادسها** انه تعالى امر بالذكر عند المشعر الحرام وذلك اشارة الى القيام بوظائف الشريعة ثم قال بعده واذكروه كما هداكم والمعنى ان توفيق الذكر على المشعر الحرام اقامة لوظائف الشريعة اذا عرفتها فترق منها الى المراتب الحقيقية وهو ان ينقطع قلبك عن المشعر الحرام بل عن كل ما سواه فيصير مستغرقا في نور جلاله وصمديته وتذكره لانه هو ولانه يستحق الذكر ولان الذكر يعطيك نسبة شريفة اليه بكونك ذاكرا له ومشتغلا بالثناء عليه وانما بدا بالاول وثنى بالثاني لان العبد في هذه الحالة يكون في مقام العروج فيصعد من الادنى الى الاعلى وهذا مقام شريف لا يشرحه المقال ولا يعبر عنه الخيال ومن اراد ان يصل اليه فليكن من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر **وسابعها** ان يكون المراد بالاول هو ذكر اسماء الله تعالى وصفاته الحسنى والمراد بالذكر الثاني الاشتغال بشكر نعمائه والشكر مشتمل ايضا على الذكر فصح ان يسمى الشكر ذكرا والدليل على ان الذكر الثاني هو الشكر انه علقه بالهداية فقال كما هداكم والذكر المرتب على النعمة ليس الا الشكر **وثامنها** انه تعالى لما قال فاذكروا الله عند المسجد الحرام جاز ان يظن ان الذكر مختص بهذه البقعة وبهذه العبادة اعني الحج فازال الله تعالى هذه الشبهة فقال واذكروه كما هداكم يعني اذكروه على كل حال وفي كل مكان لان هذا الذكر انما وجب شكرا على هدايته فلما كانت نعمة الله تعالى متواصلة غير منقطعة فكذلك الشكر يجب ان يكون مستمرا غير منقطع **وتاسعها** ان قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك ثم قوله واذكروه كما هداكم المراد منه التهليل والتسبيح **السؤال الثاني** ما المراد من الهداية في قوله كما هداكم الجواب منهم من قال انها خاصة والمراد كما هداكم بان ردكم من مناسك حجكم الى سنة ابراهيم عليه السلام ومنهم من قال لا بل هي عامة متناولة لكل انواع الهداية في معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وشرائعه **السؤال الثالث** الضمير في قوله من قبله الى ماذا يعود الجواب يحتمل ان يكون راجعا الى الهدى والتقدير وان كنتم من قبل ان هداكم من الضالين وقال بعضهم انه راجع الى القرآن والتقدير واذكروه كما هداكم بكتابه الذي بين لكم معالم دينه وان كنتم من قبل انزاله ذلك عليكم من الضالين اما قوله تعالى وان كنتم من قبله لمن الضالين قال القفال رحمه الله فيه وجهان احدهما وما كنتم من قبله الا الضالين والثاني قد كنتم من قبله من الضالين وهو كقوله ان كل نفس لما عليها حافظ وقوله ان نظنك لمن الكاذبين قوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس فيه قولان المراد به الافاضة من عرفات ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالاكثرون منهم ذهبوا الى ان هذه الاية امر لقريش وحلفائها وهم الحمس وذلك انهم كانوا لا يتجاوزون المزدلفة ويحتجون بوجوه **احدها** ان الحرم اشرف من غيره فوجب ان يكون الوقوف به اولى **وثانيها** انهم كانوا يترفعون على الناس نحن اهل الله فلا نحل حرم الله **وثالثها** انهم كانوا لو سلموا ان الموقف هو عرفات لا الحرم لكان ذلك يوهم نقصا في الحرم ثم ذلك النقص كان يعود اليهم فلهذه الامور كان الحمس لا يقفون الا في المزدلفة فانزل الله تعالى هذه الاية امرا لهم بان يقفوا بعرفات وان يفيضوا منها كما يفعله سائر الناس وروي ان النبي

صلى الله عليه وسلم لما جعل ابا بكر اميرا في الحج امره باخراج الناس الى عرفات فلما ذهب مر على الحمس وتركهم فقالوا له الى اين وهذا مقام ابائك وقومك فلا تذهب فلم يلتفت اليهم ومضى بامر الله تعالى الى عرفات ووقف بها وامر سائر الناس بالوقوف بها وعلى هذا التاويل فقوله من حيث افاض الناس يعني لتكن افاضتكم من حيث افاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات ومن القائلين ان المراد بهذه الاية الافاضة من عرفات من يقول قوله ثم افيضوا امر عام لكل الناس وقوله من حيث افاض الناس المراد ابراهيم واسمعيل عليهما السلام فانه كانت سنتهما الافاضة من عرفات وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف في الجاهلية بعرفة كسائر الناس ويخالف الحمس وايقاع اسم الجمع على الواحد جائز اذا كان رئيسا يقتدى به وهو كقوله تعالى الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن مسعود الناس يعني ابا سفيان وايقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور ومنه قوله انا انزلناه في ليلة القدر وفي الاية وجه ثالث ذكره القفال رحمه الله وهو ان يكون قوله من حيث افاض الناس عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة وانه هو الامر القديم وما سواه مبتدع ومحدث كما يقال هذا مما فعله الناس قديما فهذا جملة الوجوه في تقرير مذهب من قال المراد من هذه الاية الافاضة من عرفات القول الثاني وهو اختيار الضحاك ان المراد من هذه الاية الافاضة من مزدلفة الى منى يوم النحر قبل طلوع الشمس للرمي والنحر وقوله من حيث افاض الناس المراد بالناس ابراهيم واسمعيل وذلك انهم كانت طريقتهم الافاضة من المزدلفة قبل طلوع الشمس على ما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام والعرب والواقفون بالمزدلفة كانوا يفيضون منه بعد طلوع الشمس فالله تعالى امرهم بان تكون افاضتهم من المزدلفة في الوقت الذي كان يحصل فيه افاضة ابرهيم واسماعيل عليهما السلام واعلم ان على كل واحد من القولين اشكالا اما الاشكال الاول فهو ان قوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس يقتضي ظاهره ان هذه الافاضة غير ما دل عليه قوله فاذا افضتم من عرفات لمكان العطف ولمكان ثم فانها توجب الترتيب ولو كان المراد من هذه الاية الافاضة من عرفات مع انه معطوف على قوله فاذا افضتم من عرفات كان هذا عطفا للشيء على نفسه وانه غير جائز فان قيل لم لا يجوز ان تكون هذه الاية متقدمة على ما قبلها والتقدير فاتقون يا اولي الالباب ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله وعلى هذا الترتيب يصح في هذه الاية ان تكون ثم لترتيبها قلنا هذا وان كان محتملا الا ان الاصل عدمه واذا امكن حمل الكلام على القول الثاني من غير التزام الى ما ذكرتم فاي حاجة بنا الى التزامه واما الاشكال على القول الثاني فهو ان هذا القول لا يتم الا اذا حملنا لفظ من حيث في قوله من حيث افاض الناس على الزمان وذلك غير جائز فانه مختص بالمكان لا بالزمان اجاب القائلون بالقول الاول عن ذلك السؤال بان ثم ههنا على مثال ما في قوله تعالى وما ادراك ما العقبة فك رقبة الى قوله ثم كان من الذين امنوا اي كان مع هذا من المؤمنين ويقول الرجل لغيره قد اعطيتك اليوم كذا ثم قد اعطيتك امس كذا او فائدة كلمة ثم ههنا تاخر احد الخبرين عن الاخر لا تاخر هذا المخبر عنه عن ذلك المخبر عنه واجاب القائلون بالقول الثاني بان التوقيت بالزمان والمكان يتشابهان جدا فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل في احدهما مستعملا في الاخر على سبيل المجاز اما قوله من حيث افاض الناس فقد ذكرنا ان المراد من الناس اما الواقفون بعرفات واما ابرهيم واسمعيل عليهما السلام واتباعهما وفيه قول ثالث وهو قول الزهري ان المراد من الناس في هذه الاية ادم عليه السلام واحتج بقراءة سعيد بن جبير ثم افيضوا من حيث افاض الناسي وقال هو ادم نسي ما عهد اليه ويروى انه قرأ الناس بكسر السين اكتفاء من الياء بالكسرة والمعنى ان الافاضة من عرفات شرع قديم فلا تتركوه واما قوله واستغفروا الله فالمراد منه الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب وهي ان يندم على كل تقصير منه في طاعة الله تعالى ويعزم ان لا يقصر فيما بعد ويكون غرضه في ذلك تحصيل مرضاة الله تعالى لا لان المنافع العاجلة كما ان ذكر الشهادتين لا ينفع الا والقلب مستقر على معناهما فاما الاستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو الى الضرر اقرب فان قيل كيف امر بالاستغفار مطلقا وربما كان فيهم من لم يذنب فحينئذ لا يحتاج الى الاستغفار والجواب انه ان كان مذنبا فالاستغفار واجب وان لم يذنب الا انه يجوز من نفسه انه قد صدر عنه تقصير في اداء الواجبات والاحتراز عن المحظورات وجب عليه الاستغفار ايضا تداركا لذلك الخلل المجوز وان قطع بانه لم يصدر

عنه البتة خلال في شيء فهذا كالممتنع في حق البشر فمن أين يمكنه هذا القطع في عمل واحد فكيف في أعمال كل العمر إلا أن يتغمد برحمته فالاستغفار دائما واجب وذلك لأن طاعة المخلوق لا تليق بحضرة الخالق ولهذا قالت الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك فكان الاستغفار لازما من هذه الجهة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام وإنه ليغان على قلبي وإني أستغفر الله في اليوم والليلة سبعين أما قوله تعالى إن الله غفور رحيم فقد علمت أن غفورا يفيد المبالغة وكذا الرحيم ثم في الآية مسائل **المسألة الأولى** هذه الآية تدل على أنه تعالى يقبل التوبة من التائب لأنه تعالى لما أمر المذنب بالاستغفار ثم وصف نفسه بأنه كثير الغفران كثير الرحمة فهذا يدل قطعا على أنه تعالى يغفر لذلك المستغفر ويرحم ذلك الذي تمسك بحبل رحمته وكرمه **المسألة الثانية** اختلف أهل العلم في المغفرة الموعودة في هذه الآية فقال قائلون إنها عند الدفع من عرفات إلى جمع وقال آخرون إنها عند الدفع من جمع إلى منى وهذا الاختلاف فرع على ما ذكرنا أن قوله ثم أفيضوا على أي الأمرين يحمل قال القفال رحمه الله تعالى ويتأكد القول الثاني بما روى نافع عن ابن عمر قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فقال يا أيها الناس إن الله يطلع عليكم في مقامكم فقبل من محسنكم ووهب مسيئكم لمحسنكم والتبعات عوضها من عنده أفيضوا على اسم الله فقال أصحابه يا رسول الله أفضت بنا بالأمس كئيبا حزينا وأفضت بنا اليوم فرحا مسرورا فقال عليه الصلاة والسلام إني سألت ربي عز وجل بالأمس شيئا لم يجد لي به سألته التبعات فأبى علي فلما كان اليوم أتاني جبريل عليه السلام فقال إن ربك يقرئك السلام ويقول لك التبعات ضمنت عوضها من عندي اللهم اجعلنا من أهله بفضلك يا أكرم الأكرمين

قوله تعالى فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا وفيه مسائل **المسألة الأولى** روى ابن عباس أن العرب كانوا عند الفراغ من حجهم بعد أيام التشريق يقفون بين مسجد منى وبين الجبل ويذكر كل واحد منهم فضائل آبائه في السماحة والحماسة وصلة الرحم ويتناشدون فيها الأشعار ويتكلمون بالمنثور من الكلام ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل حصول الشهرة والترفع بمآثر سلفه فلما من الله تعالى عليهم بالإسلام أمرهم أن يكون ذكرهم لربهم لا لآبائهم وروى القفال في تفسيره عن ابن عمر قال طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته القصواء يوم الفتح يستلم الركن بمحجنه ثم حمد الله وأثنى عليه ثم قال أما بعد أيها الناس إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وتكبرها يا أيها الناس إنما الناس رجلان بر تقي كريم على الله أو فاجر شقي هين على الله ثم تلا يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم وعن السدي أن العرب بمنى بعد الفراغ من الحج كان أحدهم يقول اللهم إن أبي كان عظيم القدر كثير المال فأعطني مثل ما أعطيته فنزلت هذه الآية **المسألة الثانية** اعلم أن القضاء إذا علق بفعل النفس فالمراد به الإتمام والفراغ وإذا علق على فعل الغير فالمراد به الإلزام نظير الأول قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فإذا قضيت الصلاة وقال عليه الصلاة والسلام في الصلاة وما فاتكم فاقضوا ويقال للحاكم عند فصل الخصومة قضى بينهما ونظير الثاني قوله وقضى ربك وإذا استعمل في الإعلام فالمراد أيضا كقوله وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب يعني أعلمناهم إذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى فإذا قضيتم مناسككم لا يحتمل إلا الفراغ من جميعه خصوصا وذكر كثير منه قد تقدم من قبل وقال بعضهم يحتمل أن يكون المراد إذا ذكروا الله عند المناسك ويكون المراد من هذا الذكر ما أمروا به من الدعاء بعرفات والمشعر الحرام والطواف والسعي ويكون قوله فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كقول القائل إذا حججت فطف وقف بعرفة ولا يعني به الفراغ من الحج بل الدخول فيه وهذا القول ضعيف لأنا بينا أن قوله فإذا قضيتم مشعر بالفراغ والإتمام من الكل فهذا معارض أن بل إذا حججت فقف بعرفات لأن مراده هناك الدخول في الحج لا الفراغ من الحج **المسألة الثالثة** المناسك جمع المنسك وإن جعلناها جمع منسك الذي هو موضع العبادة كان التقدير فإذا قضيتم أعمال مناسككم فيكون من باب حذف المضاف إذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين المراد من المناسك ههنا ما أمر الله تعالى به الناس في الحج من العبادات وعن مجاهد أن قضاء المناسك هو إراقة الدماء **المسألة الرابعة** الفاء في قوله فاذكروا الله يدل على أن الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر فلهذا اختلفوا في أن هذا الذكر أي ذكر هو فمنهم من حمله على الذكر على الذبيحة ومنهم من حمله على الذكر الذي هو

التكبيرات بعد الصلوات في يوم النحر وأيام التشريق على حسب خلافهم في وقته أولا وآخرا لأن بعد الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص إلا هذه التكبيرات ومنهم من قال بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد الحج من ذكر التفاخر بأحوال الآباء لأنه تعالى لو لم ينبه عن ذلك بإنزال هذه الآية لم يكونوا ليعدلوا عن هذه الطريقة الذميمة فكأنه تعالى قال فإذا قضيتم وفرغتم من واجبات الحج وحللتم فتوفروا على ذكر الله تعالى دون ذكر الآباء ومنهم من قال بل المراد منه أن الفراغ من الحج يوجب الإقبال على الدعاء والاستغفار وذلك لأن من تحمل مفارقة الأهل والوطن وإنفاق الأموال والتزام المشاق في سفر الحج فحقيق به بعد الفراغ منه أن يقبل على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والانقطاع إلى الله تعالى وعلى هذا جرت السنة بعد الفراغ من الصلوات بالدعوات الكثيرة وفيه وجه خامس وهو أن المقصود من الاشتغال بهذه الدعوات محو النفس ومحو آثار النفس والطبيعة ثم هذا العدم ليس مقصودا بالذات بل المقصود منه أن يزول النقوش الباطلة عن لوح الروح حتى يتجلى فيه نور جلال الله فالتقدير فإذا قضيتم مناسككم وأزلتم آثار البشرية وأمطتم الأذى عن طريق السلوك فاشتغلوا بعد ذلك بتنوير القلب بذكر الله فالأول نفي والثاني إثبات والأول إزالة ما دون الحق والثاني استنارة القلب بذكر الملك الجبار أما قوله تعالى كذكركم آباءكم ففيه وجوه **أحدها** وهو قول جمهور المفسرين أنا ذكرنا أن القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون في الثناء على آبائهم في ذكر مناقبهم وفضائلهم فقال الله تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم يعني توفروا على ذكر الله تعالى كما كنتم تتوفرون على ذكر الآباء وابذلوا جهدكم في الثناء على الله تعالى وشرح آلائه ونعمائه كما بذلتم جهدكم في الثناء على آبائكم لأن هذا أولى وأقرب إلى العقل من الثناء على الآباء فإن ذكر مفاخر الآباء إن كان كذبا فذلك يوجب الدناءة في الدنيا والعقوبة في العقبى وإن كان صدقا فذلك يوجب العجب والكبر وكثرة الغرور وكل ذلك أمهات المهلكات فثبت أن اشتغالكم بذكر الله تعالى أولى من اشتغالكم بمفاخر آبائكم فإن لم تحصل الأولوية فلا أقل من التساوي **وثانيها** قال الضحاك والربيع اذكروا الله كذكركم آباءكم وأمهاتكم واكتفى بالآباء من الأمهات كقوله سرابيل تقيكم الحر قالوا وهو قول الصبي أول ما يفصح الكلام أبه أبه أمه أمه أي كونوا مواظبين على ذكر الله تعالى كما يكون الصبي في صغره مواظبا على ذكر أبيه وأمه **وثالثها** قال أبو مسلم جرى ذكر الآباء مثلا لدوام الذكر والمعنى أن الرجل كما لا ينسى ذكر أبيه فكذلك يجب أن لا يغفل عن ذكر الله تعالى **ورابعها** قال ابن الأنباري في هذه الآية إن العرب كان أكثر أقسامها في الجاهلية بالآباء كقولهم وأبي وأبيكم وجدكم فقال الله تعالى عظموا الله كتعظيمكم آباءكم **وخامسها** قال بعض الذاكرين المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية فإن الواحد منهم لو نسب إلى والدين لتأذى واستنكف منه ثم كان يثبت لنفسه آلهة فقيل لهم اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية بل المبالغة في التوحيد ههنا أولى من هناك وهذا هو المراد بقوله أو أشد ذكرا **وسادسها** أن الطفل يرجع إلى أبيه في طلب جميع المهمات ويكون ذاكرا له بالتعظيم فكونوا أنتم في ذكر الله كذلك **وسابعها** يحتمل أنهم كانوا يذكرون آباءهم ليتوصلوا بهم إلى إجابة الدعاء من عند الله تعالى فعرفهم الله تعالى أن آباءهم ليسوا في هذه الدرجة إذ كانت أفعالهم الحسنة صارت غير معتبرة بسبب شركهم وأمروا أن يجعلوا بدل ذلك تعديد آلاء الله ونعمائه وتكثير الثناء عليه ليكون ذلك وسيلة إلى تواتر النعم في الزمان المستقبل وقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن أن يحلفوا بآبائهم وقال من كان حالفا فليحلف بالله أو فليصمت إذ كل ما سوى الله فإنما هو لله وبالله فالأولى تعظيم الله عز وجل لا غير **وثامنها** روي عن ابن عباس أنه قال في تفسير هذه الآية هو أن تغضب لله إذا عصي أشد من غضبك لوالدك إذا ذكره بسوء واعلم أن هذه الوجوه وإن كانت محتملة إلا أن الوجه الأول متعين وجميع الوجوه مشتركة في شيء واحد وهو أنه يجب على العبد أن يكون دائم الذكر لربه دائم التعظيم له دائم الرجوع إليه في مهماته دائم الانقطاع عمن سواه اللهم اجعلنا بهذه الصفة يا أكرم الأكرمين أما قوله تعالى أو أشد ذكرا ففيه مسائل **المسألة الأولى** عامل الإعراب في أشد قيل الكاف فيكون موضعه جرا وقيل اذكروا فيكون موضعه نصبا والتقدير اذكروا الله مثل ذكركم آباءكم أو اذكروه أشد ذكرا من آبائكم **المسألة الثانية** قوله أو أشد ذكرا معناه بل أشد ذكرا وذلك لأن مفاخر آبائهم كانت قليلة أما صفات الكمال لله غير متناهية

فيجب ان يكون اشتغالهم بذكر صفات الحق تعالى اشد من اشتغالهم بذكر مفاخر ابائهم قال القفال
رحمه الله تعالى ومجاز اللغة في مثل هذا معروف يقول الرجل لغيره افعل كذا الى شهر او اسرع منه لا يريد
التشكيك انما يريد به النقل عن الاول الى ما هو اقرب منه والله تعالى اعلم **قوله تعالى**
**فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة
وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار اولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب** وفيه مسائل
المسألة الاولى اعلم ان الله تعالى بين اولا تفصيل مناسك الحج ثم
امر بعدها بالذكر فقال فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم ثم بين ان الاولى
ان يترك ذكر غيره وان يقتصر على ذكره فقال فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا ثم بين بعد الذكر كيفية الدعا
فقال ومن الناس من يقول ربنا وما احسن هذا الترتيب فانه لا بد من تقديم العبادة لكسر النفس وازالة ظلماتها
ثم بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله تعالى لتنوير القلب بتجلي نور جلاله ثم بعد الذكر يشتغل المرء بالدعا
فان الدعا انما يكمل اذا كان مسبوقا بالذكر كما حكي عن ابرهيم عليه السلام انه قدم الذكر فقال الذي خلقني فهو يهدين
ثم قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فقدم الذكر على الدعا اذا عرفت هذا فنقول بين تعالى ان الذين
يدعون الله فريقان **احدهما** ان يكون دعاؤهم مقصورا على طلب الدنيا **والثاني** الذين يجمعون في الدعا
بين طلب الدنيا وطلب الآخرة وقد كان في التقسيم قسم ثالث وهو من يكون دعاؤه مقصورا على طلب الآخرة
واختلفوا في ان هذا القسم هل هو مشروع ام لا والاكثرون على انه غير مشروع وذلك لان الانسان
خلق محتاجا ضعيفا لا طاقة له بآلام الدنيا ولا بمشاق الآخرة فالاولى له ان يستعيذ بربه من كل شرور الدنيا
والآخرة وروى القفال في تفسيره عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعوده وقد انهكه
المرض فقال اما كنت تدعو الله به قال كنت اقول اللهم ما كنت تعاقبني به في الآخرة فعجله لي في الدنيا فقال
عليه الصلاة والسلام سبحان الله انك لا تطيق ذلك الا قلت ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا
عذاب النار قال فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم فشفي **واعلم** انه سبحانه لو سلط الالم على عرق واحد
في البدن او على منبت شعرة واحدة لتشوش الامر على الانسان وصار بسببه محروما عن طاعة الله تعالى
والاشتغال بذكره فمن الذي يستغني عن امداد رحمة الله تعالى في الدنيا وعقباه فثبت ان الاقتصار
في الدعا على طلب الآخرة غير جائز وفي الآية اشارة اليه حيث ذكر القسمين الاولين واهمل هذا القسم الثالث
المسألة الثانية اختلفوا في ان الذين حكى الله تعالى عنهم انهم يقتصرون في الدعا على
طلب الدنيا من هم فقال قوم هم الكفار روي عن ابن عباس ان المشركين كانوا يقولون اذا وقفوا اللهم ارزقنا
ابلا وغنما وبقرا وعبيدا واماء وما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة وذلك لانهم كانوا منكرين للبعث
والمعاد وعن انس كانوا يقولون اسقنا المطر واعطنا على عدونا الظفر فاخبر الله تعالى ان من كان من هذا
الفريق فلا خلاق له في الآخرة اي لا نصيب له فيها من كرامة ونعيم وثواب ونقل عن الشيخ ابي علي الدقاق
رحمه الله انه قال اهل النار يستغيثون ثم يقولون افيضوا علينا من الما او مما رزقكم الله في الدنيا طلب
الماكول والمشروب وفي النار طلب الماكول والمشروب فلما غلبتهم شهواتهم افتضحوا في الدنيا والآخرة وقال
آخرون هؤلاء قد يكونوا مؤمنين ولكن يسألون الله تعالى لدنياهم لا لآخرتهم ويكون من جملة الذنوب حيث سألوا
الله تعالى في اعظم المواقف واشرف المشاهد حطام الدنيا وعرضها الفاني معرضين عن سؤال النعيم الدائم
في الآخرة وقد يقال لمن فعل ذلك انه لا خلاق له في الآخرة وان كان الفاعل مسلما كما روي في قوله ان الذين
يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة انه نزل في من اخذ مالا بيمين فاجرة
وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله يؤيد هذا الدين باقوام لا خلاق لهم ومعنى ذلك على وجوه **احدها**
انه لا خلاق لهم في الآخرة الا ان يتوب **ثانيها** لا خلاق لهم في الآخرة الا ان يعفو الله عنه **ثالثها**
لا خلاق لهم في الآخرة كخلاق من سأل الله لآخرته وكذلك لا خلاق لمن اخذ مالا بيمين فاجرة كخلاق من تورع عن
ذلك **المسألة الثالثة** قوله ربنا آتنا في الدنيا حذف مفعول آتنا من الكلام لانه كالمعلوم
واعلم ان مراتب السعادات ثلاثة روحانية وبدنية وخارجية فاثنان تكميل القوة النظرية بالعلم

وتكميل القوة

وتكميل القوة العملية بالاخلاق الفاضلة واما البدنية فاثنان الصحة والجمال واما الخارجية
فاثنان المال والجاه فقوله آتنا في الدنيا يتناول كل هذه الاقسام فان العلم اذا كان يراد به التزين في الدنيا
والترفع على الاقران كان من الدنيا والاخلاق الفاضلة اذا كان يراد للرياسة في الدنيا وضبط مصالحها كان من
الدنيا وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد فانه لا يطلب فضيلة لا روحانية ولا جسمانية الا لاجل الدنيا ثم قال تعالى
في حق هذا الفريق وما له في الآخرة من خلاق اي ليس له نصيب في نعيم الآخرة ونظيره من الآية قوله تعالى
من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب
ثم انه تعالى لم يذكر في هذه الآية ان الذي طلبه في الدنيا هل اجيب اليه ام لا قال بعضهم ان مثل هذا الانسان ليس
باهل الاجابة لان كون الانسان مجاب الدعوة صفة مدح فلا يثبت الا لمن كان وليا لله تعالى مستحقا للكرامة لكنه
والله لم يجب فانه ما دام مكلفا حيا فالله تعالى يعطيه رزقه على ما قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقال
آخرون ان مثل هذا الانسان قد يكون مجابا لكن تلك الاجابة تكون مكرا واستدراجا اما قوله تعالى ومنهم من يقول
ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فالمفسرون ذكروا فيه وجوها **احدها** ان الحسنة
في الدنيا عبارة عن الصحة والامن والكفاية والولد الصالح والزوجة الصالحة والنصرة على الاعدا وقد سمى الله تعالى
الخصب والسعة في الرزق وما اشبه ذلك حسنة فقال ان تصبك حسنة تسؤهم وقيل في قوله هل تربصون
بنا الا احدى الحسنيين انهما الظفر والنصرة والشهادة واما الحسنة في الآخرة فهي الفوز بالثواب والخلاص من
العقاب وبالجملة فقولنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة كلمة جامعة لجميع مطالب الدنيا والآخرة روى حماد
بن سلمة عن ثابت انهم قالوا لانس فقال اللهم آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فقالوا لو زدتنا
فاعادها فقالوا لو زدتنا قال ما تريدون قد سألت لكم خير الدنيا والآخرة ولقد صدق انس فانه ليس للعبد دار سوى
الدنيا والآخرة فاذا سأل حسنة الدنيا وحسنة الآخرة لم يبق شيء سواه **وثانيها** ان المراد بالحسنة
في الدنيا العمل النافع وهو الايمان والطاعة والحسنة في الآخرة اللذة الدائمة والتعظيم والتنعم بذكر الله عز
وجل وبالانس به وبمحبته وبرؤيته روى الضحاك عن ابن عباس ان رجلا دعا ربه فقال في دعائه ربنا آتنا في الدنيا
حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما اعلم ان هذا الرجل سأل الله تعالى شيئا
من امر الدنيا فقال بعض الصحابة بلى يا رسول الله قال آتنا في الدنيا حسنة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه يقول
آتنا في الدنيا عملا صالحا وهذا متاكد بقوله تعالى والذين يقولون ربنا هب لنا من ازواجنا وذرياتنا قرة اعين و
قرة العين ان يشاهدوا اولادهم مطيعين مؤمنين مواظبين على العبودية **وثالثها** قال قتادة الحسنة
في الدنيا والآخرة طلب العافية في الدارين وعن الحسن الحسنة في الدنيا فهم كتاب الله تعالى وفي الآخرة الجنة واعلم
ان منشأ البحث في الآية انه لو قيل آتنا في الدنيا الحسنة وفي الآخرة الحسنة لكان ذلك متناولا لكل الحسنات
ولكنه قال آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وهذا في محل الاثبات فلا يتناول الا حسنة واحدة فلذلك
اختلف المتقدمون من المفسرين فكل واحد منهم حمل اللفظ على ما رآه احسن انواع الحسنة فان قيل اليس انه لو
قيل آتنا الحسنة في الدنيا والحسنة في الآخرة لكان ذلك متناولا لكل الاقسام فلم ترك ذلك وذكر على سبيل التنكير
قلنا الذي اظنه في هذا الموضع والعلم عند الله انا بينا فيما تقدم انه ليس للداعي ان يقول اللهم اعطني كذا وكذا
بل يجب ان يقول ان كان كذا وكذا مصلحة وموافقا لقضائك وقدرك فاعطني ذلك فانه لو قال اللهم اعطني
الحسنة في الدنيا وفي الآخرة لكان ذلك جزما وقد بينا انه غير جائز اما لما ذكر على سبيل التنكير فقال
اعطني في الدنيا حسنة كان المراد حسنة واحدة وهي الحسنة التي تكون موافقة لقضائه ورضائه وحكمته
فكان ذلك اقرب الى رعاية الادب والمحافظة على اصول الدين اما قوله تعالى اولئك لهم نصيب مما كسبوا ففيه
مسائل **المسألة الاولى** قوله اولئك فيه قولان احدهما انه اشارة الى الفريق الثاني فقط سألوا الدنيا
والآخرة والدليل عليه انه تعالى ذكر حكم الفريق الاول حيث قال وما له في الآخرة من خلاق والقول الثاني انه
راجع الى الفريقين اي لكل من هؤلاء نصيب من عمله على قدر ما نواه فمن انكر البعث وحج لثواب الدنيا فذلك نصيبه منه
وشركه والله المجازي به او يكون المراد من عمل للدنيا اعطي نصيبا مثله في الدنيا كما قال تعالى من كان يريد حرث
الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب اما قوله تعالى اولئك

لهم نصيب مما كسبوا ففيه سؤالات **الاول** قوله نصيب مما كسبوا اجرى مجرى التحقير والتقليل فما المراد منه **الجواب** لهم من الدنيا ومن الآخرة بسبب كسبهم وعملهم فقوله من في قوله مما كسبوا لابتداء الغاية لا للتبعيض **السؤال الثاني** هل تدل هذه الآية على الجزاء على العمل **الجواب** نعم ولكن بحسب الوعد لا بحسب الاستحقاق الذاتي **السؤال الثالث** ما الكسب **الجواب** الكسب يطلق على ما يناله المرء بعمله فيكون كسبه ومكتسبه بشرط ان يكون ذلك جر منفعة او دفع مضرة وعلى هذا الوجه يقال في الارباح انها كسب فلان وانه كثير الكسب ام قليل الكسب لا يراد به الا الربح فاما الذي يقوله اصحابنا من ان الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور في الكتب العقلية من الكلام اما قوله تعالى والله سريع الحساب ففيه مسائل **المسألة الاولى** سريع فعيل من السرعة قال ابن السكيت سرع يسرع سرعا وسرعة فهو سريع والحساب مصدر كالمحاسبة ومعنى الحساب في اللغة العد يقال حسب يحسب حسابا وحسبة وحسبا اذا عد ذكره الليث وابن السكيت والحسب ما عد ومنه حسب الرجل وهو ما يعد من مآثره ومفاخره والاحتساب الاعتداد بالشيء وقال الزجاج الحساب في اللغة مأخوذ من قولهم حسبك كذا اي كفاك فسمي الحساب في المعاملات حسابا لانه يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار ولا نقصان **المسألة الثانية** اختلف الناس في معنى كون الله محاسبا لخلقه على وجوه **احدها** ان معنى الحساب انه تعالى يعلمهم ويعلمهم بمعنى انه تعالى يخلق العلوم الضرورية في قلوبهم بمقادير اعمالهم وكميتها وكيفيتها وبمقادير ما لهم من الثواب والعقاب قالوا ووجه هذا المجاز ان الحساب سبب لحصول علم الانسان بما له وعليه فاطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب وهذا مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس انه قال لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله تعالى ويعطون كتبهم بما فيها سيئاتهم فيقال لهم هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ثم يعطون حسناتهم ويقال هذه حسناتكم قد ضعفتها لكم **والثاني** ان المحاسبة عبارة عن المجازاة قال تعالى وكاين من قرية عتت عن امر ربها ورسله فحاسبناها حسابا شديدا وعذبناها عذابا نكرا ووجه المجاز فيه ان الحساب سبب الاخذ والاعطاء واطلاق اسم السبب جائز فحسن اطلاق لفظ الحساب على المجازاة **والثالث** انه تعالى يكلم العباد في احوال اعمالهم وكيفية ما لها من الثواب والعقاب فمن قال ان كلامه ليس بحرف ولا صوت قال انه تعالى يخلق في اذان المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم كما انه يخلق في عينه رؤية يرى بها ذاته القديمة ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف اما بان يخلق ذلك الكلام في اذن كل واحد منهم او في جسم يقرب من اذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت ان تمنع الغير من فهم ما كلف به فهذا هو المراد من كونه تعالى محاسبا لخلقه **المسألة الثالثة** ذكروا في معنى كونه تعالى سريع الحساب وجوها **احدها** ان المحاسبة ترجع اما الى انه يخلق علوما ضرورية في قلب كل مكلف بمقادير اعماله ومقادير ثوابه وعقابه او الى انه يوصل الى كل مكلف ما هو حقه من الثواب او انه يخلق في اذن كل مكلف ادراكا يسمع به الكلام القديم او الى انه يخلق في اذن كل مكلف صوتا دالا على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه الاربعة يرجع حاصل كونه تعالى محاسبا الى انه تعالى يخلق شيئا ولما كانت قدرة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات ولا يتوقف تخليقه وايجاده على ما سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شأن عن شأن لا جرم كان قادرا على ان يخلق جميع الخلق في اقل من لمح البصر وهذا كلام ظاهر ولذلك ورد في الخبر ان الله تعالى يحاسب في قدر حلب شاة **وثانيها** ان معنى كونه تعالى سريع الحساب اي سريع القبول لدعاء عباده والاجابة لهم وذلك لانه تعالى في الوقت الواحد يسأله السائلون كل واحد منهم اشياء مختلفة من امور الدنيا والآخرة فيعطي كل واحد مطلوبه من غير ان يشتبه عليه شيء من ذلك ولو كان الامر مع واحد من المخلوقين لطال العدد واتصل الحساب فاعلم الله تعالى انه سريع الحساب اي هو عالم بجملة سؤالات السائلين لانه سبحانه لا يحتاج الى عقد يد ولا الى فكر وروية وهذا معنى الدعاء المأثور يا من لا يشغله سمع عن سمع وحاصل هذا الكلام في هذا القول ان معنى كونه تعالى سريع الحساب كونه تعالى عالما بجميع احوال الخلق واعمالهم ووجه المجاز فيه ان المحاسب انما يحاسب ليحصل له العلم بذلك الشيء فالحساب سبب لحصول العلم فاطلق اسم السبب على المسبب **وثالثها** ان محاسبة الله سريعة بمعنى انها آتية لا محالة كما قال تعالى انما توعدون لصادق وان الدين لواقع وكل ما هو آت فكانه قيل ان الساعة التي فيها الجزاء والحساب قريبة والله تعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا انكم اليه تحشرون اعلم انه تعالى لما ذكر المشعر الحرام ولم يذكر الرمي لوجهين احدهما ان ذلك كان امرا مشهورا فيما بينهم وما كانوا منكرين لذلك الا انه تعالى ذكر ما فيه من ذكر الله تعالى لانهم كانوا لا يفعلونه والثاني لعله انما لم يذكر الرمي لان في الامر بذكر الله تعالى في هذه الايام دليلا عليه ان كان من سنته التكبير على كل حصاة منها ثم قال واذكروا الله في ايام معدودات وفيه مسائل **المسألة الاولى** ان الله تعالى ذكر في مناسك الحج الايام المعدودات والايام المعلومات فقال واذكروا الله في ايام معدودات وقال في سورة الحج ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في ايام معلومات فمذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه ان المعلومات هي العشر الاول من ذي الحجة آخرها يوم النحر واما المعدودات فثلاثة ايام بعد يوم النحر وهي ايام التشريق على ان المعدودات هي ايام التشريق فانه تعالى ذكر الايام المعدودات والايام لفظ جمع فيكون اقلها ثلاثة ثم قال بعده فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه وهذا يقتضي ان يكون المراد فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه من هذه الايام المعدودات واجمعت الامة على ان هذا الحكم انما ثبت في ايام منى وهي ايام التشريق فعلمنا ان الايام المعدودات هي ايام التشريق والقفال اكد هذا بما روي في تفسيره عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر مناديا فنادى الحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد ادرك الحج وايام منى ثلاثة ايام فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه وهذا يدل على ان الايام المعدودات هي ايام التشريق قال الواحدي رحمه الله تعالى ايام التشريق هي ثلاثة بعد النحر اولها يوم القر وهو يوم الحادي عشر من ذي الحجة تقر الناس فيه بمنى والثاني يوم النفر الاول لان بعض الناس ينفرون في هذا اليوم من منى والثالث يوم النفر الثاني وهذه الايام الثلاثة مع يوم النحر ايام رمي الجمار وهذه الايام الاربعة مع يوم عرفة ايام التكبير ادبار الصلوات على ما سنشرح مذاهب الناس **المسألة الثانية** المراد من الذكر في هذه الايام الذكر عند الجمرات فانه يكبر مع كل حصاة والذكر في ادبار الصلوات والناس اجمعوا على ذلك الا انهم اختلفوا في مواضع **الموضع الاول** اجمعت الامة على ان التكبيرات المقيدة بادبار الصلوات مختصة بعيد الاضحى ثم في ابتدائها وانتهائها خلاف القول الاول انها من الظهر يوم النحر الى ما بعد صلاة الظهر من آخر ايام التشريق فيكون التكبيرات على هذا القول في خمس عشرة صلاة وهو قول ابن عباس وابن عمر وبه قال مالك والشافعي رضي الله تعالى عنهما في احد قوليه والحجة فيه ان الامر بهذه التكبيرات انما ورد في حق الحاج قال تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم وقال واذكروا الله في ايام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه وهذا انما يحصل في حق الحاج فدل على ان الامر انما ورد في حق الحاج وسائر الناس تبع لهم في ذلك ثم ان صلاة الظهر هي اول صلاة يكبر الحاج فيها بمنى فانهم يلبون قبل ذلك وآخر صلاة يصلونها بمنى هي صلاة الصبح من آخر ايام التشريق فوجب ان تكون هذه التكبيرات في حق غير الحاج متعلقة بهذا الزمان القول الثاني للشافعي رضي الله تعالى عنه انه يبتدأ به من صلاة المغرب ليلة النحر الى صلاة الصبح من آخر ايام التشريق وعلى هذا القول تكون التكبيرات ثماني عشرة صلاة والقول الثالث للشافعي رضي الله تعالى عنه انه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر فتكون التكبيرات بعد ثماني صلوات وهو قول علقمة والاسود والنخعي وابي حنيفة رضي الله تعالى عنهم والقول الرابع انه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من آخر ايام التشريق فيكبر ثلاثا وعشرين صلاة وهو قول اكابر الصحابة رضي الله تعالى عنهم كعلي وعمر وابن مسعود وابن عباس ومن الفقهاء من يقول به كالثوري وابي يوسف ومحمد واسحق والمزني وابن سريج وعليه عمل الناس بالبلدان ويدل عليه وجوه **الاول** ما روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصبح يوم عرفة ثم اقبل علينا فقال الله اكبر ومد التكبير الى العصر من آخر ايام التشريق **والثاني** ان الذي قاله ابو حنيفة اخذ بالاقل وهذا القول اخذ بالاكثر والتكثير في التكبير اولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكرا كثيرا **والثالث** ان هذا هو الاحوط لانه لو زاد في التكبيرات فهو خير من ان ينقص منها **والرابع** ان هذه التكبيرات تنسب الى ايام التشريق فوجب ان يؤتى بها الى آخر ايام التشريق فان قيل هذه التكبيرات مضافة الى الايام المعدودات وهي ايام التشريق فوجب ان لا تكون مشروعة يوم عرفة قلنا فهذا يقتضي ان لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالاجماع وايضا لما كان الاغلب في هذه المدة ايام التشريق

صح ان يضاف التكبير اليها الموضع الثاني قال الشافعي رضي الله تعالى عنه المستحب في التكبيرات ان تكون ثلاثا نسقا اي متتابعا وهو قول مالك وقال ابو حنيفة واحمد يكبر مرتين حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه ما روي عبد الله بن محمد بن ابي بكر بن عمرو بن حزم قالت الائمة يكبرون في ايام التشريق بعد صلاة العصر ثلاثا ولانه زيادة في التكبير فكان اولى لقوله تعالى واذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الشافعي رضي الله تعالى عنه ويقول بعد الثلاث لا اله الا الله والله اكبر ولله الحمد وقال وما زاد من ذلك فهو حسن وقال في التلبية واحب ان لا يزيد على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق انه من سنة التلبية التكرار فتكرارها اولى من ضم الزيادة وهاهنا يكبر مرة واحدة فتكون الزيادة اولى من السكوت واما التكبير على الجمار فقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكبر مع كل حصاة فينبغي ان يفعل ذلك اما قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى ففيه سؤالات **السؤال الاول** لم قال فمن تعجل ولم يقل فمن عجل والجواب انه قال صاحب الكشاف تعجل واستعجل يجيئان مطاوعين بمعنى عجل يقال تعجل في الامر واستعجل ومتعديين يقال تعجل الذهاب واستعجله **السؤال الثاني** قوله ومن تاخر فلا اثم عليه اشكال وذلك لانه اذا كان قد استوفى كل ما يلزم في تمام الحج فما معنى قوله فلا اثم عليه فان هذا اللفظ انما يقال في المقصر ولا يقال في حق من اتى بتمام العمل والجواب من وجوه **احدها** انه تعالى لما اذن في التعجيل على سبيل الرخصة احتمل ان يخطر ببال قوم ان من لم يجر على موجب هذه الرخصة فانه ياثم الا ترى ان ابا حنيفة رضي الله تعالى عنه يقول القصر عزيمة والاتمام غير جائز فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم ازال الله تعالى هذه الشبهة وبين انه لا اثم في الامرين عليه فان شاء استعجل وجرى على موجب الرخصة وان شاء لم يستعجل ولم يجر على موجب الرخصة ولا اثم عليه في الامرين **وثانيها** قال بعض المفسرين ان منهم من كان يتعجل ومنهم من كان يتاخر ثم كل واحد من الفريقين يعيب فعله على الآخر كان المتاخر يرى ان التعجيل مخالف لسنة الحج وكان المستعجل يرى ان التاخير مخالف لسنة الحج فبين الله تعالى انه لا عيب في كل واحد من القسمين ولا اثم فان شاء تعجل وان شاء لم يتعجل **وثالثها** ان المعنى في ازالة الاثم عن المتاخر انما هو لمن زاد على مقام الثلاث فكانه قيل ان ايام منى التي ينبغي المقام فيها هي ثلاث فمن نقص عنها فتعجل في اليوم الثاني منها فلا اثم عليه ومن زاد عليها فتاخر عن الثالث الى الرابع ولم ينفر مع عامة الناس فلا شيء عليه **ورابعها** ان هذا الكلام انما ذكر مبالغة في بيان ان الحج سبب لزوال الذنوب وتكفير الآثام وهذا مثل ان الانسان اذا تناول الترياق فالطبيب يقول له الآن ان تناولت السم فلا ضرر وان لم تتناول فلا ضرر ومقصوده من هذا بيان ان الترياق دواء كامل في دفع المضار لا بيان ان تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحدا فكذا هاهنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة في كون الحج مكفرا لكل الذنوب لا بيان ان التعجيل وتركه شيئا واحدا ومما يدل على كون الحج سببا قويا في تكفير الذنوب قوله عليه الصلاة والسلام من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه **وخامسها** ان كثيرا من العلماء قالوا الجوار مكروه لانه اذا جاور الحرم والبيت سقط وقعه عن عينه واذا كان غائبا ازداد شوقه اليه واذا كان كذلك احتمل ان يخطر ببال احد ان على هذا المعنى ان من تعجل في يومين فحاله افضل ممن لم يستعجل وايضا من تعجل في يومين فقد انصرف الى مكة لطواف الزيارة وترك المقام بمنى ومن لم يتعجل فقد اختار المقام بمنى وترك الاستعجال في الطواف فلهذا السبب يبقى في الخاطر تردد في ان التعجيل افضل ام التاخير فبين الله تعالى انه لا اثم ولا حرج في واحد منهما **وسادسها** قال الواحدي رحمه الله تعالى انما قال ومن تاخر فلا اثم عليه لتكون اللفظة الاولى موافقة للثانية كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ونحن نعلم ان جزاء السيئة والعدوان ليس بسيئة ولا بعدوان فاذا حمل على موافقة اللفظ ما يصح في المعنى اولى لان المبرور المأجور يصح في المعنى نفي الاثم عنه والله اعلم **السؤال الثالث** هل في الاية دلالة على وجوب الاقامة بمنى بعد الافاضة من مزدلفة والجواب نعم كان قوله فاذا افضتم من عرفات دليلا على وجوبها واعلم ان الفقهاء قالوا انما يجوز التعجيل في اليوم بان يستعجل قبل غروب الشمس من اليومين فاما اذا غربت الشمس من اليوم الثاني قبل النفر فليس له ان ينفر الا في اليوم الثالث لان الشمس اذا غابت فقد ذهب اليوم وانما جعل له التعجيل في اليومين لا في الثالث هذا مذهب الشافعي رضي

الله تعالى عنه وقول اكثر من فقهاء التابعين وقال ابو حنيفة رحمه الله يجوز له ان ينفر ما لم يطلع الفجر لانه لم يدخل وقت الرمي بعد اما قوله تعالى لمن اتقى ففيه وجهان احدهما ان الحاج يرجع مغفورا له بشرط ان يتقي الله فيما بقي من عمره ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب ومعناه التحذير من الاتكال على ما سلف من اعمال الحج فبين ان عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة الاغترار بالحج السابق والثاني ان هذه المغفرة انما تحصل لمن كان متقيا قبل حجه كما قال تعالى انما يتقبل الله من المتقين وحقيقته ان المصر على الذنب لا ينفعه حجه وان كان قد ادى الفرض في الظاهر والثالث ان هذه المغفرة انما تحصل ان كان متقيا جميع المحظورات حال اشتغاله بالحج كما روي في الخبر من قوله عليه الصلاة والسلام من حج فلم يرفث ولم يفسق واعلم ان الوجه الاول من هذه الوجوه التي ذكرناها اشارة الى اعتباره في الحال والتحقيق انه لا بد من الكل وقال بعض المفسرين المراد بقوله لمن اتقى ما يلزمه التوقي في الحج عنه من قتل الصيد وغيره لانه اذا لم يجتنب ذلك صار ماثوما وربما صار عمله محبطا وهذا ضعيف من وجهين الاول انه تقييد للفظ المطلق من غير دليل والثاني ان هذا لا يصح الا اذا حمل ما قبله على الايام لانه في يوم النحر اذا رمى وطاف وحلق فقد تحلل قبل رمي الجمار فلا يلزمه اتقاء الصيد الا في الحرم ولكن ذلك ليس للاحرام لكن اللفظ مشعر بان هذا الاتقاء معتبر في هذه الايام فسقط هذا الوجه اما قوله واتقوا الله فهو امر في المستقبل وهو مخالف لقوله لمن اتقى الذي اريد به الماضي فليس ذلك بتكرار وقد علمت ان التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات فاما قوله واعلموا انكم اليه تحشرون فهو تأكيد للامر بالتقوى وبعث على التشدد فيه لان من تصور انه لا بد من حشر ومحاسبة ومسايلة وان بعد الموت لا دار الا الجنة او النار صار ذلك من اقوى الدواعي الى التقوى واما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجهم من الاجداث الى انتهاء الموقف لانه لا يتم كونهم هناك الا بجميع هذه الامور والمراد بقوله اليه انه حيث لا مالك سواه ولا ملجأ الا اياه ولا يستطيع احد دفعا عن نفسه كما قال تعالى يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله

قوله تعالى ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد اعلم انه تعالى لما بين ان الذين يشهدون مشاعر الحج فريقان كافر وهو الذي يقول ربنا آتنا في الدنيا ومسلم وهو الذي يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة بقي المنافق فذكره في هذه الاية وشرح صفاته وافعاله وهذا مما يتعلق بنظم الاية والغرض بكل ذلك ان يبعث العباد على الطريقة الحسنة فيما يتصل بافعال القلوب والجوارح وان يعلموا ان المعبود لا يمكن اخفاء الامور عنه ثم اختلف المفسرون على قولين منهم من قال ان هذه الاية مختصة باقوام معينين ومنهم من قال انها عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفة المذكورة في هذه الاية اما الاولون فقد اختلفوا على وجوه فالرواية الاولى انها نزلت في الاخنس بن شريق الثقفي وهو حليف بني زهرة اقبل الى النبي صلى الله عليه وسلم واظهر له الاسلام وزعم انه يحبه وحلف بالله تعالى على ذلك فهذا هو المراد بقوله يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه غير انه كان منافقا فقال حسن العلانية خبيث الباطن ثم خرج من عند النبي صلى الله عليه وسلم فمر بزرع لقوم من المسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر وهو المراد بقوله واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل وقال آخرون المراد بقوله يعجبك قوله هو ان الاخنس اشار على بني زهرة بالرجوع يوم بدر وقال لهم ان محمدا ابن اختكم فان يك كاذبا كفاكموه سائر الناس وان يك صادقا كنتم اسعد الناس به فقالوا نعم الرأي ما رأيت قال فاذا نودي في الناس بالرحيل فاني اتخنس بكم فاتبعوني ثم خنس بثلاثمائة رجل من بني زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمي لهذا السبب اخنس وكان اسمه ابي بن شريق فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعجبه وعندي ان هذا القول ضعيف وذلك لان بهذا الفعل لا يستوجب الذم وقوله تعالى ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه مذكور في معرض الذم فلا يمكن حمله عليه بل القول الاول هو الاصح والرواية الثانية في سبب نزول هذه الاية ما روي عن ابن عباس والضحاك ان كفار قريش بعثوا الى النبي صلى الله عليه وسلم انا قد اسلمنا فابعث الينا نفرا من علماء اصحابك فبعث اليهم جماعة فنزلوا ببطن الرجيع ووصل ذلك الخبر الى الكفار فركب منهم سبعون راكبا واحاطوا بهم وقتلوهم وصلبوهم ففيهم نزلت هذه الاية ولذلك

عقبه من بعد بذكر من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله منبها بذلك على حال هؤلاء القول الثاني في الآية وهو اختيار أكثر المحققين من المفسرين أن هذه الآية عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفات المذكورة فيها ونقل عن محمد بن كعب القرظي أنه جرى بينه وبين غيره كلام في هذه الآية فقال إنها وإن نزلت فيمن ذكر فلا يمتنع أن تنزل الآية في الرجل ثم تكون عامة في كل من كان موصوفا بهذه الصفة والتحقيق في المسألة أن قوله ومن الناس إشارة إلى البعض فيحتمل الواحد ويحتمل الجمع وقوله ويشهد الله لا يدل على أن المراد به واحد من الناس لجواز أن يرجع ذلك إلى اللفظ دون المعنى وهو جمع وأما نزوله على السبب الذي حكيناه فلا يمنع من العموم بل نقول فيها ما يدل على العموم وهو من وجوه **أحدها** أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية فلما ذم الله سبحانه قوما وصفهم بصفات توجب استحقاق الذم علمنا أن الموجب لتلك المذمة هو تلك الصفات فيلزم أن كل من كان موصوفا بتلك الصفات أن يكون مستوجبا للذم **وثانيها** أن الحمل على العموم أكثر فائدة وذلك لأنه يكون زجرا لكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة **وثالثها** أن هذا أقرب إلى الاحتياط لأنا إذا حملنا الآية على العموم دخل فيه ذلك الشخص وأما إذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم في غيره فثبت بما ذكرنا أن حمل الآية على العموم أولى إذا عرفت هذا فنقول ـــــ اختلفوا في أن الآية هل تدل على أن الموصوف بهذه الصفات منافق أم لا والصحيح أنها لا تدل على ذلك لأن الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمس وشيء منها لا يدل على النفاق **فأولها** قوله يعجبك قوله في الحيوة الدنيا فهذا لا دلالة فيه على صفة مذمومة إلا من جهة الإيماء الحاصل في قوله في الحيوة الدنيا لأن الإنسان إذا قيل إنه حلو الكلام فيما يتعلق بالدنيا أوهم نوعا من المذمة **وثانيها** قوله ويشهد الله على ما في قلبه وهذا لا دلالة فيه على حالة منكرة فإن أضمر فيه أنه يشهد الله على ما في قلبه مع أن قلبه بخلاف ذلك فالكلام مع الإضمار لا يدل على النفاق لأنه ليس في الآية أن الذي يظهره للرسول من الإسلام والتوحيد فإنه يضمر خلافه حتى يلزم أن يكون منافقا بل لعل المراد أنه يضمر الفساد ويظهر ضده حتى يكون مرائيا **وثالثها** قوله وهو ألد الخصام وهذا أيضا لا يوجب النفاق **ورابعها** إذا تولى سعى في الأرض والمسلم الذي يكون مفسدا قد يكون كذلك **وخامسها** قوله وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم فهذا أيضا لا يقتضي النفاق فعلمنا أن كل واحد من هذه الصفات المذكورة في الآية لا يمكن ثبوتها في المنافق يمكن ثبوتها في المرائي فإذا ليس في الآية دلالة على أن هذا المذكور يجب أن يكون منافقا إلا أن المنافق داخل في الآية وذلك لأن كل منافق فإنه يكون موصوفا بهذه الصفات الخمس دخل فيها المنافق والمرائي وإذا عرفت هذه الجملة فنقول ـــــ الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات **الصفة الأولى** قوله يعجبك قوله في الحيوة الدنيا والمعنى يسرك ويعظم في قلبك ومنه الشيء العجيب الذي يعظم في النفس وأما قوله في الحيوة الدنيا ففيه وجهان أحدهما أنه نظير قول القائل يعجبني كلام فلان في هذه المسألة والمعنى يعجبك قوله وكلامه عندما يتكلم لطلب مصالح الدنيا والثاني أن يكون التقدير ويعجبك قوله وكلامه في الحيوة الدنيا وإن كان لا يعجبك قوله وكلامه في الآخرة لأنه ما دام في الدنيا يكون جريء اللسان حلو الكلام وأما في الآخرة فإنه تعتريه اللكنة والاحتباس خوفا من هيبة جلال الله تعالى وقهر كبريائه **الصفة الثانية** قوله ويشهد الله على ما في قلبه فالمعنى أنه يقرر صدقه في كلامه ودعواه بالاستشهاد بالله ولا يكون عيبا وعامة القراء يقرؤون ويشهد الله بضم الياء أي هذا القائل يشهد الله على ما في ضميره وقرأ ابن محيصن يشهد الله على ما في قلبه بفتح الياء والمعنى أن الله يعلم ما في قلبه خلاف ما أظهر فالقراءة الأولى تدل على كونه مرائيا وعلى كونه يشهد الله باطلا على نفاقه وريائه وأما القراءة الثانية فلا تدل على كونه كاذبا فأما على كونه مستشهدا بالله على سبيل الكذب فأقول ـــــ هذه القراءة الأولى أدل على الذم **الصفة الثالثة** قوله وهو ألد الخصام ففيه مسائل **المسألة الأولى** الألد الشديد الخصومة يقال رجل ألد وقوم لد قال الله تعالى وتنذر به قوما لدا وهو قوله بل هم قوم خصمون يقال منه لد يلد بفتح اللام في يفعل منه فهو ألد إذا كان خصما ولددت الرجل ألده بضم اللام إذا غلبته في الخصومة قال الزجاج اشتقاقه من لديدي العنق وهما صفحتاه ولديدي الوادي وهما جانباه وتأويله أنه في أي وجه أخذ خصمه من اليمين والشمال في أبواب الخصومة غلب من خاصمه وأما الخصام ففيه قولان أحدهما وهو قول الخليل أنه مصدر

بمعنى المخاصمة كالقتال والطعان بمعنى المقاتلة والمطاعنة فيكون المعنى وهو شديد المخاصمة ثم في هذه الإضافة وجهان الأول ـــــ أنه بمعنى في والتقدير ألد في الخصام والثاني أنه جعل الخصام ألد على سبيل المبالغة والقول ـــــ الثاني أن الخصام جمع الخصيم كصعاب وصعب وضخام وضخم والمعنى وهو أشد الخصوم خصومة وهذا قول الزجاج قال المفسرون هذه الآية نزلت في الأخنس بن شريق على ما شرحناه وفيه أيضا نزل قوله تعالى ويل لكل همزة لمزة وقوله ولا تطع كل حلاف مهين ثم للمفسرين عبارات في تفسير هذه اللفظة قال مجاهد ألد الخصام معناه ظالم لا يستقيم وقال السدي أعوج الخصام وقال قتادة ألد الخصام معناه أنه جدل بالباطل شديد القسوة في معصية الله تعالى عالم اللسان جاهل العمل **المسألة الثانية** تمسك المنكرون للنظر والجدل بهذه الآية قالوا إنه تعالى ذم ذلك الإنسان بكونه شديدا في الجدل ولولا أن هذه الصفة من صفات الذم وإلا لما جاز ذلك وجوابه ما تقدم في قوله ولا جدال في الحج **الصفة الرابعة** قوله تعالى وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ثم في الآية مسائل **المسألة الأولى** قوله تعالى وإذا تولى فيه قولان أحدهما معناه وإذا انصرف من عندك سعى في الأرض بالفساد ثم هذا الفساد يحتمل وجهين أحدهما ما كان من إتلاف الأموال بالتخريب والتحريق والنهب وعلى هذا الوجه ذكروا روايات منها أن الأخنس لما أظهر للرسول صلى الله عليه وسلم الحب وأنه على عزم أن يؤمن فلما خرج من عنده مر بزرع للمسلمين فأحرق الزرع وقتل الحمر ومنها أنه لما انصرف من بدر مر ببني زهرة وكان بينه وبين ثقيف خصومة فبيتهم ليلا وأهلك مواشيهم وأحرق زرعهم والوجه الثاني في تفسير الفساد أنه كان بعد الانصراف من حضرة الرسول عليه الصلاة والسلام يشتغل بإدخال الشبه في قلوب المؤمنين وفي استخراج الحيل في تقوية الكفر وهذا المعنى يسمى فسادا قال تعالى حكاية عن قوم فرعون حيث قالوا له أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض أي ليرتدوا قومك عن دينهم ويفسدوا عليهم شرعهم وقال أيضا إني أخاف أن يبدل دينكم وأن يظهر في الأرض الفساد وقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض ما يقرب من هذا الوجه وإنما سمي هذا المعنى فسادا في الأرض لأنه يوقع الاختلاف بين الناس كلهم ويؤدي إلى أن يتبرأ بعضهم من بعض فتنقطع الأرحام وتسفك الدماء قال الله تعالى فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم وذلك من حيث قلنا وهو كثير في القرآن واعلم أن حمل الفساد على هذا أولى من حمله على التخريب والنهب لأنه تعالى قال ويهلك الحرث والنسل والمعطوف مغاير للمعطوف عليه لا محالة القول الثاني في تفسير قوله وإذا تولى أي إذا صار واليا فعل ما يفعله الولاة السوء من الفساد في الأرض وإهلاك الحرث والنسل وقيل يظهر الظلم حتى يمنع الله تعالى بشؤم ظلمه القطر فيهلك الحرث والنسل والقول الأول أقرب إلى نظم الآية لأن المقصود بيان نفاقه وهو أنه عند الحضور يقول الكلام الحسن ويظهر المحبة وعند الغيبة يسعى في إيقاع الفتنة والفساد **المسألة الثانية** قوله سعى في الأرض أي اجتهد في إيقاع الفساد وأصل السعي هو المشي بسرعة ولكنه مستعار لإيقاع الفتنة والتخريب بين الناس ومنه يقال فلان يسعى بالنميمة قال الله تعالى ولو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة **المسألة الثالثة** من فسر الفساد بالتخريب قال إنه تعالى ذكره أولا على سبيل الإجمال وهو قوله ليفسد فيها ثم ذكره ثانيا على سبيل التفصيل قال ويهلك الحرث والنسل ومن فسر الفساد بإلقاء الشبهة قال كما أن الدين الحق أمران أولهما العلم وثانيهما العمل فكذا الدين الباطل أمران أولهما الشبهات وثانيهما فعل المنكرات فهاهنا ذكر تعالى أولا من ذلك الإنسان اشتغاله بالشبهات وهو المراد بقوله ليفسد فيها ثم ذكر ثانيا إقدامه على المنكرات وهو المراد بقوله ويهلك الحرث والنسل ولا شك أن هذا التفسير أولى ثم من قال سبب نزول الآية أن الأخنس مر بزرع المسلمين فأحرق الزرع وقتل الحمر قال المراد بالحرث الزرع وبالنسل تلك الحمر والحرث هو ما يكون منه الزرع قال تعالى أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه وهو يقع على كل ما يحرث ويزرع من أصناف النبات وقيل إن الحرث هو شق الأرض وقيل لما يشق به حرث وأما النسل فهو على هذا التفسير نسل الدواب والنسل في اللغة الولد واشتقاقه يحتمل أن يكون من قولهم نسل ينسل إذا خرج فسقط ومنه نسل ريش الطائر ووبر البعير وشعر الحمار إذا خرج فسقط والقطعة منها إذا سقطت نسالة ومنه قوله تعالى إلى ربهم ينسلون لأنه أسرع الخروج بحدة والنسل الولد لخروجه عن ظهر الأب وبطن الأم وسقوطه والناس نسل آدم

واصل الحرث من الشق وهو الزوج، واما من قال ان سبب نزول الآية ان الاخنس بيّت على قوم ثقيف وقتل منهم جمعا فالمراد بالحرث اما النسوان لقوله تعالى نساؤكم حرث لكم او الرجال وهو قول قوم من المفسرين الذين فسروا الحرث بشق الارض فان الرجال هم الذين يشقون ارض التوليد، اما النسل فالمراد منه الصبيان. واعلم ان على جميع الوجوه فالمراد بيان ان ذلك الفساد فساد عظيم لا اعظم منه لان المراد منهما على التفسير الاول اهلاك النبات والحيوان وعلى التفسير الثاني اهلاك الحيوان باصله وفرعه وعلى الوجهين فلا فساد اعظم منه. فاذاً قوله تعالى ويهلك الحرث والنسل من الالفاظ الفصيحة جدا الدالة مع اختصارها على المبالغة الكثيرة ونظيره في الاختصار قوله في صفة الجنة وفيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وقال اخرج منها ماءها ومرعاها. فان قيل افتدل الآية على انه يهلك الحرث والنسل ويدل على انه اراد ذلك قلنا ان قوله سعى في الارض ليفسد فيها دل على ان غرضه ان يسعى في ذلك ثم قوله ويهلك الحرث والنسل ان عطفناه على الاول لم تدل الآية على وقوع ذلك فان تقدير الآية هكذا سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل وان جعلناه كلاما مبتدأ منقطعا عن الاول دل على وقوع ذلك والاول اولى فان كانت الاخبار المذكورة في سبب نزول الآية دلت على ان هذه الاشياء قد وقعت ودخلت في الوجود. **المسألة الرابعة** قرأ بعضهم ويهلك الحرث والنسل على ان الفعل للحرث والنسل وقرأ الحسن بفتح اللام من يهلك وهي لغة نحو ابى يأبى وروي عنه يُهلك على البناء للمفعول. **المسألة الخامسة** استدلت المعتزلة على ان الله تعالى لا يريد القبائح بقوله والله لا يحب الفساد قالوا والمحبة عبارة عن الارادة والدليل عليه قوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا والمراد بذلك انهم يريدون وايضا نقل عن الرسول عليه الصلاة والسلام انه قال ان الله احب لكم ثلاثا وكره لكم ثلاثا احب لكم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وان تناصحوا من ولاه امركم ويكره لكم القيل والقال واضاعة المال وكثرة السؤال فجعل الكراهية ضد المحبة ولولا ان المحبة عبارة عن الارادة والا لكانت المحبة غير الارادة يصح ان يحب الفعل وان كرهه لان الكراهة على هذا القول انما تضاد الارادة دون المحبة قالوا واذا ثبت ان المحبة نفس الارادة فقوله والله لا يحب الفساد جار مجرى قوله والله لا يريد الفساد كقوله وما الله يريد ظلما للعباد بل دلالة هذه الآية اقوى لانه تعالى ذكر ما وقع من الفساد من هذا المنافق ثم قال والله لا يحب الفساد اشارة اليه فدل على ان ذلك الواقع وقع لا بارادته تعالى واذا ثبت انه تعالى لا يريد الفساد وجب ان لا يكون خالقا له لان الخلق لا يمكن الا مع الارادة فصارت هذه الآية دالة على مسألة الارادة ومسألة خلق الافعال والاصحاب اجابوا عنه من وجهين الاول ان المحبة غير الارادة بل المحبة عبارة عن مدح الشيء وذكر تعظيمه والثاني سلمنا ان المحبة نفس الارادة ولكن قوله والله لا يحب الفساد لا يفيد العموم لان الالف واللام الداخلين في اللفظ لا يفيدان العموم ثم الذي يهدم قوة الكلام وجهان الاول ان قدرة العبد وداعيته صالحة للصلاح والفساد فترجح الفساد على الصلاح ان وقع لا لعلة لزم نفي الصانع وان وقع لمرجح فذلك المرجح لا بد وان يكون من الله تعالى والا لزم التسلسل فثبت ان الله سبحانه هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح فكيف يعقل ان يقال انه لا يريده والثاني انه عالم بوقوع الفساد فان اراد ان لا يقع الفساد لزم ان يقال انه اراد ان يقلب علم نفسه جهلا وذلك محال. **الصفة الخامسة** قوله تعالى واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال الواحدي قوله تعالى واذا قيل له اتق الله اخذته العزة معناه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاه اذا ترك هذه الافعال فدعاه الكبر والانفة الى الظلم واعلم ان هذا التفسير ضعيف لان قوله واذا قيل له اتق الله اخذته العزة ليس فيه دلالة الا على انه متى قيل هذا القول اخذته العزة فاما ان هذا القول قيل او ما قيل فليس في الآية دلالة عليه فان ثبت ذلك برواية وجب المصير اليه وان كنا نعلم انه عليه الصلوة والسلام كان يدعو الكل الى التقوى من غير تخصيص. **المسألة الثانية** انه تعالى حكى عن هذا المنافق جملة من الافعال المذمومة اولها اشتغاله بالكلام الحسن في طلب الدنيا وثانيها استشهاده بالله كذبا وبهتانا وثالثها لجاجه في ابطال الحق واثبات الباطل ورابعها سعيه في الفساد وخامسها سعيه في اهلاك الحرث والنسل وكل ذلك فعل منكر قبيح فظاهر قوله اذا قيل له اتق الله ليس بان ينصرف الى بعض هذه الامور اولى من بعض فوجب ان يحمل على الكل

فكأنه

فكأنه قيل له اتق الله في اهلاك الحرث والنسل وفي السعي بالفساد وفي اللجاج في الباطل وفي الاستشهاد بالله كذبا وفي الحرص على طلب الدنيا فانه ليس رجوع النهي الى البعض اولى من البعض. **المسألة الثالثة** قوله اخذته العزة بالاثم فيه وجوه احدها ان هذا مأخوذ من قولهم اخذت فلانا بان يعمل كذا اي الزمته ذلك وحملته عليه فتقدير الآية اخذته العزة بان يعمل الاثم وذلك الاثم هو ترك الالتفات الى هذا الوعظ وعدم الاصغاء اليه. وثانيها اخذته العزة اي لزمته يقال اخذته الحمى اي لزمته واخذه الكبر اي اعتراه وذلك فمعنى الآية اذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذي في قلبه فان تلك العزة انما حصلت بسبب ما في قلبه من الكفر والجهل وعدم النظر في الدلائل ونظيره قوله تعالى بل الذين كفروا في عزة وشقاق والباء هاهنا في معنى اللام يقول الرجل فعلت هذا بسببك ولسببك وعاقبته بجنايته ولجنايته. اما قوله تعالى فحسبه جهنم قال المفسرون كافيه جهنم جزاء وعذابا يقال حسبك درهم اي كفاك وحسبنا الله اي كافينا الله. واما جهنم فقال يونس واكثر النحويين هي اسم النار التي يعذب الله بها في الآخرة وهي اعجمية وقال آخرون جهنم اسم عربي سميت نار الآخرة لبعد قعرها. اما قوله ولبئس المهاد ففيه وجهان الاول ان المهاد والتمهيد التوطئة والتهيئة واصله من المهد قال والارض فرشناها فنعم الماهدون اي الموطئون الممكنون اي جعلناها ساكنة مستقرة لا تميد باهلها ولا تنبو عنهم وقال تعالى فلانفسهم يمهدون اي يفرشون ويمكنون. والثاني ان يكون قوله ولبئس المهاد اي لبئس المستقر كقوله جهنم يصلونها فبئس القرار. وقال بعض العلماء المهاد الفراش للنوم فلما كان المعذب في النار يلقى على نار جهنم جعل ذلك مهادا له وفراشا والله تعالى اعلم بالصواب.

قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤوف بالعباد. اعلم انه تعالى لما وصف في الآية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر في هذه الآية حال من يبذل دنياه ونفسه وماله لطلب الدين فقال ومن الناس من يشري نفسه ثم في الآية مسائل. **المسألة الاولى** في سبب النزول روايتان **احداهما** روي عن ابن عباس ان هذه الآية نزلت في صهيب بن سنان مولى عبد الله بن جدعان وفي عمار بن ياسر وفي سمية امه وفي ابيه ياسر وفي بلال مولى ابي بكر وفي خباب بن الارت وفي عابس مولى حويطب اخذهم المشركون فعذبوهم فاما صهيب فقال لاهل مكة اني شيخ كبير ولي مال ومتاع ولا يضركم كنت منكم او من عدوكم تكلمت بكلام وانا اكره ان انزل عنه اعطيكم مالي ومتاعي واشتري منكم ديني فرضوا منه بذلك وخلوا سبيله فانصرف راجعا الى المدينة فنزلت الآية وعند دخول صهيب المدينة لقيه ابو بكر رضي الله تعالى عنهما فقال له ربح بيعك فقال له صهيب وبيعك فلا تخسر ما ذاك فقال انزل الله فيك كذا وقرأ عليه هذه الآية واما خباب بن الارت وابو ذر فقد فرا واتوا المدينة واما سمية فربطت بين بعيرين ثم قتلت وقتل ياسر واما الباقون فاعطوا بسبب العذاب بعض ما اراد المشركون فتركوا وفيهم نزل قوله تعالى والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا بتعذيب اهل مكة لنبوئنهم في الدنيا حسنة بالنصر والغنيمة ولاجر الآخرة اكبر وفيهم نزل الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان. **والرواية الثانية** نزلت في علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة خروجه الى الغار ويروى انه لما نام على فراشه قام جبريل عليه السلام عند رأسه وميكائيل عليه السلام عند رجليه وجبريل ينادي بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب باهى الله بك الملائكة ونزلت الآية. **المسألة الثانية** اكثر المفسرين على ان المراد بهذا الشرا البيع قال تعالى وشروه بثمن بخس اي باعوه وتحقيقه ان المكلف باع نفسه بثواب الآخرة وهذا البيع هو انه بذلها في طاعة الله تعالى من الصلاة والصيام والحج والجهاد ثم توصل بذلك الى وجدان ثواب الله تعالى كان ما بذله من نفسه كالسلعة وصار الباذل كالبائع والله المشتري كما قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة وقد سمى الله تعالى ذلك تجارة فقال يا ايها الذين آمنوا هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم وعندي انه يمكن اجراء لفظة الشراء على ظاهرها وذلك لان من اقدم على الكفر والشرك والتوسع في ملاذ الدنيا والاعراض عن الآخرة وقع في العذاب الدائم فصار في التقدير كان نفسه كانت له بسبب الكفر والفسق خرجت عن ملكه وصار

من النار والعذاب فاذا ترك الكفر والفسق واقدم على الايمان والطاعة صار كانه اشترى نفسه من النار والعذاب
فصار حال المومن كالمكاتب يبذل الدراهم معدودة ويشتري بها نفسه وكذلك المومن يبذل انفاسا معدودة
ويشتري بها نفسه ابدا لكن المكاتب عبد ما بقي عليه درهم فكذلك المكلف لا ينجو عن رق العبودية ما دام له
نفس واحد في الدنيا ولهذا قال عليه الصلاة والسلام اوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وقال
تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام واعبد ربك حتى ياتيك اليقين **فان قيل** ان الله تعالى جعل نفسه مشتريا
حيث قال ان الله اشترى من المومنين انفسهم وعلى هذا يمتنع كون المومن مشتريا **قلنا** لا منافاة بين الامرين
فهو كمن اشترى ثوبا بعبد فكل واحد منهما بايع وكل واحد منهما مشتري فكذا ههنا وعلى هذا التاويل لا احتياج
الى ترك الظاهر والى حمل لفظ الشرا على البيع اذا عرفت هذا فنقول يدخل تحت هذا كل مشقة
يحملها الانسان في طلب الدين فيدخل فيه المجاهد ويدخل فيه الباذل مهجته الصابر على القتل كما فعله ابو عمار
وامه ويدخل فيه الابق من الكفار الى المسلمين ويدخل فيه المشتري نفسه من الكفار بماله كما فعله صهيب ويدخل
فيه من يظهر الدين والحق عند السلطان الجائر روي عن عمر رضي الله تعالى عنه انه بعث جيشا فحاصروا قصرا فتقدم
منهم واحد فقاتل حتى قتل فقال بعض القوم القى بيده الى التهلكة فقال عمر كذبتم يرحم الله ابا فلان وقرا
ومن الناس من يشري نفسه ابتغا مرضات الله ثم اعلم ان المشقة التي يتحملها الانسان لا بد وان تكون على وفق
الشرع حتى يدخل بسببه تحت الاية فاما لو كان على خلاف الشرع فهو غير داخل فيه بل يعد ذلك من جملة القا النفس
في التهلكة نحو ما اذا خاف التلف عند الاغتسال من الجنابة فيفعل قال قتادة اما والله ما هم باهل حروراء
المراق من دين الله ولكنهم اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والانصار لما راوا المشركين يدعون
مع الله الها اخر قاتلوا على دين الله وشروا انفسهم غضبا لله وجهادا في سبيله **المسالة الثالثة**
يشري نفسه ابتغا مرضات الله اي لابتغا مرضات الله ويشري بمعنى يشتري اما قوله والله روف بالعباد
فمن رافته انه جعل النعيم الدائم جزا على العمل القليل المنقطع ومن رافته انه جوز كلمة الكفر لهم ابقا على النفس
ومن رافته انه لا يكلف نفسا الا وسعها ومن رافته ان المصر على الكفر مائة سنة اذا تاب ولو في
اللحظة اسقط كل ذلك العقاب واعطاه الثواب الدائم ومن رافته ان النفس له والمال له ثم انه يشتري ملكه
بملكه فضلا منه ورافة واحسانا **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة
ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافق انه يسعى ليفسد في الارض ويهلك الحرث
والنسل من المسلمين بما يضاد ذلك وهو الموافقة في الاسلام وفي شرايعه فقال يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم
كافة وفيه مسايل **المسالة الاولى** قرا ابن كثير ونافع والكسائي السلم بفتح السين وكذا في قوله وان جنحوا للسلم
فاجنح لها وقوله وتدعوا الى السلم وفتح في الانفال وان جنحوا للسلم وقرا ابو بكر عن عاصم بكسر السين في هذه التي في
البقرة وحدها وفتح السين في الانفال وفي سورة محمد فذهب ذاهبون الى انهما لغتان بالفتح والكسر مثل رطل
ورطل وجسر وجسر وقرا الاعمش بفتح السين واللام **المسالة الثانية** اصل هذه الكلمة من الانقياد
قال الله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت والاسلام انما سمي اسلاما لهذا المعنى وغلب اسم السلم على الصلح وترك الحرب
وهو ايضا راجع الى هذا المعنى لان عند الصلح ينقاد كل احد لصاحبه ولا ينازعه فيه قال ابو عبيدة فيه ثلاث لغات
السلم والسلام والسلم **المسالة الثالثة** في الاية اشكال وهو ان كثيرا من المفسرين حملوا السلم على الاسلام فيصير
التقدير في الاية يا ايها الذين امنوا ادخلوا في الاسلام والايمان هو الاسلام ومعلوم ان ذلك غير جايز ولاجل هذا
السوال ذكر المفسرون وجوها من تاويل هذه الاية **احدها** ان المراد بالاية المنافق والتقدير يا ايها الذين امنوا
بالسنتهم ادخلوا بكليتكم في الاسلام ولا تتبعوا خطوات الشيطان اي اثار تزيينه وغروره في الاقامة على النفاق ومن
قال بهذا التاويل احتج على صحته بان هذه الاية انما وردت عقيب ما مضى من ذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يعجبك
قوله الاية فلما وصف المنافق بما ذكر دعى في هذه الاية الى الايمان بالقلب وترك النفاق **وثانيها** روي ان هذه الاية
نزلت في الطايفة من مسلمي اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واصحابه وذلك انهم حين امنوا بالنبي صلى الله عليه وسلم اقاموا
بعده على تعظيم شعاير موسى فعظموا السبت وكانوا يقولون ترك هذه الاشيا مباح في الاسلام وواجب في التوراة فنحن نتركها
احتياطا فكره الله تعالى ذلك منهم وامرهم ان يدخلوا في السلم كافة اي في شرايع الاسلام كافة ولا يتمسكوا بشي من احكام التوراة

لانه ثبت انها صارت منسوخة بل يتركوا كل تلك الاحكام اعتقادا له وعملا به ولا تتبعوا خطوات الشيطان في التمسك باحكام
التوراة بعد ان عرفتم انها صارت منسوخة والقايلون بهذا القول جعلوا قوله كافة من وصف السلم كانه قيل ادخلوا
في جميع شرايع الاسلام اعتقادا وعملا **وثالثها** ان يكون هذا الخطاب واقعا على اهل الكتاب الذين لم يومنوا بالنبي
صلى الله عليه وسلم فقوله يا ايها الذين امنوا اي بالكتاب المتقدم ادخلوا في السلم كافة اي اكملوا طاعتكم في الايمان وذلك
ان يومنوا بجميع انبيايه وكتبه فادخلوا بايمانكم بمحمد صلى الله عليه وسلم وبكتابه في السلم على التمام ولا تتبعوا خطوات الشيطان
في الشبهة عند الاقتصار على دين التوراة بسبب انه دين اتفق الكل على انه حق وبسبب انه جا في التوراة تمسكوا بالسبت
ما دامت السموات والارض وبالجملة فالمراد من خطوات الشيطان الشبهات التي يتمسكون بها في بقا تلك الشريعة
ورابعها هذا الخطاب واقع على المسلمين يا ايها الذين امنوا بالالسنة ادخلوا في السلم كافة اي دوموا على الاسلام
ولا تخرجوا منه ولا من شي من شرايعه ولا تتبعوا خطوات الشيطان اي ولا تلتفتوا الى الشبهات التي تلقيها اليكم اصحاب
الضلالة والغواية ومن قال بهذا التاويل قال هذا الوجه متاكد بما قبل هذه الاية وما بعدها اما قبل الاية فهو ما ذكر
الله تعالى في صفة ذلك المنافق في قوله سعى في الارض ليفسد فيها واما ما ذكر هناك ان المراد القا الشبه الى المسلمين
فكانه تعالى قال دوموا على اسلامكم ولا تتبعوا تلك الشبهات التي يذكرها المنافق واما ما بعد الاية فهو قوله تعالى هل
ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام يعني هولا الكفار معاندون مصرون على الكفر وهم لا يوفقون في هذا
الدين الحق الا على امور باطلة مثل ان ياتيهم في ظلل من الغمام والملايكة **فان قيل** الموصوف بالشي يقال له
دم عليه ولكن لا يقال له ادخل فيه والمذكور في الاية هو قوله ادخلوا **قلنا** ان الكاين في الدار اذا علم ان له في
المستقبل خروجا منها فغير ممتنع ان يومر بدخولها في المستقبل وان كان من كان فيها في الحال لان حال كونه فيها غير
الحال التي امر ان يدخلها فاذا كان في الوقت الثاني قد يخرج عنها صح ان يومر بدخولها ومعلوم ان المومنين قد يخرجون
عن خصال الايمان بالنوم والسهو وغيرهما من الاحوال ولا يمتنع ان يامرهم الله تعالى بالدخول في المستقبل في الاسلام
وخامسها ان يكون السلم المذكور في الاية معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة والتقدير يا ايها الذين امنوا
ادخلوا في السلم اي كونوا موافقين مجتمعين في نصرة الدين واحتمال البلوى فيه ولا تتبعوا خطوات الشيطان بان يحملكم
على طلب الدنيا والمنازعة مع الناس وهو كقوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وقال يا ايها الذين امنوا اصبروا
وقال واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقال عليه الصلاة والسلام المومن يرضى لاخيه ما يرضى لنفسه وهذه
الوجوه من التاويل ذكرها الجمهور من المفسرين وعندي فيه وجوه اخرى **احدها** ان قوله يا ايها الذين امنوا
اشارة الى المعرفة والتصديق بالقلب وقوله ادخلوا في السلم كافة اشارة الى ترك الذنوب والمعاصي وذلك
لان المعصية مخالفة لله ولو سلم فصح ان يسمى تركها بالسلم ويكون المراد منه كونوا منقادين فيه في الاتيان بالطاعات
وترك المحظورات وذلك لان مذهبنا ان الايمان باق مع الاشتغال بالمعاصي وهذا تاويل ظاهر **وثانيها** ان يكون
المراد من السلم كون العبد راضيا ولا يضطرب قلبه على ما روي في الحديث الرضا بالقضا باب الله الاعظم **وثالثها**
ان يكون المراد ترك الانتقام كما في قوله تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما وفي قوله خذ العفو وامر بالعرف واعرض
عن الجاهلين فهذا هو الكلام في وجوه تاويلات هذه الاية **المسالة الرابعة** قال القفال قوله كافة
يصلح ان يرجع الى المامورين بالدخول اي ادخلوا باجمعكم في السلم ولا تفرقوا ولا تختلفوا قال قطرب تقول العرب
رايت القوم كافة وكافين ورايت النسوة كافات ويصلح ان يرجع الى الاسلام اي ادخلوا في الاسلام كله اي في كل شرايعه
قال الواحدي رحمه الله تعالى وهذا اليق بظاهر التفسير لانهم امروا بالقيام بها كلها ومعنى الكافة في اللغة الحاجزة
المانعة يقال كففت فلانا عن السوء فكف ومنعته ويقال كففت القميص لانها تمنع الثوب من الانتشار وقيل لطرف اليد
كف لانه يكف بها عن ساير البدن ورجل مكفوف اي كف بصره من ان ينظر فالكافة معناها المانعة ثم صارت اسما للجملة
الجامعة وذلك لان ذلك الاجتماع يمنع من التفرق فقوله ادخلوا في السلم كافة اي ادخلوا في شرايع الاسلام
الى حيث تنتهي شرايعه فيكفوا من ان يتعدوا شيا من شرايعه او يكون المعنى ادخلوا كلكم حتى يمنعوا واحدا
من ان لا يدخل فيه اما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فالمعنى لا تطيعوه ومعروف في الكلام ان يقال
فيمن اتبع سنة انسان اقتفى اثره ولا فرق بين ذلك وبين قوله اتبعت خطوات وخطوات جمع خطوة وقد تقدم ذلك
اما قوله تعالى انه لكم عدو مبين فقال ابو مسلم الاصفهاني في المبين من صفات البليغ الذي يعرب عن ضميره واقول

الذي يدل على صحة هذا المعنى قوله تعالى حم والكتاب المبين ولا يعني كونه مبينا الا ذلك **فان قيل** كيف يمكن
وصف الشيطان بانه مبين مع انا لا نرى ذاته ولا نسمع كلامه **قلنا** انه تعالى لما بين عداوته لآدم ونسله صح
ان يوصف بانه عدو مبين وان لم يشاهد ومثاله ان من يظهر عداوة رجل في بلد بعيد فقد يصح ان يقال ان فلانا عدو
مبين لك وان لم يشاهد في الحال وعندي فيه وجه اخر وهو ان الاصل في الابانة القطع والبيان انما سمي بيانا
لهذا المعنى فانه يقطع بعض الاحتمالات عن بعض فوصف الشيطان بانه مبين معناه انه يقطع المكلف بوسوسته عن
طاعة الله وثوابه ورضوانه فان قيل كون الشيطان عدوا لنا اما ان يكون بسبب انه يقصد ايصال الآلام والمكاره الينا في
الحال او بسبب انه بوسوسته يمنعنا عن الدين والثواب والاول باطل اذ لو كان كذلك لاوقعنا في الامراض والآلام
والشدائد ومعلوم انه ليس كذلك وان كان الثاني فهو ايضا باطل لان من قبل منه تلك الوسوسة فانما اتي من قبل نفسه
كما قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي واذا ثبت هذا فكيف يقال انه عدو مبين لنا بالعداوة والحال
ما ذكرناه الجواب ـــــ انه عدو مبين لوجهين معا اما من حيث انه يحاول ايصال البلاء الينا فهو كذلك الا ان الله
سبحانه منعه عن ذلك وليس يلزم من كونه مريدا لايصال الضرر الينا ان يكون قادرا عليه واما من حيث انه على الوسوسة
فمعلوم ان المعاصي والقاء الشبهات كل ذلك سبب لوقوع الانسان في الباطل وبه يصير محروما عن الثواب فكان ذلك
من اعظم جهات العداوة والله سبحانه وتعالى اعلم **قوله تعالى فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات**
فاعلموا ان الله عزيز حكيم وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** قرا ابو السمال زللتم بكسر اللام وهما لغتان
نحو ضللت وضللت **المسالة الثانية** يقال زل يزل زلا وزللا ومزلا وزلولا اذا دحضت قدمه
وزله في الطين ويقال فيمن زال عن حال كان عليها زل به النعل ويسمى الذنب زلة يريدون به الزوال عن الواجب فقوله
فان زللتم اي اخطاتم الحق وتعديتموه اما سبب نزول هذه الاية فقد اختلفوا في السلم كافة فمن قال في الاول انه في
المنافقين فكذا في الثاني ومن قال انه في اهل الكتاب فكذا في الثاني وقس الباقي يروى عن ابن عباس فان زللتم في تحريم
السبت ولحم الابل من بعد ما جاءتكم البينات محمد صلى الله عليه وسلم وشرائعه فاعلموا ان الله عزيز بالنقمة حكيم في
كل افعاله فعند هذا قالوا ان شئت لنتركن كل كتاب غير كتابك فانزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا امنوا بالله ورسوله
المسالة الثالثة قوله فان زللتم فيه سؤال وهو ان الحكم المشروط انما يحسن في حق من لا يكون عالما
بعواقب الامور واجاب قتادة عن ذلك فقال قد علم انهم سيزلون ولكنه تعالى تقدم في ذلك واوعد فيه
ليكون له حجة على خلقه **المسالة الرابعة** قوله تعالى فان زللتم اي انحرفتم عن الطريق الذي امرتم به
وعلى هذا التقدير يدخل في هذا الكلام الكبائر والصغائر فان الانحراف كما يحصل بالكثير فقد يحصل ايضا بالقليل
فتوعد تعالى عن كل ذلك وزجر المرء عن الزوال عن المنهاج لكي ينزجر المؤمن بقليل ذلك وكثيره لان كل ما كان من جملة
الكبائر فلا شك في وجوب احترازه عنه وما لم يعلم كونه من الكبائر فانه لا يؤمن كون العقاب مستحقا به فحينئذ يجب
الاحتراز عنه **المسالة الخامسة** قوله تعالى من بعد ما جاءتكم يتناول جميع الدلائل العقلية والسمعية
اما الدلائل العقلية فهي الدلائل على الامور التي لا تثبت صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا بعد ثبوتها نحو
العلم بحدوث العالم وافتقاره الى الصانع وكون الصانع عالما بالمعلومات كلها قادرا على الممكنات كلها غنيا عن
الحاجات كلها ومثل العلم بالفرق بين المعجز والسحر والعلم بدلالة المعجز على الصدق فكل ذلك من البينات العقلية
واما البينات السمعية فهي البيان الحاصل بالقرآن والبيان الحاصل بالسنة فكل هذه البيانات داخلة في الاية
من حيث ان عذر المكلف لا يزول الا عند حصول هذه البينات **المسالة السادسة** قال القاضي دلت
الاية على ان المؤاخذة بالذنب لا تحصل الا بعد البينات وازاحة العلة فاذا علق الوعيد بشرط مجيء البينات
وحصولها فبان لا يجوز ان يحصل الوعيد لمن لا قدرة له على الفعل اصلا اولى لان الادلة لا ينتفع لولا القدرة
وقد ينتفع بها مع فقد الادلة وقال ايضا دلت الاية على ان المعتبر حصول البينات لا حصول التبيين
من المكلف فمن هذا الوجه دلت الاية على ان المتمكن من النظر والاستدلال لاحق الوعيد كالعارف فبطل بذلك
قول من يزعم ان لا حجة لله تعالى الا على من يعلم ويعرف اما قوله فاعلموا ان الله عزيز حكيم ففيه مسائل **المسالة**
الاولى لقائل ان يقول القول تعالى فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات اشارة الى دينهم وجرمهم فكيف يدل
قوله فان الله عزيز حكيم على الزجر والتهديد والجواب ـــــ ان العزيز من لا يمنع عن مراده وذلك انما يحصل

بكمال القدرة وقد ثبت انه سبحانه قادر على جميع الممكنات فكان عزيزا على الاطلاق فصار تقدير الاية فان زللتم من
بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز مقتدر عليكم لا يمنعه مانع منكم ولا يفوته ما يريد منكم وهذا نهاية
في الوعيد بذكر العقاب وربما قال الوالد لولده ان عصيتني فانت عارف بي وانت تعلم قدرتي عليك وشدة سطوتي
فيكون هذا الكلام في الزجر ابلغ من ذكر الضرب وغيره فان قيل فهذه الاية مشتملة على الوعيد كما انها مشتملة على
الوعيد قلنا نعم من حيث انه اتبعه بقوله حكيم فان اللائق بالحكمة ان يميز بين المحسن والمسيء فكما يحسن من الحكيم ايصال
العذاب الى المسيء فكذلك يحسن منه ايصال الثواب الى المحسن بل هذا اليق بالحكمة واقرب الى الرحمة **المسالة**
الثانية احتج من قال بانه لا وجوب لشيء قبل الشرع بهذه الاية قال لانه تعالى اثبت التهديد والوعيد بشرط
مجيء البينات ولفظ البينات لفظ جمع فيتناول الكل فهذا يدل على ان الوعيد مشروط بمجيء كل البينات وقبل الشرع
لم يحصل كل البينات فوجب ان لا يحصل الوعيد فوجب ان لا يتقرر الوجوب قبل الشرع **المسالة الثالثة**
قال ابو علي الجبائي لو كان الامر كما تقوله المجبرة بانه تعالى يريد من السفهاء والكفار السفاهة والكفر لما جاز ان يوصف
انه حكيم لان من فعل السفه كان سفيها والسفيه لا يكون حكيما اجاب ـــــ الاصحاب بان الحكيم هو العالم بعواقب الامور
فيرجع معنى كونه تعالى حكيما الى انه عالم بجميع المعلومات وذلك لا ينافي كونه خالقا لكل الاشياء ومريدا لها بل يوجب ذلك
لما بينا انه لو اراد ما علم عدمه فقد امر بتجهيل نفسه قلنا هذا انما يلزم لو كان الامر بالشيء امرا بالايمان وهذا
عندنا ممنوع فان قالوا لو لم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق قلنا وهذا عندنا جائز **المسالة الرابعة**
حكي ان قارئا قرا غفور رحيم فسمعه اعرابي فانكره فقال ان كان هذا كلام الله فلا يقول الحكيم الا ذكر الغفران عند الزلل لانه
اغراء عليه **قوله تعالى هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الامر**
والى الله ترجع الامور اعلم ان في الاية مسائل **المسالة الاولى** الكلام المستقصى في لفظة مذكور
في تفسير قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واجمعوا على انه بمعنى الانتظار قال تعالى فناظرة بم يرجع
المرسلون والمراد من قوله تعالى هل ينظرون هو الانتظار **المسالة الثانية** اجمع المعتبرون من
العقلاء على انه سبحانه منزه عن المجيء والذهاب لانهما لا ينفكان عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث
فهو محدث فيلزم ان كل ما يصح عليه المجيء والذهاب وجب ان يكون محدثا مخلوقا فالاله القديم يستحيل ان يكون كذلك
وفيه وجوه **اولها** ان كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فاما ان يكون في الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزى
وذلك باتفاق كل العقلاء واما ان يكون كذلك بل يكون شيئا كبيرا فيكون احد جانبيه مغايرا للاخر فيكون مركبا من الاجزاء
والابعاض وكل ما كان مركبا فان ذلك المركب يكون مفتقرا في تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه
غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته فهو محتاج في وجوده الى المرجح والموجد فكل ما كان
كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم فالاله القديم يمتنع ان يكون كذلك **وثانيها** ان كل ما يصح عليه الانتقال
من مكان الى مكان فهو محدود ومتناهي فيكون مختصا بمقدار معين مع انه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار ازيد منه
او انقص فاختصاصه بذلك القدر المعين لابد وان يكون لترجيح مرجح وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك كان فعلا
لفاعل مختار وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق فالاله القديم الازلي يمتنع ان يكون كذلك **وثالثها** انه متى جوزنا
في الشيء الذي يصح عليه المجيء والذهاب ان يكون الها فقد ما ازلنا الحجة لا يمكننا ان نحكم بنفي الالهية عن الشمس والقمر
وكان بعض الاذكياء من اصحابنا يقول لا عيب في الشمس يمنع من القول بالهيتها سوى انها جسم يجوز عليه الغيبة والحضور
فمن جوز المجيء والذهاب على الاله فلم لا يحكم بالهية الشمس وما الذي اوجب عليه الحكم باثبات موجود يزعم بانه **ورابعها**
ان الله تعالى حكى عن الخليل انه طعن في الهية الكواكب والقمر والشمس بقوله لا احب الافلين ولا معنى للافول الا الغيبة والحضور
فمن جوز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام وكذب الله تعالى في تصديقه الخليل عليه السلام
في ذلك **وخامسها** ان فرعون لعنه الله تعالى لما سال موسى عليه السلام فقال وما رب العالمين فطلب منه الماهية
والجنس والجوهر فلو كان تعالى جسما موصوفا بالاشكال والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس الا بذكر الصورة
والقدر والشكل فكان جواب موسى بقوله رب السموات والارض ربكم ورب ابائكم الاولين رب المشرق والمغرب خطا
وباطلا فهذا يقتضي تخطئة موسى عليه السلام فيما ذكر من الجواب وتصويب فرعون في قوله ان رسولكم الذي ارسل اليكم
لمجنون ولما كان كل ذلك باطلا علمنا انه منزه عن ان يكون جسما او يكون في مكان ومنزه عن ان يصح عليه المجيء والذهاب

وسادسها انه تعالى قال قل هو الله احد والاحد هو الكامل في الوحدانية وكل جسم فهو منقسم بحسب الغرض والاشارة الى جزوين فلما كان تعالى احدا امتنع ان يكون جسما ومتحيزا فاذا لم يكن جسما ولا متحيزا امتنع عليه المجي والذهاب وايضا قال تعالى هل تعلم له سميا اي شبيها ولو كان جسما لكان شبيها بالاجسام في الجسمية انما الاختلاف يحصل فيما ورا الجسمية وذلك اما بالعظم واما بالصفات والكيفيات وذلك لا يقدح في حصول المشابهة في الذات وايضا قال ليس كمثله شي ولو كان جسما لكان مثلا للاجسام **وسابعها** لو كان جسما ومتحيزا لكان مشاركا لسائر الاجسام في عموم الجسمية فبعد ذلك لا يخلو اما ان يكون مخالفا لها في خصوص ذاته المخصوصة واما ان لا يكون فان كان الاول فما به المشاركة غير ما به الممايزة فعموم كونه جسما مغاير لخصوص ذاته المخصوصة وهذا محال لانا اذ وصفنا تلك الصفات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسما كنا قد جعلنا الجسم صفة وهذا محال لانا ان وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسما غير موصوف بكونه جسما فحينيذ تكون ذات الله تعالى شيئا مغايرا للمفهوم من الجسم وغير موصوف به وذلك ينفي كونه تعالى جسما واما ان قيل ان ذاته تعالى بعد ان يكون جسما لا يخالف سائر الاجسام في خصوصيته فحينيذ يكون مثلا لها مطلقا فكل ما صح عليها فقد صح عليه فاذا كانت هذه الاجسام محدثة وجب في ذاته ان يكون كذلك محال فثبت انه تعالى ليس بجسم ولا متحيز وانه لا يصح المجي والذهاب عليه اذا عرفت هذا فنقول اختلف اهل الاسلام في قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله وذكروا فيه وجوها **الوجه الاول** وهو مذهب السلف الصالح انه لما ثبت بالدلايل القاطعة ان المجي والذهاب على الله تعالى محال علمنا قطعا انه ليس مراد الله تعالى من هذه الاية المجي والذهاب وان مراده بعد ذلك شيئا اخر فان عينا ذلك المراد لم نامن الخطا فالاولى السكوت عن التاويل وهو نص معنى هذه الاية على سبيل التفصيل الى الله تعالى وهذا هو المراد بما روي عن ابن عباس انه قال نزل القران على اربعة اوجه **وجه** لا يعذر احد بجهالته **ووجه** يعرفونه العلما ويفسرونه **ووجه** نعرفه من قبل العربية فقط **ووجه** لا يعلمه الا الله تعالى وهذا القول قد استقصينا القول فيه في قوله تعالى الم والوجه الثاني وهو قول جمهور من المتكلمين انه لا بد من التاويل على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوها **الاول** المراد هل ينظرون الا ان ياتيهم ايات الله فجعل مجي الايات مجيا له على التفخيم لشان الايات كما يقال جا الملك اذا جا جيش عظيم من جهته والذي يدل على صحة هذا التاويل انه قال تعالى في الاية المتقدمة فان زللتم من بعد ما جاتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد ثم انه اكد ذلك بقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله ومعلوم انه بتقدير ان يصح المجي على الله تعالى لا يكون مجرد حضوره سببا للتهديد والزجر لانه عند الحضور كما يزجر الكفار ويثيبهم فهو يثيب المومنين ويخصهم بالتقريب فثبت ان مجرد الحضور لا يكون سببا للتهديد والوعيد فلما كان المقصود من الاية انما هو الوعيد والتهديد وجب ان يضمر في الاية مجي الهيبة والقهر والتهديد ومتى كان ذلك زالت الشبهة بالكلية وهذا تاويل حسن موافق لنظم الاية **والوجه الثاني** في التاويل ان يكون المراد هل ينظرون الا ان ياتيهم امر الله ومدار الكلام في هذا الباب انه تعالى اذا ذكر فعلا واضافه الى شي فان كان ذلك محالا فالواجب صرفه الى التاويل كما قاله العلما في قوله ان الذين يحاربون الله والمراد يحاربون اولياه وقال واسال القرية والمراد واسال اهل القرية فكذا قوله ياتيهم الله المراد امر الله وقوله وجا ربك اي وجا امر ربك وليس فيه الا حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وهذا مجاز مشهور يقال ضرب الامير فلانا وصلبه واعطاه والمراد انه امر بذلك لا انه تولى ذلك العمل بنفسه ثم الذي يوكد القول بصحة هذا التاويل وجهان الاول قوله هنا ياتيهم الله وقوله وجا ربك اخبار عن حال القيامة ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال هل ينظرون الا ان تاتيهم الملايكة او ياتي امر ربك فصار هذا المحكم مفسرا لذلك المتشابه لان هذه الايات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على بعض والثاني انه تعالى قال بعده وقضي الامر ولا شك ان الالف واللام للمعهود السابق فلا بد وان يكون قد جرا ذكر امر قبل ذلك حتى يكون الالف واللام اشارة اليه وما ذاك الا الذي اضمرناه من ان قوله ياتيهم امر الله فان قيل امر الله عندكم صفة قديمة فالاتيان عليها محال وعند المعتزلة اصوات فيكون اعراضا فالاتيان عليها ايضا محال قلنا الامر في اللغة له معنيان احدهما الفعل والشان والطريق قال الله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وما امر فرعون برشيد وفي المثل لامر ما جدع قصير انفه لامر ما يسود من يسود فنحمل الامر هاهنا على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الاهوال واظهار الايات المهيبة وهذا هو التاويل الاول الذي ذكرناه واما ان حملنا الامر على الامر

الذي هو ضد النهي ففيه وجهان احدهما ان يكون التقدير ان مناديا ينادي يوم القيامة الا ان الله يامركم بكذا وكذا فذاك هو اتيان الامر وقوله في ظلل من الغمام اي مع ظلل والتقدير ان سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل يكون في زمان واحد والثاني ان يكون المراد من اتيان امر الله في ظلل من الغمام حصول اصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات تدل على حكم الله تعالى على كل احد بما يليق به من السعادة والشقاوة او يكون المراد انه تعالى خلق نقوشا منظومة في ظلل من الغمام لشدة بياضها وسواد تلك الكتابة يعرف بها حال اهل الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما وتكون فايدة الظلل من الغمام انه تعالى جعله امارة لما يريد انزاله بالقوم فعنده يعلمون ان الامر قد حضر وقرب **والوجه الثالث** في التاويل ان المعنى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله بما وعد من العذاب في الحساب فحذف ما ياتي به تهويلا عليهم اذ لو ذكر ما ياتي به كان اسهل عليهم في باب الوعيد واذا كان ابلغ لانقسام خواطرهم وذهاب فكرهم في كل وجه ومثله قوله تعالى فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين والمعنى اتاهم الله بخذلانه اياهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله فاتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم واتاهم العذاب فقوله واتاهم العذاب كالتفسير لقوله فاتى الله بنيانهم من القواعد ويقال في العرف اذا سمع بولاية جاير قد جانا فلان بجوره وظلمه ولا شك ان هذا مجاز مشهور **والوجه الرابع** في التاويل ان تكون في بمعنى البا وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض وتقديره هل ينظرون الا ان ياتيهم الله بظلل من الغمام والملايكة والمراد العذاب الذي ياتيهم من الغمام مع الملايكة **والوجه الخامس** ان المقصود من الاية تصوير عظمة يوم القيامة وهولها وشدتها وذلك لان جميع المذنبين اذا حضروا للقضا والخصومة وكان القاضي في تلك الخصومة اعظم السلاطين قهرا واكبرهم هيبة فهولا المذنبون لا وقت عليهم اشد من وقت حضورهم لفصل تلك الخصومة فيكون الغرض من ذكر اتيان الله تعالى تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع ونظيره قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه من غير تصوير قبضة وطي يمين وانما هو تصوير لعظمة شانه للتمثيل الحسي فكذا هاهنا والله تعالى اعلم **والوجه السادس** وهو عندي اوضح من كل ما سلف انا ذكرنا ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة انما نزل في حق اليهود وعلى هذا التقدير فقوله فان زللتم من بعد ما جاتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم خطابا مع اليهود وحينيذ قوله تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملايكة حكاية عن اليهود والمعنى انهم لا يقبلون دينك الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملايكة الا ترى انهم فعلوا مع موسى عليه السلام مثل ذلك فقالوا لن نومن لك حتى نرى الله جهرة واذا كان هذا حكاية عن حال اليهود لم يمتنع اجرا الاية على ظاهرها وذلك لان اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يجوزون على الله تعالى المجي والذهاب وكانوا يقولون انه تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام وطلبوا مثل ذلك في زمن محمد صلى الله عليه وسلم وعلى هذا التقدير هذا الكلام يكون حكاية عن معتقد اليهود القايلين بالتشبيه فلا يحتاج حينيذ الى التاويل ولا الى حمل اللفظ على المجاز بالجملة فالاية تدل على ان قوما ينتظرون ان ياتيهم الله وليس في الاية دلالة على انهم محقون في ذلك الانتظار او مبطلون وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال فان قيل فعلى هذا التاويل كيف يتعلق به قوله تعالى والى الله ترجع الامور قلنا الوجه فيه انه تعالى لما حكى عنادهم وتوقيفهم قبول الدين على هذا الشرط الفاسد فذكر بعده ما يجري مجرى التهديد فقال والى الله ترجع الامور وهذا الوجه اظهر عندي من كل ما سبق والله تعالى اعلم بحقيقة كلامه **والوجه السابع** في التاويل ما حكاه القفال في تفسيره عن ابي العالية وهو ان الاتيان في الظلل مضاف الى الملايكة فاما المضاف الى الله جل جلاله فهو الاتيان فقط وكان يحمل الكلام على التقديم والتاخير ويستشهد في صحته بقراة من قرا هل ينظرون الا ان ياتيهم الله والملايكة في ظلل من الغمام قال القفال هذا التاويل منكر اما قوله في ظلل من الغمام فاعلم ان الظلل جمع ظلة وهي ما اظلك والغمام لا يكون كذلك الا اذا كان مجتمعا متراكما فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون في غاية الكثافة فكل قطعة ظلة والجمع ظلل قال تعالى واذا غشيهم موج كالظلل وقرا بعضهم الا ان ياتيهم الله في ظلال من الغمام فيحتمل ان يكون الظلال جمع ظلة كقلال وقلة وان يكون جمع ظل اذا عرفت هذا فنقول المعنى ما ينظرون الا ان ياتيهم قهر الله وعذابه في ظلل من الغمام فان قيل ولم ياتيهم العذاب في الغمام قلنا لوجوه **احدها** ان الغمام مظنة الرحمة فاذا نزل منه العذاب كان الامر افظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اكثر تاثيرا في الشر من شر يحتسب الحزن من هذا اشد على المتفكرين في كتاب الله تعالى قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون **وثانيها** ان نزول الغمام علامة لظهور ما يكون

اشد الاهوال في القيامة قال تعالى ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا الملك يومئذ الحق للرحمن وكان
يوما على الكافرين عسيرا وثالثها ان الغمام ينزل عنه قطرات كثيرة غير محدودة وكذا هذا الغمام ينزل عنه قطرات
العذاب دون الاعداد غير محصورة اما قوله تعالى والملائكة فهو عطف على ما سبق والتقدير ويأتيهم الملائكة واتيان
الملائكة يمكن ان يحمل على الحقيقة فوجب حمله عليها فصار المعنى انه يأتي امر الله وآياته والملائكة مع ذلك يأتون
ليقوموا بما امروا به من اثابة او تعذيب وغيرهما من احكام يوم القيامة اما قوله وقضي الامر ففيه مسائل
المسألة الاولى المعنى انه فرغ مما كانوا يوعدون به فبعد ذلك لا يقال لهم عثرة ولا تصرف عنهم عقوبة
ولا ينفع في دفع ما نزل بهم حيلة المسألة الثانية قوله وقضي الامر ومعناه ويقضى الامر
والتقدير الا ان يأتيهم الله ويقضى الامر فوضع الماضي موضع المستقبل وهذا كثير في القرآن وخصوصا في امور
الآخرة فان الاخبار عنها يقع كثيرا بالماضي قال سبحانه اذ قال الله يا عيسى بن مريم ءانت قلت للناس والسبب في
اختيار هذا المجاز امران احدهما التنبيه على قرب امر الآخرة فكأن الساعة قد اتت ووقع ما يريد الله ايقاعه
والثاني المبالغة في تأكيد انه لا بد من وقوعه لتجزى كل نفس بما تسعى فصار بحصول القطع والجزم بوقوعه كأنه قد وقع
وحصل المسألة الثالثة الامر المذكور هاهنا هو القضاء بين الخلائق واخذ الحقوق لاربابها وانزال كل
احد من المكلفين منزلته من الجنة والنار قال تعالى وقال الشيطان لما قضي الامر اذا عرفت هذا فقوله وقضي
الامر يدل على ان احوال القيامة توجد دفعة من غير توقف فانه سبحانه ليس لقضائه دافع ولا لحكمه مانع المسألة
الرابعة قرأ معاذ بن جبل وقضاء الامر على المصدر والمرفوع عطف على الملائكة اما قوله والى الله ترجع الامور
ففيه مسائل المسألة الاولى من المجسمة من قال كلمة الى لانتهاء الغاية وذلك يقتضي ان يكون
الله تعالى في مكان ينتهي اليه يوم القيامة واجاب اهل التوحيد عنه من وجهين الاول انه تعالى ملّك عباده
في الدنيا كثيرا من امور خلقه فاذا صاروا الى الآخرة فلا مالك للحكم من العباد سواه كما قال والامر يومئذ لله
وهذا كقولهم رجع امرنا الى الامير اذا كان يختص بالنظر فيه ونظيره قوله والى الله المصير مع ان الخلق الساعة في ملكه
وسلطانه الثاني قال ابو مسلم انه تعالى قد ملّك كل احد في دار الاختبار والبلوى امورا امتحانا فاذا انقضى امر
هذه الدار ووصلنا الى دار الثواب والعقاب كان الامر كله لله وحده واذا كان الامر كذلك فهو اهل ان يتقى ويطاع
ويدخل في السلم كما امر ويحترز عن خطوات الشيطان كما نهى المسألة الثانية قرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم
ترجع بضم التاء على معنى ترد يقال رجعته اي رددته قال تعالى ولئن رجعت الى ربي وفي موضع آخر ثم ردوا الى الله مولاهم
وقال تعالى رب ارجعون لعلي اعمل صالحا اي ردوني وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي ترجع بفتح التاء اي تصير كقوله
الا الى الله تصير الامور وقوله ان الينا ايابهم والى الله مرجعكم قال القفال رحمه الله تعالى والمعنى في القراءتين متقارب
لانه يرجع اليه جل جلاله يرجعها الى نفسه بافناء الدنيا واقامة القيامة ثم قال وفي قوله ترجع الامور بضم التاء ثلاث معان
احدها هذا الذي ذكرنا وهو انه جل جلاله يرجعها كما قال في هذه الآية وقضي الامر وهو قاضيه والثاني
انه على مذاهب العرب في قولهم فلان معجب بنفسه ويقول الرجل لغيره الى اين يذهب بك وان لم يذهب بك والثالث
ان ذوات الخلق وصفاتهم لما كانت شاهدة عليهم بانهم مخلوقون مجزيون محاسبون كانوا رادين لامورهم الى خالقهم
فقوله ترجع الامور اي يردها العباد اليه والى حكمه بشهادة انفسهم وهو كما قال يسبح لله ما في السموات وما في الارض فان
هذا التسبيح بحسب شهادة الحال لا بحسب النطق باللسان وعليه ايضا قوله ولله يسجد من في السموات والارض طوعا
وكرها قيل المعنى يسجد له المؤمنون طوعا ويسجد له الكفار كرها بشهادة انفسهم بانهم عبيد الله فكذا يجوز ان يقال
ان العباد يردون امورهم الى الله تعالى ويعترفون برجوعها اليه اما المؤمنون فبالمقال والكفار بشهادة الحال
والله تعالى اعلم بالصواب قوله تعالى سل بني اسرائيل كم آتيناهم من آية بينة ومن يبدل نعمة الله
من بعد ما جاءته فان الله شديد العقاب في الآية مسائل المسألة الاولى سل كان في الاصل
اسأل فتركت الهمزة التي هي عين الفعل لكثرة الدور في الكلام تخفيفا ونقلت حركتها الى الساكن الذي قبلها وعند هذا
التصرف استغني عن الف الوصل وقال قطرب يقال سأل يسأل مثل زأر الاسد يزأر وسال يسال مثل خاف يخاف
والامر فيه سل مثل خف وبهذه اللغة قرأ نافع وابن عامر سال سائل على وزن قال وقوله كم هو اسم مبني على السكون
موضوع للعدد يقال انه من تأليف كاف التشبيه مع ما ثم قصرت ما وسكنت الميم وبني على السكون لتضمنه حرف الاستفهام

وهو تارة يستعمل في الخبر واخرى في الاستفهام واكثر لغة العرب الجر به عند الخبر والنصب عند الاستفهام ومن العرب
من ينصب به في الخبر ويجر في الاستفهام فهي هاهنا يحتمل ان تكون استفهامية وان تكون خبرية المسألة الثانية
اعلم انه ليس المقصود سل بني اسرائيل ليخبروك عن تلك الآيات فتعلمها وذلك لان الرسول صلى الله عليه وسلم كان عالما
بتلك الاحوال باعلام الله تعالى اياه بل المقصود منه المبالغة في الزجر عن الاعراض عن دلائل الله تعالى وبيان هذا
الكلام انه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان امر بالاسلام ونهى عن الكفر
ثم قال فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات اي فان اعرضتم عن هذا التكليف صرتم مستحقين للتهديد بقوله فاعلموا
ان الله عزيز حكيم ثم بين ذلك التهديد بقوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام ثم ثنى ذلك التهديد بقوله
سل بني اسرائيل يعني سل هؤلاء الحاضرين انا لما آتينا اسلافهم آيات بينات فانكروها لا جرم استوجبوا العقاب
من الله تعالى وذلك تنبيه لهؤلاء الحاضرين على انهم لو زلوا عن آيات الله تعالى لوقعوا في العذاب كما وقع اولئك
المتقدمون فيه والمقصود من ذكر هذه الحكاية ان يعتبروا بغيرهم على ما قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقال
لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب فهذا بيان وجه النظم المسألة الثالثة قرأ ابو عمرو في سل
بين الاتصال بالواو والفاء وبين الاستيناف فقرأ اسألهم وسل بني اسرائيل بغير همز واسأل القرية فاسأل الذين يقرؤون
الكتاب واسألوا الله من فضله بالهمز وسوى الكسائي بين الكل وقرأ الكل بغير همز ووجه الفرق ان التخفيف في
الاستيناف وصلة الى اسقاط الهمزة المبتدأة وهي مستثقلة وليس كذلك في الاتصال والكسائي تبع المصحف
لان الالف ساقطة فيها اجمع المسألة الرابعة قوله من آية بينة فيه قولان احدهما المراد معجزات
موسى عليه السلام نحو فلق البحر وتظليل الغمام وانزال المن والسلوى وتكليم الله تعالى موسى عليه السلام من السحاب
وانزل عليه التوراة وبين لهم الهدى من الكفر وكل ذلك آيات بينات والقول الثاني ان المعنى كم آتيناهم
من حجة بينة بمحمد عليه الصلاة والسلام ويعلم بها صدقه وصحة شريعته اما قوله تعالى ومن يبدل نعمة الله
ففيه مسائل المسألة الاولى قرئ ومن يبدل بالتخفيف المسألة الثانية قال ابو مسلم في الآية
حذف والتقدير كم آتيناهم من آية بينة وكفروا بها لكن لا يدل على هذا الاضمار قوله ومن يبدل نعمة الله المسألة
الثالثة في نعمة الله هاهنا قولان احدهما ان المراد آياته ودلائله وهي اجل اقسام نعم الله تعالى
لانها اسباب الهدى والنجاة من الضلالة ثم على هذا القول في تبديلهم اياها وجهان فمن قال المراد بالآية
البينة معجزات موسى عليه السلام قال المراد بتبديلها ان الله تعالى اظهرها لتكون اسباب هداهم فجعلوها اسباب
ضلالتهم كقوله فزادتهم رجسا الى رجسهم ومن قال المراد بالآية البينة ما في التوراة والانجيل من دلائل
نبوة محمد عليه الصلاة والسلام قال المراد بتبديلها تحريفها وادخال الشبهة فيها القول الثاني
المراد بنعم الله تعالى ما آتاهم من اسباب الصحة والامن والكفاية والله تعالى هو الذي ابدل النعمة بالنقمة لما كفروا
ولكن اضاف التبديل اليهم لانه بسبب من جهتهم وهو ترك القيام بما وجب عليهم من العمل بتلك الآيات البينة
اما قوله تعالى من بعد ما جاءته فان فسرنا النعمة بايتاء الآيات والدلائل كان المراد من قوله من بعد ما جاءته
اي من بعد ما تمكن من معرفتها او من بعد ما عرفها كقوله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه لانه اذا لم يتمكن من معرفتها
او لم يعرفها فكأنها غائبة عنه وان فسرنا النعمة بما يتعلق بالدنيا من الصحة والامن والكفاية فلا شك ان
عند حصول هذه الاسباب يكون الشكر اوجب فكان الكفر اقبح فلهذا قال فان الله شديد العقاب قال الواحدي
رحمه الله تعالى وفيه الاضمار والمعنى شديد العقاب له واقول بين عبد القاهر النحوي في كتاب
دلائل الاعجاز ان ترك هذا الاضمار اولى وذلك لان المقصود من الآية التخويف بكونه في ذاته موصوفا
بانه شديد العقاب من غير التفات الى كونه شديد العقاب لهذا او لذاك ثم قال الواحدي رحمه الله تعالى
والعقاب عذاب يعقب الجرم والله تعالى اعلم قوله تعالى زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون
من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة والله يرزق من يشاء بغير حساب اعلم انه
تعالى لما ذكر من قبل حال من يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته وهم الكفار الذين كذبوا بالادلة والانبياء
ويبدلونها اتبعه تعالى بذكر السبب الذي لاجله كانت هذه طريقتهم فقال زين للذين كفروا الحياة الدنيا
ويحصل بهذا الكلام تعريف المؤمنين ضعف عقول الكفار في ترجيح الفاني من زينة الدنيا على الباقي من درجات الآخرة

وفي الآية مسائل المسألة الأولى انما لم يقل زينت لوجوه أحدها وهو قول الفراء ان الحياة
والحيا واحد فان انث فعلى اللفظ وان ذكر فعلى المعنى كقوله فمن جاءه موعظة من ربه واخذ الذين ظلموا الصيحة
وثانيها وهو قول الزجاج ان تانيث الحيوة ليس بحقيقي لانه ليس حيوانا بازائه ذكر مثل امراة ورجل وناقة
وجمل بل معنى الحيوة والعيش والبقا واحد فكانه قال زين للذين كفروا البقا وثالثها وهو قول ابن الانباري
انما لم يقل زينت لانه فصل بين زين وبين الحيوة الدنيا بقوله للذين كفروا واذا فصل بين فعل المونث وبين الاسم
بفاصل حسن تذكير الفعل لان الفاصل يغني عن تا التانيث المسألة الثانية ذكروا في سبب نزول
الاية وجوها فالرواية الاولى قال ابن عباس نزلت الاية في ابي جهل ورؤسا قريش كانوا يسخرون من فقرا
المسلمين كعبد الله بن مسعود وخباب وعمار وسالم مولى ابي حذيفة وعامر بن فهيرة وابي عبيدة بن الجراح
بسبب ما كانوا فيه من الفقر والضر والصبر على انواع البلا مع ان الكفار كانوا في التنعم والراحة والرواية
الثانية نزلت في رؤسا اليهود وعلمائهم من بني قريظة والنضير وقينقاع سخروا من فقرا المسلمين
المهاجرين حيث اخرجوا من ديارهم واموالهم والرواية الثالثة قال مقاتل نزلت في المنافقين عبد الله
ابن ابي واصحابه يسخرون من ضعفا المومنين وفقرا المهاجرين واعلم انه لا مانع من نزوله في جميعهم المسألة
الثالثة اختلفوا في كيفية هذا التزيين اما المعتزلة فذكروا وجوها أحدها قال الجبائي
المزين هو غواة الجن والانس زينوا للكفار الحرص على الدنيا وقبحوا امر الاخرة في اعينهم واوهموا ان لا صحة لما يقال
من امر الاخرة فلا تنغصوا عيشكم في الدنيا قال واما الذي يقوله المجبرة من انه تعالى زين ذلك فهو باطل لان المزين
للشي هو المخبر عن حسنه فان كان المزين هو الله تعالى فاما ان يكون صادقا في ذلك التزيين واما ان يكون كاذبا فان كان
صادقا وجب ان يكون ما زينه حسنا فيكون فاعله المستحسن له مصيبا وذلك يوجب ان الكافر مصيب في كفره ومعصيته
وهذا القول كفر وان كان كاذبا في ذلك التزيين ادى ذلك الى ان لا يوثق منه تعالى بقول ولا خبر وهذا ايضا كفر قال
فصح ان المراد من الاية ان المزين هو الشيطان هذا تمام كلام ابي علي الجبائي في تفسيره واقول هذا ضعيف
لان قوله زين للذين كفروا يتناول جميع الكفار فهذا يقتضي ان جميع الكفار مزين والمزين لجميع الكفار لا بد وان يكون مغايرا
لهم الا ان يقال ان كل واحد منهم كان يزين للاخر وحينئذ يصير دورا فثبت ان الذي يزين الكفر لجميع الكفار لا بد وان يكون
مغايرا لهم فبطل قوله ان المزين هم غواة الجن والانس وذلك لان هذه الغواة داخلون في الكفار ايضا وقد بينا ان المزين
لا بد وان يكون غيرهم فثبت ان هذا التاويل ضعيف واما قوله المزين للشي هو المخبر عن حسنه فهذا ممنوع بل المزين
للشي من يجعل الشي موصوفا بالزينة وهي صفات قائمة بالشي باعتبارها يكون الشي مزينا وعلى هذا التقدير
سقط كلامه ثم لئن سلمنا ان المزين للشي هو المخبر عن حسنه فلم لا يجوز ان يقال الله تعالى اخبر عن حسنه والمراد منه
انه اخبر عما فيها من اللذات والطيبات والراحات والاخبار عن ذلك ليس بكذب والتصديق بها ليس بكفر فسقط كلام
ابي علي في هذا الباب بالكلية وثانيها قال ابو مسلم يحتمل في زين للذين كفروا انهم زينوا لانفسهم والعرب
يقول لمن يبعد فهمه اين يذهب بك لا يريدون ان ذاهبا ذهب به وهو معنى قوله تعالى في آي كثيرة انى يوفكون
انى يصرفون الى غير ذلك واكد بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تلهكم اموالكم ولا اولادكم فاضاف ذلك اليهما
لما كانا كالسبب ولما كان الشيطان لا يملك ان يحمل الانسان على الفعل قهرا فالانسان في الحقيقة هو الذي زين لنفسه
واعلم ان هذا ضعيف وذلك لان قوله زين يقتضي ان مزينا زينه والعدول عن الحقيقة الى المجاز غير ممكن
وثالثها ان هذا المزين هو الله تعالى ويدل على صحة هذا التاويل وجهان احدهما قراءة من قرأ زين للذين كفروا
الحيوة الدنيا على البنا للفاعل الثاني قوله تعالى انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا ثم
القائلون بهذا التاويل ذكروا وجوها الاول لا يمتنع ان يكون تعالى هو المزين لهم بما اظهره في الدنيا
من الزهرة والنضارة والطيب واللذة في الدنيا وانما فعل ذلك ابتلا لعباده ونظيره قوله تعالى زين للناس حب
الشهوات الى قوله اونبيكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الانهار وقال ايضا المال والبنون
زينة الحيوة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا قالوا فهذه الايات متوافقة والمعنى
في الكل ان الله جل جلاله جعل الدنيا دار ابتلا وامتحان فركب في الطباع الميل الى اللذات وحب الشهوات لا على سبيل
الالجا الذي لا يمكن تركه بل على سبيل التحبيب الذي يميل اليه النفس مع امكان ردها عنه ليتم بذلك الامتحان وليجاهد

المومن فيقتصد نفسه على المباح ويكفها عن الحرام الثاني ان المراد من التزيين انه تعالى امهلهم في الدنيا
ولم يمنعهم عن الاقبال عليها والحرص الشديد في طلبها فهذا الامهال هو المسمى بالتزيين واعلم ان جملة هذه الوجوه
التي نقلناها عن المعتزلة يتوجه عليها سؤال واحد وهو ان حصول هذه الزينة في قلوب الكفار لا بد له من محدث
والا فقد وقع المحدث لا عن مؤثر وهو محال ثم هذا التزيين الحاصل في قلوبهم هل رجح جانب الكفر والمعصية على
جانب الايمان والطاعة او ما رجح فان لم يرجح البتة بل الانسان مع حصول هذه الزينة في قلبه كهو لا مع حصولها
في قلبه فهذا يمنع في كونه تزيينا في قلبه والنص دل على انه حصل هذا التزيين وان قلنا بان حصول هذا التزيين
في قلبه يرجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة فقد زال الاختيار لان حال الاستوا لما امتنع حصول
الرجحان فحال صيرورة احد الطرفين مرجوحا كان اولى بامتناع الوقوع واذا صار المرجوح ممتنع الوقوع صار الراجح واجب
الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين فهذا توجيه السؤال ومعلوم انه لا يندفع بالوجوه التي ذكرها هولا المعتزلة
الوجه الثالث في تقرير هذا التاويل ان المراد ان الله تعالى زين من الحيوة الدنيا ما كان من المباحات
دون المحظورات وعلى هذا اسقط الاشكال وهذا ايضا ضعيف وذلك لان الله تعالى خص بهذا التزيين الكفار
وتزيين المباحات لا يختص به الكفار فيمتنع ان يكون المراد هذا التزيين تزيين المباحات وايضا فان المومن اذا تمتع بالمباحات
من طيبات الدنيا يكون تمتعه بها مع الخوف والوجل من الحساب في الاخرة فهو وان كثر ماله وجاهه فعيشه مكدر
منغص واكثر غرضه اجر الاخرة وانما يعد الدنيا كالوسيلة اليها وليس كذلك الكافر فانه وان قلت ذات يده فسروره
بما يكون غالبا على قلبه لاعتقاده انها كمال المقصود دون غيرها واذا كان هذا حاله صح انه ليس المراد في الاية تزيين
المباحات وايضا انه تعالى اتبع تلك الاية بقوله ويسخرون من الذين امنوا وذلك مشعر بانهم كانوا يسخرون منهم
في ترك اللذات المحظورة وتحملهم المشاق فدل على ان ذلك التزيين ما وقع في المباحات بل في المحظورات واما اصحابنا فانهم
حملوا التزيين على انه تعالى خلق في قلبه ارادة تلك الاشيا بل خلق تلك الافعال والاحوال وهذا بنا على ان الخالق لافعال
العباد ليس الا الله سبحانه وعلى هذا الوجه ظهر المراد من الاية اما قوله تعالى ويسخرون من الذين امنوا ففيه روايا
في كيفية تلك السخرية وجوها من الروايات قال الواحدي قوله ويسخرون مستانف غير معطوف على زين ولا يبعد
استيناف المستقبل بعد الماضي وذلك خبر عنهم بزين وهو ماض خبر عنهم بفعل يديمونه فقال ويسخرون من
الذين امنوا ومعنى هذه السخرية انهم كانوا يقولون هولا المساكين تركوا طيبات الدنيا ولذاتها وشهواتها ويحملون
المشاق والمتاعب لطلب الاخرة مع ان القول بالاخرة قول باطل ولا شك انه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه السخرية لازمة
اما اذا ثبت القول بصحة المعاد كانت السخرية منقلبة عليهم لان من اعرض عن الملك الابدي بسبب لذات حقيرة في ايام
معدودة وان صح القول بالاخرة فان الاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة امرا متعينا فثبت ان تلك السخرية
كانت باطلة وان عودة السخرية اليهم اولى اما قوله تعالى والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة ففيه سؤالات
السؤال الاول لم قال من الذين امنوا ثم قال والذين اتقوا الجواب ليظهر به ان السعادة
الكبرى لا تحصل الا للمومن المتقي وليكون بعثا للمومنين على التقوى السؤال الثاني ما المراد من هذه الفوقية
الجواب فيه وجوه احدها ان يكون المراد الفوقية بالمكان لان المومنين يكونون في عليين من السما
والكافرون يكونون في سجين من الارض وثانيها يحتمل ان يكون المراد الفوقية بالكرامة والدرجة فان قيل
انما يقال فلان فوق فلان في الكرامة اذا كان كل واحد منهما في الكرامة ثم يكون احدهما ارجح حالا من الاخر في تلك
الكرامة والكافر ليس له شي من الكرامة فكيف يقال المومن فوقه في الكرامة قلنا المراد انهم كانوا فوقهم في سعادات
الدنيا ثم في الاخرة ينقلب الامر فالله تعالى يعطي المومن من سعادات الاخرة ما يكون فوق السعادات الدنيوية التي
كانت حاصلة للكافرين وثالثها ان يكون المراد انهم فوقهم في الحجة يوم القيامة وذلك لان شبهات الكفار
ربما كانت تقع في قلوب المومنين ثم انهم كانوا يردونها عن قلوبهم بمدد توفيق الله تعالى واما يوم القيامة فلا يبقى
شي من ذلك بل تزول الشبهات ولا تؤثر وساوس الشياطين كما قال تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين امنوا
يضحكون الى قوله فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون ورابعها ان سخرية المومنين بالكافرين يوم القيامة
فوق سخرية الكافرين من المومنين في الدنيا لان سخرية الكافر بالمومنين باطلة وهي مع بطلانها منقضية وسخرية
المومن بالكافر في الاخرة حق ومع حقيتها فهي دائمة باقية السؤال الثالث هل تدل الاية على القطع بوعيد

الفساق فان للقائل ان يقول انه تعالى خص الذين اتقوا بهذه الفوقية فالذين لا يكونون موصوفين بالتقوى
وجب ان لا تحصل لهم هذه الفوقية واذا لم تحصل هذه الفوقية كانوا من اهل النار **الجواب** هذا تمسك
بالمفهوم فلا يكون اقوى في الدلالة من العمومات التي بينا انها مخصوصة بدلائل العفو اما قوله تعالى والله يرزق من
يشاء بغير حساب فيحتمل ان يكون المراد منه ما يعطي الله المتقين في الاخرة من الثواب ويحتمل ان يكون المراد ما يعطي في
الدنيا اصناف عباده من المؤمنين والكافرين فاذا حملناه على رزق الاخرة احتمل وجوها **احدها** انه يرزق من يشاء
في الاخرة وهم المؤمنون بغير حساب اي رزقا واسعا رغدا لا فناء له ولا انقطاع وهو كقوله فاولئك يدخلون الجنة
يرزقون فيها بغير حساب فان كل ما دخل تحت الحساب والحصر والتقدير فهو متناه فما لا يكون متناهيا كان خارجا
لا محالة عن الحساب **وثانيها** ان المنافع الواصلة اليهم في الجنة بعضها ثواب وبعضها تفضل كما قال فيوفيهم
اجورهم ويزيدهم من فضله فالفضل بلا حساب **وثالثها** انه لا يخاف نفادها عنده فيحتاج الى حساب ما يخرج منه
لان المعطي انما يحاسب ليعلم مقدار ما يعطي وما يبقى فلا يتجاوز في عطائه الى ما يجحف به والله تعالى لا يحتاج الى الحساب
لانه عالم غني لا نهاية لمقدوراته **ورابعها** انه اراد بهذا رزق اهل الجنة وذلك لان الحساب انما يحتاج اليه
اذا كان بحيث اذا اعطى شيئا انتقص قدر الواجب عما كان والثواب ليس كذلك فانه بعد انقضاء الادوار والاعصار
يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل باقيا فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة الى الثواب **وخامسها** ان اراد
ان الذي يعطي لا نسبة له الى ما في الخزانة لان الذي في الخزانة في كل وقت يكون متناهيا لا محالة والذي في خزانة قدرة
الله تعالى غير متناه والمتناهي لا نسبة له الى غير المتناهي فهذا هو المراد بقوله بغير حساب وهو اشارة الى انها
لا نهاية لقدرة الله تعالى **وسادسها** بغير حساب اي بغير استحقاق يقال لفلان على فلان حساب اذا كان له عليه
حق وهذا يدل على انه لا يستحق احد عليه شيئا وليس لاحد معه حساب بل كل ما اعطاه فقد اعطاه بمجرد الفضل
والاحسان لا بسبب الاستحقاق **وسابعها** بغير حساب اي زائدا على قدر الكفاية يقال فلان ينفق بالحساب
اذا كان لا يزيد على الكفاية فاما اذا زاد عليه فانه يقال ينفق بغير حساب **وثامنها** بغير حساب اي يعطي كثيرا
لان ما دخله الحساب فهو قليل **واعلم** ان هذه الوجوه كلها محتملة وعطايا الله تعالى لها منتظمة فيجوز ان يكون
المراد كلها والله تعالى اعلم اما اذا حملنا الاية على ما يعطي في الدنيا اصناف عباده من المؤمنين والكافرين ففيه وجوه
احدها وهو الاليق بنظم الاية ان الكفار انما كانوا يسخرون من فقراء المسلمين لانهم كانوا يستدلون بحصول السعادات
الدنيوية لهم على انهم على الحق وعن بيان فقراء المسلمين عن تلك على انهم على الباطل فالله تعالى ابطل هذه المقدمة
بقوله والله يرزق من يشاء بغير حساب يعني يعطي في الدنيا من يشاء من غير ان يكون ذلك منبئا على كون المعطى محقا
او مبطلا او محسنا او مسيئا بل ذلك متعلق بمحض المشية فقد وسع الدنيا على قارون وضيقها على ايوب فلا يجوز
للكفار ان يستدلوا بحصول متاع الدنيا لهم وعدم حصوله لفقراء المسلمين على كونهم محقين وكونهم مبطلين بل الكافر
قد يوسع عليه زيادة في الاستدراج والمؤمن قد يضيق عليه زيادة في الابتلاء والامتحان ولهذا قال تعالى
ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة **وثانيها** ان المعنى ان الله يرزق
من يشاء في الدنيا من كافر ومؤمن بغير حساب يكون لاحد عليه ولا مطالبة ولا تبعة ولا سؤال سائل والمقصود
منه ان لا يقول الكافر لو كان المؤمن على الحق فلم لم يوسع عليه في الدنيا وان لا يقول المؤمن لو كان الكافر مبطلا فلم
وسع عليه في الدنيا بل لا اعتراض فالامر امره والحكم حكمه ولا يسال عما يفعل **وثالثها** قوله بغير حساب
اي من حيث لا يحتسب كما يقول الرجل اذا جاءه ما لم يكن في تقديره لم يكن هذا في حسابي فعلى هذا الوجه يكون معنى الاية
ان هؤلاء الكفار وان كانوا يسخرون من الذين امنوا الفقراء فالله تعالى قد يرزق من يشاء من حيث لا يحتسب فلعله
يفعل ذلك بالمؤمن قال القفال رحمه الله تعالى وقد فعل ذلك بهم فاغناهم بما افاء عليهم من اموال صناديد قريش
ورؤساء اليهود وبما فتح على رسوله بعد وفاته على ايدي اصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى وقيصر **فان قيل**
قد قال في صفة المتقين وما يصل اليهم عطاء حسابا اي وليس ذلك كالمناقض لما في هذه الاية **قلنا**
اما من حمل قوله بغير حساب على التفضل وحمل قوله عطاء حسابا على المستحق بحسب الوعد على ما هو قولنا او بحسب
الاستحقاق على ما هو قول المعتزلة فالسؤال ساقط واما من حمل قوله بغير حساب على سائر الوجوه فله ان
يقول ان ذلك العطاء اذا كان يتشابه في الاوقات ويتماثل صح من هذا الوجه ان يوصف بكونه عطاء حسابا

ولا ينقضه

ولا ينقضه ما ذكرنا في معنى قوله بغير حساب والله تعالى اعلم بالصواب **قوله تعالى**
كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه
وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين امنوا لما اختلفوا فيه من الحق
باذنه والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم **اعلم انه تعالى** لما بين في الاية المتقدمة ان سبب اصرار هؤلاء
الكفار على كفرهم هو حب الدنيا بين في هذه الاية ان هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان بل كان هذا حاصلا في الازمنة
المتقادمة لان الناس كانوا امة واحدة على الحق ثم اختلفوا وما كان اختلافهم الا بسبب البغي والتحاسد والتنازع
في طلب الدنيا فهذا هو الكلام في ترتيب النظم وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قال القفال رحمه الله تعالى
الامة القوم المجتمعون على الشيء الواحد يقتدي بعضهم ببعض وهو ماخوذ من الائتمام **المسألة الثانية**
دلت الاية على ان الناس كانوا امة واحدة ولكنها ما دلت على انهم كانوا امة واحدة في الحق ام الباطل واختلف المفسرون
فيه على ثلاثة انواع **الاول** انهم كانوا على دين واحد وهو الايمان والحق وهذا قول اكثر المحققين ويدل عليه
وجوه **الاول** ما ذكره القفال فقال الدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الاية فبعث الله النبيين مبشرين
ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه فهذا يدل على ان الانبياء عليهم السلام انما بعثوا
حين الاختلاف ويتاكد هذا بقوله وما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا ويتاكد ايضا بما نقل عن ابن مسعود
انه قرا كان الناس امة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين الى قوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه اذا عرفت
هذا فنقول الفاء في قوله فبعث الله النبيين يقتضي ان يكون بعثهم بعد الاختلاف ولو كانوا قبل ذلك امة واحدة
في الكفر لكانت بعثة الرسل قبل هذه الاختلافات اولى لانهم لما بعثوا عند ما كان بعضهم محقا وبعضهم مبطلا فلان
يبعثوا حين ما كانوا الكل مبطلين مصرين على الكفر كان اولى وهذا الوجه الذي ذكره القفال رحمه الله تعالى حسن في هذا
الموضع **وثانيها** انه تعالى حكم بانه كان الناس امة واحدة ثم ادخل فيه فاختلفوا بحسب دلالة الدليل عليه وبحسب
قراءة ابن مسعود ثم قال وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم والظاهر ان المراد من
هذا الاختلاف هو الاختلاف الحاصل بعد ذلك الاتفاق المشار اليه بقوله كان الناس امة واحدة ثم حكم على هذا
الاختلاف بانه انما حصل بسبب البغي وهذا يدل على ان الاتفاق الذي كان حاصلا قبل حصول الاختلاف انما كان في
الحق لا في الباطل فثبت ان الناس كانوا امة واحدة في الدين الباطل **وثالثها** ان ادم عليه السلام لما بعثه
الله تعالى رسولا الى اولاده فالكل كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى ولم يحدث فيما بينهم اختلاف في الدين الى ان قتل
قابيل هابيل بسبب الحسد والبغي وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والاية منطبقة عليه لان الناس وهم ادم
وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والاية منطبقة عليه
واولاده من الذكور والاناث كانوا امة واحدة على الحق ثم اختلفوا بسبب البغي كما حكى الله تعالى عن ابني ادم اذ قربا
قربانا فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الاخر فلم يكن ذلك التقبل والكفر بالله تعالى الا بسبب البغي والحسد **ورابعها**
انه لما غرقت الارض في زمان الطوفان لم يبق الا اهل السفينة وكلهم كانوا على الحق والدين الصحيح ثم اختلفوا بعد
ذلك وهذه القصة مما عرف ثبوتها بالدلائل القاطعة والنقل المتواتر ثم انهم اختلفوا بعد ذلك فثبت ان الناس
كانوا امة واحدة على الحق ثم اختلفوا بعد ذلك ولم يثبت البتة بشيء من الدلائل انهم كانوا مطبقين على الباطل والكفر
واذا كان كذلك وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدليل وان لا يحمل على ما لم يثبت بشيء من الدلائل **وخامسها** ان الدين الحق
لا سبيل اليه الا بالنظر والنظر لا معنى له الا ترتيب المقدمات ليتوصل منها الى النتائج وتلك المقدمات ان كانت
نظرية افتقرت الى مقدمات اخر والدور والتسلسل باطلان فوجب انتهاء النظريات الى الضروريات وكما ان
المقدمات يجب انتهاؤها الى الضروريات فترتيب يجب انتهاؤه ايضا الى ترتيب يعلم صحته بضرورة العقل واذا كانت
النظريات مستندة الى مقدمات يعلم صحتها بضرورة العقل والى ترتيبات يعلم صحتها بضرورة العقل وجب القطع
بان العقل السليم لا يغلط لو لم يعرض له سبب من خارج فاما اذا عرض له سبب خارجي فهناك يحصل الغلط فثبت
ان ما بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطا وما بالذات اقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق وبحسب الزمان ايضا
هو الاظهر فثبت ان الاولى ان يقال كان الناس امة واحدة في الدين الحق ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب خارجية
وهي البغي والحسد فهذا دليل معقول ولفظ القران مطابق له فوجب المصير اليه فان قيل وما المراد من قوله ولا يزالون
مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم قلنا المعنى ولاجل ان يرحمهم خلقهم **وسادسها** قوله عليه الصلاة

والسلام كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه دل الحديث على أن المراد لو ترك مع فطرته الأصلية لما كان على شيء من الأديان الباطلة وأنه إنما يقدم على الدين الباطل لأسباب خارجية وهي سعي الأبوين في ذلك وحصول الأغراض الفاسدة من البغي والحسد **وسابعها** أن الله تعالى لما قال ألست بربكم قالوا بلى فذلك اليوم كانوا أمة واحدة على الدين الحق وهذا القول مروي عن أبي بن كعب وجماعة من المفسرين إلا أن للمتكلمين في هذه القضية إشكالا كثيرا ولا حاجة بنا في نصرة هذا القول بعد تلك الوجوه الستة التي ذكرناها إلى هذا الوجه فهذا جملة الكلام في تقرير هذا القول أما القول الثاني وهو أن الناس كانوا أمة واحدة في الدين الباطل فهذا قول طائفة من المفسرين كالحسن وعطا وابن عباس واحتجوا بالآية والخبر أما الآية فقوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وهو لا يليق إلا بذلك وأما الخبر فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى نظر إلى أهل الأرض عربهم وعجمهم فمقتهم إلا بقايا من أهل الكتاب وجوابه ما بينا أن هذا لا يليق إلا بضده وذلك أن عند الاختلاف لما وجبت البعثة فلو كان الاتفاق في السابق اتفاقا على الكفر لكانت البعثة في ذلك الوقت أولى وحيث لم تحصل البعثة هناك علمنا أن ذلك الاتفاق كان اتفاقا على الحق لا على الباطل ثم اختلف القائلون بهذا القول أنه متى كان الناس متفقين على الكفر فقال قوم من وفاة آدم إلى زمن نوح عليهما السلام كانوا كفارا ثم سألوا أنفسهم سؤالا وقالوا أليس منهم من كان مسلما نحو هابيل وشيث وأجابوا بأن الغالب كان هو الكفر والحكم للغالب ولا يعتد بالقليل في الكثير كما لا يعتد بالشعير القليل في البر الكثير وقد يقال دار الإسلام وإن كان فيها غير المسلمين ودار الحرب وإن كان فيها مسلمون القول الثالث وهو اختيار أبي مسلم والقاضي أن الناس كانوا أمة واحدة في التمسك بالشرائع العقلية وهي الاعتراف بوجود الصانع وصفاته والاشتغال بخدمته وشكر نعمته والاجتناب عن القبائح العقلية كالظلم والكذب والجهل والعبث وأمثالها واحتج القاضي على صحة قوله بأن لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق وحرف الفاء يفيد التراخي في قوله فبعث الله النبيين يفيد أن بعثة جميع الأنبياء كانت متأخرة عن كون الناس أمة واحدة فتلك الواحدة المتقدمة على بعثة جميع الشرائع لا بد وأن تكون واحدة في شريعة مستفادة من الأنبياء فوجب أن تكون في شريعة مستفادة من العقل وذلك ما بيناه وأيضا فالعلم بحسن شكر المنعم وطاعة الخالق والإحسان إلى الخلق والعدل مشترك فيه بين الكل والعلم بقبح الظلم والكذب والجهل والعبث مشترك فيه بين الكل فالأظهر أن الناس كانوا في أول الأمر على ذلك ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب منفصلة ثم سأل نفسه فقال أليس أول الناس آدم عليه السلام وأنه كان نبيا فكيف يصح إثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل وأجاب ـــ يحتمل أنه عليه الصلاة والسلام مع أولاده كانوا مجتمعين على التمسك بالشرائع العقلية أولا ثم إن الله تعالى بعد ذلك بعثه إلى أولاده ويحتمل بعد ذلك صار شرعه مندرسا فالناس رجعوا إلى التمسك بالشرائع العقلية واعلم أن هذا القول لا يصح إلا مع إثبات تحسين العقل وتقبيحه والكلام فيه مشهور في علم الأصول القول ـــ الرابع أن الآية دلت على أن الناس كانوا أمة واحدة وليس فيها أنهم كانوا على الإيمان أو الكفر فهو موقوف على الدليل القول ـــ الخامس أن المراد من الناس ههنا أهل الكتاب ممن آمن بموسى عليه السلام وذلك لأنا بينا أن هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة وذكرنا أن كثيرا من المفسرين زعموا أن تلك الآية نازلة في اليهود فقوله تعالى كان الناس أمة واحدة أي كان الذين آمنوا بموسى أمة واحدة على دين واحد ومذهب واحد ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد فبعث الله النبيين وهم الذين جاؤوا بعد موسى عليه السلام وأنزل معهم الكتب كما بعث الزبور مع داود والإنجيل مع عيسى والفرقان إلى محمد صلى الله عليه وسلم لتكون تلك الكتب حاكمة في تلك الأشياء التي اختلفوا فيها وهذا القول مطابق لنظم الآية وموافق لما قبلها وما بعدها وليس إشكال إلا أن تخصيص لفظ الناس في قوله كان الناس أمة واحدة بقوم معينين خلاف الظاهر إلا أنك تعلم أن الألف واللام كما تكون للاستغراق فقد تكون أيضا للعهد فهذا ما يتعلق بهذه الآية أما قوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين فاعلم أنا ذكرنا أنه لا بد ههنا من إضمار والتقدير كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين واعلم أنه تعالى وصف النبيين بصفات ثلاث **الصفة الأولى** كونهم مبشرين **والثانية** كونهم منذرين ونظيره قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين وإنما قدم البشارة على الإنذار لأن البشارة تجري مجرى إزالة المرض ولا شك أن المقصود بالذات هو الأول دون الثاني فلا جرم وجب تقديمه في الذكر **الصفة الثالثة** قوله وأنزل معهم الكتاب بالحق فإن قيل إنزال الكتاب يكون قبل وصول الأمر والنهي إليهم فيكون قبل التبشير والإنذار فلم قدم ذكر

التبشير والإنذار على إنزال الكتاب أجاب القاضي عنه فقال لأن الوعد والوعيد منهم قبل بيان الشرع ممكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة بالله تعالى وترك الظلم وغيرهما وعندي فيه وجه آخر وهو أن المكلف إنما يتحمل النظر في دلالة المعجز على التصديق وفي الفرق بين المعجز والسحر إذا خاف أنه لو لم ينظر فربما ترك الحق فيصير مستحقا للعقاب والخوف إنما يقوى ويكمل عند التبشير والإنذار فلا جرم وجب تقديم البشارة والنذارة على إنزال الكتاب في الذكر ثم قال القاضي ظاهر هذه الآية على أنه لا نبي إلا ومعه كتاب منزل فيه بيان الحق طال ذلك الكتاب أم قصر ودون ذلك الكتاب أو لم يدون وكان ذلك الكتاب معجزا أو لم يكن كذلك لأن كون الكتاب منزلا معهم لا يقتضي شيئا من ذلك أما قوله تعالى ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه فاعلم أن قوله ليحكم فعل ولا بد من إسناده إلى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر أمور ثلاث فأقربها إلى هذا اللفظ الكتاب ثم النبيين ثم الله تعالى فلا جرم كل واحد منها صحيح فيكون المعنى ليحكم الله أو النبي المنزل عليه الكتاب ثم إن كل واحد من هذه الاحتمالات يختص بوجه ترجيح أما الكتاب فلأنه أقرب المذكورات وأما الله تعالى فلأنه سبحانه هو الحاكم في الحقيقة لا الكتاب وأما النبي فلأنه هو المظهر فلا يبعد أن يقال حمله على الكتاب أولى أقصى ما في الباب أن يقال الحاكم هو الله تعالى فإسناد الحكم إلى الكتاب مجاز إلا أنا نقول هذا المجاز يحسن تحمله لوجهين الأول ـــ أنه مجاز مشهور يقال حكم الكتاب بكذا وقضى كتاب الله بكذا ورضينا بكتاب الله وإذا جاز أن يكون هدى وشفاء جاز أن يكون حكما قال الله تعالى إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين والثاني أنه يفيد تفخيم شأن القرآن وتعظيم حاله أما قوله تعالى فيما اختلفوا فيه فاعلم أن الهاء في قوله فيه يجب أن يكون راجعا إما إلى الكتاب وإلى الحق لأن ذكرهما جميعا قد تقدم لكن رجوعه إلى الحق أولى لأن الآية دلت على أنه تعالى إنما أنزل الكتاب ليكون حاكما على ما اختلفوا فيه فالكتاب حاكم والمختلف فيه محكوم والحاكم يجب أن يكون مغايرا للمحكوم عليه أما قوله تعالى وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه فالهاء الأولى راجع إلى الحق والثاني إلى الكتاب والتقدير وما اختلف في الحق إلا الذين أوتوا الكتاب ثم قال كثير من المفسرين المراد بهؤلاء اليهود والنصارى والله تعالى كثيرا ما يذكرهم في القرآن بهذا اللفظ كقوله وطعام الذين أوتوا الكتاب قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة ثم المراد باختلافهم يحتمل أن يكون هو تكفير بعضهم بعضا كقوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء ويحتمل أن يكون المراد باختلافهم تبديلهم فقوله وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه كان المقصود من إنزال الكتاب أن لا يختلفوا وأن يرفعوا المنازعة في الدين واعلم أن هذا يدل على أن الاختلاف في الحق لم يوجد إلا بعد بعثة الأنبياء وإنزال الكتب وذلك يوجب أن قبل بعثتهم ما كان الاختلاف في الحق حاصلا بل كان الاتفاق في الحق حاصلا وهو يدل على أن قوله تعالى كان الناس أمة واحدة معناه أمة واحدة في دين الحق أما قوله تعالى من بعد ما جاءتهم البينات فهو يقتضي أن يكون إيتاء الله تعالى إياهم الكتاب كان بعد مجيء البينات فتكون هذه البينات مغايرة لا محالة لإيتاء الكتاب وهذه البينات لا يمكن حملها على شيء سوى الدلائل العقلية التي نصبها الله تعالى على إثبات الأصول التي لا يمكن القول بالسمع إلا بعد ثبوتها وذلك أن المتكلمين يقولون كل ما لا يصح إثبات النبوة إلا بعد ثبوته فذلك لا يمكن إثباته بالدلائل السمعية وإلا وقع الدور بل لا بد من إثباتها بالدلائل العقلية فهذه الدلائل هي البينات المتقدمة على إيتاء الله تعالى الكتب إياهم أما قوله تعالى بغيا بينهم فالمعنى أن الدلائل إما سمعية فقد حصلت بإيتاء الكتاب وإما العقلية فقد حصلت بالبينات المتقدمة على إيتاء الكتاب فعند ذلك فقد تمت البينات ولم يبق في العدول عذر ولا علة فلو حصل الإعراض والعدول لم يكن ذلك إلا بسبب البغي والحسد والحرص على طلب الدنيا ونظير هذه الآية قوله فما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم وقال وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة أما قوله تعالى فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه فاعلم أنه تعالى لما وصف حال أهل الكتاب وأنهم بعد كمال البينات أصروا على الكفر والجهل بسبب البغي والحسد بين أن حال هذه الأمة بخلاف ذلك فإن الله تعالى عصمهم عن الزلل وهداهم إلى الحق في الأشياء التي اختلف فيها أهل الكتاب يروى أنه عليه الصلاة والسلام قال نحن الآخرون السابقون يوم القيامة ونحن أول الناس دخولا الجنة بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتيناه من بعدهم فهدانا الله لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه فهذا اليوم الذي هدانا الله له والناس لنا فيه تبع وغدا لليهود وبعد غد للنصارى قال ابن زيد اختلفوا في القبلة فصلت اليهود إلى بيت المقدس والنصارى إلى المشرق فهدانا الله للكعبة واختلفوا في الصيام فهدانا الله لشهر رمضان واختلفوا في إبراهيم فقالت اليهود كان يهوديا وقالت النصارى كان نصرانيا فقلنا إنه كان حنيفا مسلما واختلفوا في عيسى فاليهود فرطوا والنصارى أفرطوا وكلنا

القول العدل وبقي في الآية مسائل **المسألة الأولى** من الأصحاب من تمسك بهذه الآية على أن الإيمان مخلوق لله تعالى
قال لأن الهداية هي العلم والمعرفة وقوله فهدى الله نص في أن الهداية حصلت بفعل الله تعالى فدل ذلك على أن الإيمان
مخلوق لله تعالى واعلم أن هذا الوجه ضعيف فإنا بينا أن الهداية غير الاهتداء والذي يدل ههنا على أن الهداية
لا يمكن أن تكون عبارة عن الإيمان وجهان الأول أن الهداية إلى الإيمان غير الإيمان كما أن التوفيق إلى الإيمان
غير الإيمان والثاني أنه تعالى قال في آخر الآية بإذنه ولا يمكن صرف هذا الإذن إلى قوله فهدى الله إذ لا جائز
أن يأذن لنفسه فلا بد ههنا من إضمار لينصرف الإذن إليه والتقدير فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من
الحق فاهتدوا بإذنه وإذا كان كذلك كانت الهداية مغايرة للاهتداء **المسألة الثانية** احتج الأصحاب
بهذه الآية على أن الله تعالى قد خص المؤمن بهدايات لا يفعلها في حق الكافر والمعتزلة أجابوا عنه من وجوه أحدها
أنهم خصوا بالاهتداء فجعلوا هداية لهم خاصة كقوله هدى للمتقين ثم قال هدى للناس وثانيها أن المراد بهذه
الهداية إلى الثواب بطريق الجنة وثالثها هداهم إلى الحق بالألطاف **المسألة الثالثة** قوله لما اختلفوا
فيه أي إلى ما اختلفوا فيه كقوله تعالى يعودون لما قالوا أي إلى ما قالوا ويقال هديته إلى الطريق وللطريق فإن
قيل لم قال هداهم لما اختلفوا فيه من الحق ولم يقل هداهم للحق فيما اختلفوا فيه فقدم الاختلاف لأنهم بدأ به ثم فسره
لمن هداه الثاني قال الفراء هذا من المقلوب أي فهداهم للحق فيما اختلفوا فيه **المسألة الرابعة** قوله
بإذنه فيه وجوه أحدها قال الزجاج بعلمه الثاني هداهم بأمره أي حصلت الهداية بسبب الأمر كما قال قطعت بالسكين
وذلك لأن الحق لم يكن متميزا عن الباطل وبالأمر حصل التمييز فحصلت الهداية بسبب إذنه الثالث قال بعضهم لا بد فيه
من إضمار والتقدير هداهم فاهتدوا بإذنه أما قوله تعالى يهدي من يشاء فاستدلال الأصحاب به معلوم
والمعتزلة أجابوا من ثلاثة أوجه **أحدها** المراد بالهداية البيان فالله تعالى خص المكلفين بذلك **الثاني**
المراد بالهداية إلى طريق الجنة **الثالث** المراد اللطف فيكون خاصا بمن يعلم أنه يصلح وهو قول أبي بكر
الرازي والله تعالى أعلم بالصواب **قوله تعالى أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين**
خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا إن نصر
الله قريب في النظم وجهان الأول أنه تعالى قال في الآية السابقة والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم
والمراد أنه يهدي من يشاء إلى الحق وطلب الجنة فبين في هذه الآية أن ذلك الطلب لا يتم ولا يحصل إلا باحتمال الشدائد
في التكليف فقال أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا والثاني أنه في الآية السابقة لما بين أنه
هداهم لما اختلفوا فيه بإذنه بين في هذه الآية أنهم بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد في إقامة الحق وصبروا
على البلوى فكذا أنتم يا أصحاب محمد ولا تستحقون الفضيلة في الدين إلا بتحمل هذه المحن وفي الآية مسائل **المسألة**
الأولى استقصينا الكلام في لفظة أم في تفسير قوله تعالى أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت والذي نريد
ههنا أن نقول أم استفهام متوسط كما أن هل استفهام سابق فيجوز أن تقول هل عندك رجل أم عندك رجل ولا يجوز
أن تقول ابتداء أم عندك رجل فأما إذا كان متوسطا جاز سواء كان مسبوقا باستفهام آخر أو لا يكون أما إذا
كان مسبوقا باستفهام آخر فكقولك أرجل لا يوصف أفعن جهل يفعل هذا أم سلطان وأما الذي لا يكون مسبوقا
بالاستفهام فهو كقوله تعالى الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين أم يقولون افتراه وهذا القسم يكون
في تقدير القسم الأول والتقدير أفيؤمنون بهذا أم يقولون افتراه فكذا التقدير في هذه الآية فهدى الله الذين
آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق فصبروا على استهزاء قومهم بهم أفتسلكون سبيلهم أم تحسبون أن تدخلوا الجنة
من غير سلوك سبيلهم هذا ما لخصه القفال رحمه الله تعالى **المسألة الثانية** قوله ولما يأتكم مثل
الذين خلوا أي ولم يأتكم مثل الذين وذكر الكوفيون من أهل النحو أن لما إنما هي لم وما زائدة وقال سيبويه لما
ليست ما زائدة لأن لما تقع في مواقع لا تقع فيها لم يقول الرجل لصاحبه أقدم فلان فيقول لما ولا يقال لم
مفردة قال المبرد إذا قال القائل لم يأت زيد فهو نفي لقولك أتاك زيد وإذا قال لما يأت فمعناه أنه لم يأت بعد
وأنا أتوقعه **قال النابغة** أزف الترحل غير أن ركابنا • لما تزل برحالنا وكأن قد فعلى هذا قوله ولما يأتكم
مثل الذين خلوا يدل على أن إتيان ذلك متوقع منتظر **المسألة الثالثة** قال ابن عباس لما دخل رسول الله
صلى الله عليه وسلم المدينة اشتد الضر عليهم لأنهم خرجوا بلا مال وتركوا ديارهم وأموالهم في أيدي المشركين وأظهرت اليهود

العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى تطييبا لقلوبهم أم حسبتم وقال قتادة والسدي نزلت في غزوة الخندق
حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والحزن وكان كما قال تعالى وبلغت القلوب الحناجر وقيل نزلت في حرب أحد لما قال
عبد الله بن أبي لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى متى تقتلون أنفسكم وترجون الباطل لو كان محمد نبيا ما سلط عليكم الأسر
والقتل فأنزل الله تعالى هذه الآية أم حسبتم أيها المؤمنون أن تدخلوا الجنة بمجرد الإيمان بي وتصديق رسولي دون أن
تعبدوا الله بكل ما تعبدكم به وابتلاكم بالصبر عليه وأن ينالكم من أذى الكفار ومن احتمال الفقر والفاقة ومكابدة الضر
والبؤس في المعيشة ومقاساة الأهوال في مجاهدة العدو كما كان ذلك من قبلكم من المؤمنين وهو المراد من قوله
ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم والمثل هو المثل وهو الشبه وهما لغتان مثل ومثل كشبه وشبه إلا أن المثل
مستعار لحال غريبة أو قصة عجيبة لها شأن ومنه قوله تعالى ولله المثل الأعلى أي الصفة التي لها شأن عظيم
واعلم أن في الكلام حذفا تقديره مثل محنة الذين خلوا من قبلكم وقوله مستهم بيان للمثل وهو استئناف كأن قائلا
قال كيف ذلك المثل فقال مستهم البأساء والضراء وزلزلوا أما البأساء فهو اسم من البؤس بمعنى الشدة وهو الفقر
والمسكنة ومنه يقال فلان في بؤس وشدة وأما الضراء فالأقرب فيه أنه ورود المضار عليه من الآلام والأوجاع
والضرب والخوف وعندي أن البأساء عبارة عن تضييق جهات الخير والمنفعة عليه والضراء عبارة عن انفتاح جهات
الشر والآفة والألم عليه وأما قوله تعالى وزلزلوا أي حركوا بأنواع البلايا والرزايا قال الزجاج أصل الزلزلة
في اللغة من زل الشيء عن مكانه فإذا قلت زلزلته فتأويله أنك كررت تلك الإزالة فضوعف لفظه لمضاعفة معناه
وكل ما كان فيه تكرير كررت فيه فاء الفعل نحو صر وصرصر وصل وصلصل وكف وكفكف وأقل الشيء أي رفعه من موضعه فإذا
لم يكرر قيل قلقل وفسر بعضهم زلزلوا ههنا بخوفوا وحقيقته غير ما ذكرناه وذلك لأن الخائف لا يستقر بل يضطرب قلبه
ولهذا لا يقال ذلك إلا في الخوف المقيم المقعد لأنه يذهب السكون فيجوز أن يكون زلزلوا ههنا مجازا والمراد خوفوا [illegible]
أن يكونوا مضطربين لا يستقرون لما في قلوبهم من الجزع والخوف ثم إنه تعالى بعد ذكر هذه الأشياء ذكر شيئا آخر وهو
النهاية في الدلالة على كمال الضر والبؤس والمحنة فقال حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله وذلك لأن
الرسل عليهم السلام يكونون في غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول البلاء فإذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان
ذلك هو الغاية القصوى في الشدة فلما بلغت بهم الشدة إلى هذه الدرجة العظيمة قيل لهم ألا إن نصر الله قريب إجابة
لهم إلى طلبتهم فتقدير الآية هكذا كانت حالهم إلى أن أتاهم نصر الله ولم يغيرهم طول البلاء عن دينهم وأنتم يا معشر
المسلمين كونوا كذلك وتحملوا الأذى والمشقة في طلب الحق فإن نصر الله قريب لأنه آت وكل ما هو آت قريب وهذه الآية
مثل قوله الم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم وقال أم حسبتم
أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين والمقصود من هذه الآية ما ذكرنا أن أصحاب الرسول
عليه الصلاة والسلام كان نالهم الأمر العظيم من البأساء والضراء من المشركين والمنافقين واليهود فلما أذن في القتال
نالهم من الجراح وذهاب الأموال والنفوس ما لا يخفى فعزاهم الله تعالى في ذلك وبين أن حال من قبلهم في طلب الدين كانوا كذلك
والمصيبة إذا عمت طابت وذكر الله تعالى من قصة إبراهيم عليه السلام وإلقائه في النار وأيوب عليه السلام وما ابتلاه به
ومن سائر الأنبياء عليهم السلام في مصابرتهم على أنواع البلاء ما صار ذلك سلوة للمؤمنين روى قيس بن أبي حازم عن
خباب بن الأرت قال شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نلقى من المشركين فقال إن من كان من الأمم قبلكم يعذبون
بالبلاء فلم يصرفهم ذلك عن دينهم حتى إن الرجل يوضع على رأسه المنشار فيشق فلقتين ويمشط الرجل بأمشاط الحديد
ما دون العظم من لحم وعصب وما يصرفه ذلك عن دينه وايم الله ليتمن الله هذا الأمر حتى يسير الراكب ما بين صنعاء إلى
حضرموت لا يخشى إلا الله والذئب على غنمه ولكنكم تعجلون **المسألة الرابعة** قرأ نافع حتى يقول برفع
اللام والباقون بالنصب ووجهه أن حتى إذا نصبت المضارع يكون على ضربين أحدهما أن يكون بمعنى إلى وفي هذا الضرب يكون
الفعل الذي حصل قبل والذي حصل بعدها قد وجدا ومضيا يقول سرت حتى أدخلها أي إلى أن أدخلها فالسير والدخول قد وجدا
وعليه النصب في هذه الآية لأن التقدير وزلزلوا إلى أن يقول الرسول والزلزلة والقول قد وجدا والثاني أن يكون بمعنى
كي كقولك أطعت الله حتى أدخل الجنة أي كي أدخل الجنة فالطاعة قد وجدت والدخول لم يوجد ونصب الآية لا يمكن أن يكون
على هذا الوجه أما الرفع فاعلم أن الفعل الواقع بعد حتى لا بد وأن يكون على سبيل الحال المحكية التي وجدت كما حكيت الحال
في قوله هذا من شيعته وهذا من عدوه وفي قوله وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد لأن هذا لا يصح إلا على سبيل أن في ذلك

الوقت كان يقال هذا الكلام ويقال شربت الابل حتى يجي البعير يجر بطنه والمعنى شربت حتى ان من حضر هناك يقول يجي البعير يجر بطنه ثم هذا انما يصدق عند انفصال السبب وحده دون المسبب كقولك سرت حتى ادخلها يحتمل ان السير والدخول قد وجدا وحصلا ويحتمل ان يكون قد وجد السير والدخول بعد لم يوجد فهذا هو الكلام في تقرير وجه النصب ووجه الرفع واعلم ان الاكثرين اختاروا النصب لان قراءة الرفع لا تصح الا اذا جعلنا الكلام حكاية عمن يخبر عنها حال وقوعها وقراءة النصب لا تحتاج الى هذا الفرض فلا جرم كانت قراءة النصب اولى **المسألة الخامسة** في الاية اشكال وهو انه كيف يليق بالرسول القاطع بصحة وعد الله ووعيده ان يقول على سبيل الاستبعاد متى نصر الله الجواب عنه من وجوه احدها ان كونه رسولا لا يمنع من ان يتأذى من كيد الاعداء قال الله تعالى ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون وقال لعلك باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين وقال حتى اذا استيأس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا وعلى هذا فاذا ضاق قلبه وقلت حيلته وكان قد سمع من الله تعالى انه ينصره الا انه ما عين له الوقت في ذلك قال عند ضيق قلبه متى نصر الله حتى انه اذا علم قرب الوقت زال غمه وطاب قلبه والذي يدل على صحة ذلك انه قال في الجواب ان نصر الله قريب فلما كان الجواب بذكر القرب دل على ان السؤال كان واقعا عن القرب ولو كان السؤال وقع عن انه هل يوجد النصر او لا كان هذا الجواب مطابقا لذلك السؤال وهذا هو الجواب المعتمد والجواب الثاني ان تعالى اخبر عن الرسول والذين امنوا معه انهم قالوا متى ثم ذكر كلامين احدهما قوله متى نصر الله والثاني قوله الا ان نصر الله قريب فوجب اسناد كل واحد من هذين الكلامين الى واحد من ذينك المذكورين فالذين امنوا قالوا متى نصر الله والرسول قال ان نصر الله قريب ولهذا نظير من القران ومن الشعر اما القران فقوله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله والمعنى لتسكنوا في الليل ولتبتغوا من فضله بالنهار واما الشعر **فقول امرئ القيس**

كان قلوب الطير رطبا ويابسا ● لدى وكرها العناب والحشف البالي ●

والتشبيه للعناب بالرطب وبالحشف البالي لليابس فهذا جواب ذكره قوم وهو متكلف جدا **المسألة السادسة** قوله الا ان نصر الله قريب يحتمل ان يكون جوابا من الله تعالى لهم اذ قالوا متى نصر الله فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله متى نصر الله ثم قال الله سبحانه عند ذلك الا ان نصر الله قريب ويحتمل ان يكون ذلك قولا لقوم منهم كانوا لما قالوا متى نصر الله رجعوا الى انفسهم فعلموا ان الله لا يعلي عدوه عليهم فقالوا الا ان نصر الله قريب فنحن قد صبرنا يا ربنا ثقة بوعدك فان قيل قوله ان نصر الله قريب يوجب في حق كل من لحقته شدة ان يعلم انه سيظفر بزوالها وذلك غير ثابت قلنا لا يمتنع ان يكون هذا من خواص الانبياء عليهم السلام وايضا كل ذلك عاما في حق الكل اذ من كان في بلاء فانه لا بد له من احد امرين اما ان يتخلص عنه واما ان يموت واذا مات فقد وصل الى من لا يهمل امره ولا يضيع حقه وذلك من اعظم النصر وانما جعله قريبا لان الموت قريب

قوله تعالى يسألونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وما تفعلوا من خير فان الله به عليم **اعلم ان الله تعالى** لما بالغ في بيان انه يجب على كل مكلف ان يكون معرضا عن طلب العاجل وان يكون مشتغلا بطلب الاجل وان يكون بحيث يبذل النفس والمال في ذلك شرع بعد ذلك في بيان الاحكام وهو من هذه الاية الى قوله الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم فان عادة القران ان يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الاحكام مختلطا بعضها ببعض ليكون كل واحد منها مقويا للاخر ومؤكدا له فالحكم الاول هو هذه الاية وفيها مسائل **المسألة الاولى** قال عطاء عن ابن عباس نزلت الاية في رجل اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان لي دينارا فقال انفقه على نفسك قال ان لي دينارين قال انفقهما على اهلك قال ان لي ثلاثة قال انفقها على خادمك قال ان لي اربعة قال انفقها على والديك قال ان لي خمسة قال انفقها على قرابتك قال ان لي ستة قال انفقها في سبيل الله وهو احسنها وروى الكلبي عن ابن عباس قال ان الاية نزلت في عمرو بن الجموح وهو الذي قتل يوم احد وكان شيخا كبيرا هرما وعنده مال عظيم فقال ماذا ننفق من اموالنا واين نضعها فنزلت هذه الاية **المسألة الثانية** للنحويين في ماذا قولان احدهما ان تجعل ما مع ذا بمنزلة الاسم الواحد ويكون الموضع نصبا بينفقون والدليل عليه ان العرب تقول عماذا تسأل باثبات الالف فيهما فلولا ان ما مع ذا بمنزلة اسم واحد لقالوا عم ذا تسأل بحذف الالف كما حذفوها من قوله عم يتساءلون وقوله فيم انت من ذكراها فلما لم يحذفوا الالف من اخر ما علمت انه مع ذا بمنزلة اسم واحد فلم تحذف الالف منه لما لم يكن اخر الاسم والحذف يلحقها اذا كان اخرا الا ان يكون في شعر **كقوله**

على ما قام يشتمني لئيم ● كخنزير تمرغ في دمان ●

والقول الثاني

ان يجعل ذا بمعنى الذي فيكون ما رفعا بالابتداء وذا خبره والعرب قد يستعملون ذا بمعنى الذي فيقول من ذا يقول ذلك فعلى هذا يكون تقدير الاية يسألونك ما الذي ينفقون **المسألة الثالثة** في الاية سؤال وهو ان القوم سألوا عما ينفقون لا عمن تصرف النفقة اليهم فكيف اجابهم بهذا والجواب عنه من وجوه **احدها** انه حصل في الاية ما يكون جوابا عن السؤال وضم اليه زيادة بها يكمل ذلك المقصود وذلك لان قوله ما انفقتم من خير جواب عن السؤال ثم ان ذلك الانفاق لا يكمل الا اذا كان مصروفا الى جهة الاستحقاق فلهذا لما ذكر الله الجواب اردفه بذكر المصرف تكميلا للبيان **وثانيها** قال القفال انه وان كان السؤال واردا بلفظ ما الا ان المقصود السؤال عن الكيفية لانهم كانوا عالمين ان الذي امروا بانفاقه مال يخرج قربة الى الله تعالى واذا كان هذا معلوما لم ينصرف الوهم الى ان ذلك المال اي شي هو واذا خرج ذلك عن ان يكون مرادا تعين ان المطلوب بالسؤال ان مصرفه الى من وحينئذ يكون الجواب مطابقا للسؤال ونظيره قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا قال انه يقول انها بقرة لا ذلول وانما كان هذا الجواب موافقا لذلك السؤال لانه كان من المعلوم ان البقرة هي البهيمة التي شانها وصفتها كذا فقوله ما هي لا يمكن حمله على طلب الماهية فتعين ان يكون المراد منه طلب الصفة التي بها يتميز تلك البقرة عن غيرها فبهذا الطريق قلنا ان ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال فكذا هاهنا لما علمنا انهم كانوا عالمين بان ذلك الذي امروا بانفاقه ما هو وجب ان يقطع بان مرادهم من قولهم ماذا ينفقون ليس طلب الماهية بل طلب المصرف فلهذا حسن هذا الجواب **وثالثها** يحتمل ان يكون المراد انهم سألوا هذا السؤال فكأنه قيل لهم هذا السؤال فاسد انفق اي شي كان ولكن بشرط ان يكون مالا حلالا وبشرط ان يكون مصروفا الى المصرف وهذا مثل ما اذا كان الانسان صحيح المزاج لا يضره اكل اي طعام كان فقال للطبيب ماذا اكل فيقول الطبيب كل في اليوم مرتين كان المعنى كل ما شئت لكن بهذا الشرط كذا هاهنا المعنى انفق اي شي اردت بشرط ان يكون المصروف ذلك **المسألة الرابعة** اعلم انه تعالى ذكر الترتيب في الانفاق فقدم الوالدين وذلك لانهما كالمخرج له من العدم الى الوجود ثم ربياه في الحال الذي كان في غاية الضعف فكان انعامهما على الانسان اعظم من انعام غيرهما عليه ولذلك قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وفيه اشارة انه ليس بعد رعاية حق الله تعالى شي اوجب من رعاية حق الوالدين لان الله تعالى هو الذي اخرج الانسان من العدم الى الوجود في الحقيقة والوالدان هما اللذان اخرجاه الى الوجود في عالم الاسباب الظاهرة فثبت ان حقهما اعظم من حق غيرهما فلهذا اوجب تقديمهما على غيرهما في رعاية الحقوق ثم ذكر تعالى بعد الوالدين الاقربين والسبب فيه ان الانسان لا يمكنه ان يقوم بمصالح جميع الفقراء بل لا بد وان يرجح البعض على البعض والترجيح لا بد له من مرجح والقرابة تصلح ان تكون سببا للترجيح من وجوه **احدها** ان القرابة مظنة المخالطة والمخالطة سبب اطلاع كل واحد منهم على حال الاخر فاذا كان احدهما غنيا والاخر فقيرا كان اطلاع الفقير على الغني اتم واطلاع الغني على فقر الفقير اتم وذلك من اقوى الحوامل على الانفاق **وثانيها** انه لو لم يراع جانب الفقير احتاج الفقير الى الرجوع الى غيره وذلك عار وشين في حقه فالاولى ان يتكفل بمصالحهم دفعا للضرر عن النفس **وثالثها** ان قريب الانسان جار مجرى الجزء منه والانفاق على الغير فلهذا السبب كان الانفاق على القريب اولى من الانفاق على البعيد ثم ان الله تعالى ذكر بعد الاقربين اليتامى وذلك لانهم لصغرهم لا يقدرون على الاكتساب ولكونهم يتامى ليس لهم احد يكتسب لهم فالطفل الذي مات ابوه قد عدم الكسب والكاسب واشرف على الضياع ثم ذكر تعالى بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء اقل من حاجة اليتامى لان قدرتهم على التحصيل اكثر من قدرة اليتامى ثم ذكر تعالى بعدهم ابن السبيل فانه بسبب انقطاعه عن بلده قد يقع في الاحتياج والفقر فهذا هو الترتيب الصحيح الذي رتبه الله سبحانه في كيفية الانفاق ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل اردفه بعد ذلك بالاجمال فقال وما تفعلوا من خير فان الله به عليم اي كل ما فعلتموه من خير اما مع هؤلاء المذكورين واما مع غيرهم حسبة لله وطلبا لجزيل ثوابه وهربا من اليم عقابه فان الله به عليم والعليم مبالغة في كونه عالما يعني لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فيجازيكم احسن الجزاء عليها كما قال اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى وقال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره **المسألة الخامسة** المراد من الخير هو المال لقوله تعالى وانه لحب الخير لشديد وقال ان ترك خيرا الوصية فالمعنى وما تفعلوا من انفاق شي من المال قل ام كثر وفيه قول اخر وهو ان يكون قوله وما تفعلوا من خير يتناول هذا الانفاق وسائر وجوه البر والطاعة وهذا اولى **المسألة السادسة** قال بعضهم هذه الاية منسوخة باية المواريث وهذا ضعيف لانه يحتمل حمل الاية على وجوه لا يتطرق النسخ اليها **احدها** قال ابو مسلم الانفاق على الوا

واجب عند قصورهما عن الكسب والملك والمراد بالاقربين الوالدين وولد الولد وقد تلزم نفقتهم عند فقد الملك
واذا حملنا الاية على هذا الوجه فقول من قال انه منسوخ باية المواريث لا وجه له لان هذه النفقة تلزم في حال الحيوة
والميراث يصل بعد الموت وايضا فما يصل بعد الموت لا يوصف بانه نفقة **وثانيها** ان يكون المراد من احب التقرب
الى الله تعالى في باب النفقة فالاولى به ان ينفقه في هذه الجهات فيقدم الاولى فالاولى فيكون المراد به التطوع
وثالثها ان يكون المراد الواجب فيما يتصل باليتامى والمساكين مما يكون زكاة **ورابعها** يحتمل ان يكون المراد
بالانفاق على الوالدين والاقربين ما يكون بعثا على صلة الرحم وفيما يصرفه الى اليتامى والمساكين ما يخلص للصدقة
فظاهر الاية يحتمل لكل هذه الوجوه من غير نسخ الحكم الثاني **قوله تعالى** كتب عليكم القتال وهو
كره لكم وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وانتم لا تعلمون وفيه
مسايل **المسألة الاولى** اعلم انه عليه الصلاة والسلام كان غير ماذون في القتال مدة اقامته
بمكة فلما هاجر اذن له في قتال من يقاتله من المشركين ثم اذن له في قتال المشركين عامة ثم فرض الله تعالى الجهاد واختلف
العلماء في هذه الاية فقال قوم انها تقتضي وجوب القتال على الكل وعن مكحول انه كان يحلف عند البيت بالله تعالى ان الغزو
واجب ونقل عن ابن عمر وعطا ان هذه الاية تقتضي وجوب القتال على اصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام في ذلك
الوقت فقط **حجة الاولين** ان قوله كتب يقتضي الوجوب وقوله عليكم لا يمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من
سيوجد بعد ذلك كما في قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام فان قيل ظاهر الاية هل يقتضي ان يكون واجبا
على الاعيان او على الكفاية قلنا بل يقتضي ان يكون واجبا على الاعيان لان قوله عليكم اي على كل واحد من احادكم كما في
قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام **حجة عطا** ان قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام يقتضي الايجاب
ويكفي في العمل به مرة واحدة وقوله عليكم يقتضي تخصيص هذا الخطاب بالموجودين في ذلك الوقت الا انا قلنا ان
قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حال الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك بدلالة منفصلة وهي الاجماع
وتلك الدلالة مفقودة هاهنا فوجب ان يبقى على الوضع الاصلي قالوا ومما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى وكلا وعد الله
الحسنى ولو كان القاعد مضيعا فرضا لما كان موعودا بالحسنى اللهم الا ان يقال الفرض كان ثابتا ثم نسخ الا ان التزام
القول بالنسخ من غير ان يدل عليه دليل غير جائز على ما بيناه والاجماع اليوم منعقد على انه من فروض الكفايات
الا ان تدخل المشركون ديار المسلمين فانه يتعين الجهاد حينئذ على الكل والله تعالى اعلم **المسألة الثانية**
قوله وهو كره لكم فيه اشكال وهو ان قوله كتب عليكم ان هذا الخطاب مع المؤمنين والعقل يدل عليه ايضا لان الكافر
لا يؤمر بالامر بقتال الكافر واذا كان كذلك فكيف قال وهو كره لكم فان هذا يشعر بكون المؤمنين كارهين لحكم الله تعالى
وتكليفه وذلك غير جائز لان المؤمن لا يكون ساخطا لاوامر الله تعالى وتكاليفه بل يرضى بذلك ويحبه ويتمسك به
ويعلم ان ذلك صلاحه وفي تركه فساده والجواب من وجهين الاول ان المراد من الكره كونه شاقا على
النفس والمكلف وان علم ان ما امره الله تعالى به فهو صلاحه لكن لا يخرج بذلك عن كونه ثقيلا شاقا على النفس لان التكليف
عبارة عن الزام ما في فعله كلفة ومشقة ومن المعلوم ان اعظم ما يميل اليه الطبع الحيوة فلذلك اشق الاشياء
على النفس القتال الثاني ان يكون المراد كراهتهم للقتال قبل ان فرض لما فيه من الخوف ولكثرة الاعداء فبين تعالى
ان الذي تكرهونه من القتال خير لكم من تركه لئلا يكرهوه بعد ان فرض عليهم **المسألة الثالثة** الكره
بضم الكاف هو الكراهة بدليل قوله وعسى ان تكرهوا شيئا ثم فيه وجهان احدهما ان يكون المعنى وضع المصدر
موضع الوصف مبالغة كقوله فانما هي اقبال وادبار كانه في نفسه كراهة لفرط كراهتهم له والثاني ان يكون فعلا
بمعنى مفعول كالخبز بمعنى المخبوز وهو مكروه لكم وقرأ السلمي بالفتح وهما لغتان كالضعف والضعف ويجوز ان يكون
بمعنى الاكراه على سبيل المجاز كانهم اكرهوا عليه لشدة كراهتهم ومشقته عليهم ومنه قوله تعالى حملته امه كرها
والله تعالى اعلم وقال بعضهم الكره بالضم ما كرهته مما لم تكره عليه واذا كان بالاكراه فبالفتح اما قوله تعالى وعسى ان تكرهوا
شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم ففيه مسايل **المسألة الاولى** عسى فعل درج مضارعه
وبقي ماضيه فيقال منه عسيتما عسيتم قال الله تعالى فهل عسيتم يرتفع الاسم بعده كما يرتفع بعد الفعل فيقول عسى زيد
كما تقول قام زيد ومعناه قرب قال عسى ان يكون ردف اي قرب فقوله عسى زيد ان يقوم فتقديره عسى قيام زيد
اي قرب قيام زيد **المسألة الثانية** معنى الاية انه ربما كان الشيء شاقا عليكم في الحال وهو سبب للمنافع

الجليلة في المستقبل وحسن تحمل الاخطار في الاسفار ليحصل الربح في المستقبل وحسن تحمل المشاق الكثيرة في طلب العلم
للفوز بالسعادة العظيمة في الدنيا وفي العقبى وهاهنا كذلك لان ترك الجهاد وان كان يفيد في الحال صون النفس عن خطر القتل
وصون المال عن الانفاق ولكن فيه انواع من المضار **منها** ان العدو اذا علم ميلكم الى الدعة والسكون قصد بلادكم
وحاول قتلكم فاما ان يأخذكم ويستبيح دماكم واموالكم واما ان تحتاجوا الى قتالهم من غير اعداد اله وسلاح
وهذا يكون كترك مداواة المرض في اول ظهوره بسبب نفرة النفس عن تحمل مرارة الدواء ثم في اخر الامر يصير
المرء مضطرا الى تحمل اضعاف تلك النفرة والمشقة والحاصل ان القتال سبب لحصول الامن وذلك خير من الانتفاع
بسلامة الوقت **ومنها** وجدان الغنيمة **ومنها** السرور العظيم بالاستيلاء على الاعداء واما ما يتعلق
بالدين فكثيرة **منها** ما يحصل للمجاهد من الثواب العظيم اذا فعل الجهاد تقربا وعبادة وسلك طريقة الاستقامة
فلم يفسد ما فعله **ومنها** انه عسى عدوكم ان يستضعفكم فلا يصبرون على المحنة فيرتدون عن الدين **ومنها**
ان عدوكم اذا راى احدكم في دينكم وبذلكم انفسكم واموالكم في طلبه مال بسبب ذلك الى دينكم فاذا اسلم على يدكم
صرتم بسبب ذلك مستحقين للاجر العظيم عند الله تعالى **ومنها** ان من اقدم على القتال طلبا لمرضاة الله تعالى
كان قد تحمل الم القتل بسبب طلب رضوان الله تعالى وما لم يصير الرجل متيقنا بفضل الله وبرحمته وانه لا يضيع اجر
المحسنين وبان لذات الدنيا امور باطلة لا يرضى بالفعل ومتى كان ذلك فارق الانسان الدنيا على حب الله تعالى وبغض
الدنيا وذلك من اعظم السعادات للانسان فثبت بما ذكرنا ان الطبع وان كان يكره القتال مع اعداء الله تعالى فهو
خير كثير وبالضد ومعلوم ان الامرين متى تعارضا فالاكثر منفعة هو الراجح هذا هو المراد من قوله وعسى ان
تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم **المسألة الثالثة** الشر السوء واصله
من شررت الشيء اذا بسطته يقال شررت اللحم والثوب اذا بسطته ليجف ومنه قوله وحتى اشررت بالاكف المصاحف
والشرر اللهب لانبساطه فعلى هذا الشر انبساط الاشياء الضارة **المسألة الرابعة** عسى توهم الشك
مثل لعل وهي من الله تعالى يقين ومنهم من قال انها كلمة مطمعة فهي لا تدل على حصول الشك للقائل لانها تدل على حصول الشك
للمستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج الى التاويل اما ان قلنا انها بمعنى لعل فالتاويل فيه هذه الوجوه المذكورة في قوله تعالى
لعلكم تتقون قال الخليل عسى من الله تعالى واجب في القران قال فعسى الله ان ياتي بالفتح وقد وجد وعسى الله ان ياتيني بهم
جميعا وقد حصل اما قوله تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون فالمقصود منه الترغيب العظيم في الجهاد وذلك لان الانسان
اذا اعتقد قصور علم نفسه وكمال علم الله وجاءه امر منه له سواء كان مكروها للطبع او لم يكن فكانه تعالى قال ايها العبد فاعلم ان علمي اكمل
من علمك فكن مشتغلا بطاعتي ولا تلتفت الى مقتضى طبعك فهذه الاية في هذا المقام تجري مجرى قوله تعالى في جواب
الملائكة اني اعلم ما لا تعلمون **قوله تعالى** يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد
عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله منه اكبر عند الله والفتنة اكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى
يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة
واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وفي الاية مسايل **المسألة الاولى** اختلفوا في ان هذا السايل
كان من المسلمين او من الكافرين فالقايلون بانه من المسلمين فريقان الاول الذين قالوا ان الله تعالى لما كتب عليهم
القتال وقد كان عند القوم الشهر الحرام والمسجد الحرام اعظم الحرمة في المنع من القتال لم يبعد عندهم ان يكون الامر بالقتال
مقيدا بان يكون في غير هذا الزمان وفي غير هذا المكان فدعاهم ذلك الى ان سالوا الرسول عليه الصلاة والسلام
فقالوا احل لنا قتالهم في هذا الشهر وفي هذا الموضع فنزلت الاية فعلى هذا الوجه الظاهر ان هذا السوال كان من
المسلمين الفريق الثاني وهم اكثر المفسرين رووا عن ابن عباس انه قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله
بن جحش الاسدي وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين وبعد سبعة عشر شهرا من مقدمه المدينة في ثمانية رهط وكتب
له كتابا وعهدا ودفعه اليه وامره ان يفتحه بعد منزلتين ويقراه على اصحابه ويعمل بما فيه فاذا فيه اما بعد فسر
على بركة الله تعالى بمن اتبعك حتى تنزل بطن نخلة فترصد بها عير قريش لعلك ان تاتينا منه بخبر فقال عبد الله سمعا وطاعة
لامره فقال لاصحابه من احب منكم الشهادة فلينطلق معي فاني ماض لامره ومن احب التخلف فليتخلف فمضى حتى بلغ بطن نخلة بين مكة
والطائف فمر عليهم عمرو بن الحضرمي وثلاثة معه فلما راوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا راس واحد منهم
واوهموا بذلك انهم قوم عمار ثم ان واقد بن عبد الله الحنظلي وهو احد من كان مع عبد الله بن جحش رمى عمرو بن الحضرمي

فقتلوه واسروا اثنين وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فضجت قريش وقالوا قد استحل محمد
الشهر الحرام شهرا يامن فيه الخائف فيسفك فيه الدماء والمسلمون ايضا قد استبعدوا ذلك وقال عليه الصلاة والسلام
اني ما امرتكم بالقتال في الشهر الحرام وقال عبد الله بن جحش يا رسول الله انا قتلنا ابن الحضرمي ثم امسينا فنظرنا الى هلال رجب
فلا ندري افي رجب اصبناه او في جمادى فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والاسارى فنزلت هذه الاية
فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الغنيمة وعلى هذا التقدير فالاظهر ان هذا السؤال انما صدر عن المسلمين لوجوه
احدها ان اكثر الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين **وثانيها** ان ما قبل هذه الاية وما بعدها
خطاب مع المسلمين اما ما قبل هذه الاية فقوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة خطاب مع المسلمين وقوله يسألونك ماذا ينفقون
حكاية عنهم وما بعد الاية فكذلك وهو قوله ويسألونك عن الخمر والميسر ويسألونك عن اليتامى **وثالثها** روى سعيد
بن جبير عن ابن عباس انه قال ما رايت قوما كانوا خيرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما سألوه الا عن ثلاث
عشرة مسألة حتى قبض كلهن في القرآن منها يسألونك عن الشهر الحرام والقول الثاني ان هذا السؤال كان من الكفار
قالوا سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن القتال في الشهر الحرام حتى لو اخبرهم انه حرام قتلوا به واستحلوا قتاله فيه
فانزل الله تعالى هذه الاية يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير ولكن الصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام
والكفر فيه اكبر من ذلك القتال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم فبين الله تعالى ان غرضهم من هذا
السؤال ان يقاتلوا المسلمين ثم انزل الله تعالى بعده الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم فصرح في هذه الاية بان القتال على سبيل الدفع جائز **المسالة الثانية**
قوله تعالى قتال فيه خفض على البدل من الشهر وهذا يسمى بدل الاشتمال كقولك اعجبني زيد علمه ونفعني زيد كلامه
وسرق زيد ماله وسلب زيد ثوبه قال تعالى قتل اصحاب الاخدود النار ذات الوقود وقال بعضهم الخفض في قتال
على تكرير العامل والتقدير يسألونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه وهكذا هو في قراءة ابن مسعود والربيع ونظيره
قوله تعالى قل قتال فيه كبير وفيه مسائل **المسالة الاولى** قتال فيه مبتدأ وكبير خبره وقوله قتال
وان كان نكرة الا انه تخصص بقوله فيه فحسن جعله مبتدأ والمراد من قوله كبير اي عظيم مستنكر كما يسمى الذنب العظيم كبيرة
قال تعالى كبرت كلمة تخرج من افواههم **فان قيل** لم نكر القتال في قوله تعالى قل قتال ومن حق النكرة اذا تكررت
تجيء باللام حتى يكون المذكور الثاني هو الاول لانه لو لم يكن كذلك يكون المذكور الثاني غير الاول كما في قوله ان مع العسر يسرا
ان مع العسر يسرا **قلنا** نعم ما ذكرتم ان اللفظ اذا تكرر وكانا نكرتين كان المراد بالثاني غير الاول والقوم ارادوا بقولهم
يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه ذلك القتال المعين الذي اقدم عليه عبد الله بن جحش فقال تعالى قل قتال فيه كبير
وفيه تنبيه على ان القتال الذي يكون كبيرا ليس هو هذا القتال الذي سألتم عنه بل هو قتال اخر لان هذا القتال كان الغرض به
نصرة الاسلام واذلال الكفر فكيف يكون من الكبائر انما القتال الكبير الذي يكون الغرض فيه هدم الاسلام وتقوية الكفر
وكان اختيار التنكير في اللفظين لاجل هذه الدقيقة الا انه تعالى ما صرح بهذا الكلام لئلا يضيق قلوبهم بل ابهم الكلام
بحيث يكون ظاهره كالموهم لما ارادوه وباطنه يكون موافقا للحق وهذا انما حصل بان ذكر هذين اللفظين على سبيل التنكير
ولو انه وقع التعيين عنهما او عن احدهما بلفظ التعريف لبطلت هذه الفائدة الجليلة فسبحان من له تحت كل كلمة من هذا الكتاب
سر لطيف لا يهتدي اليه الا ارباب الالباب **المسالة الثالثة** اتفق الجمهور على ان حكم هذه الاية حرمة
القتال في الشهر الحرام ثم اختلفوا في ان ذلك الحكم هل بقي او نسخ فنقل عن ابن جريج انه قال حلف لي بالله عطاء انه لا يحل للناس
الغزو في الحرم ولا في الشهر الحرام الا ان يقاتلوا وسئل سعيد بن المسيب هل يصح للمسلمين ان يقاتلوا الكفار في الشهر الحرام
قال نعم قال ابو عبيد الناس بالثغور اليوم جميعا على هذا القول يرون الغزو مباحا في الشهور كلها ولم ار احدا من علماء
الشام والعراق ينكره عليهم وكذلك احسب قول اهل الحجاز والحجة في اباحته قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
وهذه الاية ناسخة للتحريم والذي عندي ان قوله تعالى قل قتال فيه كبير هذا نكرة في سياق الاثبات فيتناول فردا
واحدا ولا يتناول كل الافراد فهذه الاية لا دلالة فيها على تحريم القتال مطلقا في الشهر الحرام فلا حاجة الى تقدير النسخ
فيه اما قوله تعالى وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله منه اكبر عند الله ففيه مسائل
المسالة الاولى للنحويين في هذه الاية وجوه الاول قول البصريين وهو الذي اختاره الزجاج ان قوله
وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله كلها مرفوعة بالابتداء وخبرها قوله اكبر عند الله والمعنى ان القتال

الذي سالتم

الذي سألتم عنه وان كان كبيرا الا ان هذه الاشياء اكبر منه فاذا لم تمتنعوا عنها في الشهر الحرام فكيف تعيبون عبد الله
بن جحش على ذلك القتال مع ان له فيه عذرا ظاهرا فانه كان يجوز ان يكون ذلك القتل واقعا في جمادى الاخرة ونظيره
قوله تعالى لبني اسرائيل اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لم تقولون ما لا تفعلون وهذا وجه ظاهر الا انهم اختلفوا
في الجر في قوله والمسجد الحرام وذكروا فيه وجهين احدهما انه عطف على الهاء في به والثاني وهو قول الاكثرين انه
عطف على سبيل الله قالوا وهو متأكد بقوله تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام اعترضوا على الوجه
الاول انه لا يجوز العطف على الضمير فانه لا يقال مررت به وعمرو والثاني على هذا الوجه يكون تقدير الاية وصد عن
سبيل الله وعن المسجد الحرام صلة للصد والصلة والموصول في حكم الشيء الواحد فايقاع الاجنبي بينهما لا يكون جائزا
اجيب عن الاول لم لا يجوز اضمار حرف الجر فيه حتى يكون التقدير وكفر به وبالمسجد الحرام والاضمار في كلام الله
تعالى ليس بغريب ثم يتأكد هذا بقراءة حمزة تساءلون به والارحام على سبيل الخفض ولو ان حمزة روى هذه اللغة لكان مقبولا
بالاتفاق فاذا قرأ به في كتاب الله تعالى كان اولى ان يكون مقبولا واما الاكثرون الذين اختاروا القول الثاني قالوا الاشكال
انه يقتضي وقوع الاجنبي بين الصلة والموصول والاصل انه لا يجوز الا انا تحملناه هاهنا لوجهين الاول ان الصد
عن سبيل الله والكفر به كالشيء الواحد في المعنى فكانه لا فصل والثاني ان موضع قوله وكفر به عقيب قوله والمسجد الحرام
الا انه قدم عليه لفرط العناية كقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد كان من حق الكلام ان يقال ولم يكن احد كفوا له الا ان
فرط العناية اوجب تقديمه فكذا هاهنا الوجه الثاني في هذه الاية وهو اختيار الفراء وابي مسلم الاصفهاني
ان قوله والمسجد الحرام عطف بالواو على الشهر الحرام والتقدير ويسألونك عن قتال في الشهر الحرام والمسجد الحرام ثم بعد
هذا طريقان احدهما ان قوله قتال فيه مبتدأ وقوله كبير وصد عن سبيل الله وكفر به خبر بعد خبر والتقدير
ان قتالا فيه محكوم عليه بانه كبير وبانه صد عن سبيل الله وبانه كفر بالله والطريق الثاني ان يكون قوله قتال
فيه كبير جملة مبتدأ وخبر اما قوله تعالى وصد عن سبيل الله فهو مرفوع بالابتداء وكذا قوله وكفر به والخبر محذوف
لدلالة ما تقدم عليه والتقدير قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله كبير وكفر به كبير ونظيره قولك زيد منطلق
وعمرو وتقديره وعمرو منطلق وطعن البصريون في هذا الجواب فقالوا اما قولكم تقدير الاية يسألونك عن قتال
في الشهر الحرام فهو ضعيف لان السؤال كان واقعا عن القتال في الشهر الحرام لا عن القتال في المسجد الحرام وطعنوا في الوجه
الاول بانه يقتضي ان يكون القتال في الشهر الحرام كفرا بالله وهو خطأ بالاجماع وطعنوا في الوجه الثاني بانه لما قال
بعد ذلك واخراج اهله منه اكبر اي اكبر من كل ما تقدم فيلزم ان يكون اخراج اهل المسجد من المسجد اكبر عند الله من الكفر
وهو خطأ بالاجماع وللفراء ان يجيب عن الاول بانه من الذي اخبركم بانه ما وقع السؤال عن القتال في المسجد الحرام
بل الظاهر انه وقع لان القوم كانوا مستعظمين للقتال في الشهر الحرام وفي البلد الحرام وكان احدهما كالاخر في القبح عند
القوم فالظاهر انهم جمعوهما في السؤال قولهم على الوجه الاول يلزم ان يكون القتال في الشهر الحرام كفرا قلنا لم لا يجوز ان يكون قتال
في الشهر الحرام كفرا وعن قوله به لان النكرة في الاثبات لا تفيد العموم وعندنا ان قتالا واحدا في المسجد الحرام كفر ولا يلزم
ان يكون كل قتال كذلك قولهم على الوجه الثاني يلزم ان يكون اخراج اهل المسجد الحرام منه اكبر من الكفر قلنا المراد من اهل
المسجد هم الرسول واصحابه واخراج الرسول من المسجد على سبيل الاذلال لا شك انه كفر وهو مع كونه كفرا فهو ظلم لانه
ايذاء للانسان من غير جرم سابق وغرض لاحق ولا شك ان الذي يكون ظلما وكفرا معا اكبر واقبح عند الله مما يكون كفرا وحده
فهذا جملة القول في تقرير قول الفراء والقول الثالث في الاية ان قوله قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به
وجه ظاهر وهو ان قتالا فيه موصوف بهذه الصفات واما الخفض في قوله والمسجد فهو واو القسم الا ان الجمهور ما
اقاموا لهذا القول وزنا **المسالة الثانية** واما الصد عن سبيل الله ففيه وجوه **احدها** انه صد عن
الايمان بالله تعالى وبمحمد صلى الله عليه وسلم **وثانيها** صد للمسلمين من ان يهاجروا الى الرسول صلى الله عليه وسلم
وثالثها صد المسلمين عام الحديبية عن عمرة البيت ولقائل ان يقول الروايات دلت على ان هذه الاية نزلت قبل
غزوة بدر في قصة عبد الله بن جحش وقصة الحديبية كانت بعد غزوة بدر بمدة طويلة ويمكن ان يجاب عنه بان ما كان
في معلوم الله تعالى كان كالواقع واما الكفر بالله تعالى فهو الكفر بكونه مرسلا للرسول مستحقا للعبادة قادرا على البعث
واما قوله والمسجد الحرام فان عطفناه على الضمير في به كان المعنى وكفر بالمسجد الحرام ومعنى الكفر بالمسجد الحرام هو
منع الناس عن الصلاة فيه والطواف به فقد كفروا بما هو السبب في الفضيلة التي بها يتميز عن سائر البقاع ومن قال

انه معطوف على سبيل الله كان المعنى وصد عن المسجد الحرام وذلك لانهم صدوا عن المسجد الطائفين والعاكفين والركع
السجود واما قوله واخراج اهله منه فالمراد انهم اخرجوا المسلمين من المسجد بل من مكة وانما جعلهم اهلا له اذ كانوا
هم القائمين بحقوق البيت كما قال تعالى فالزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها وقال تعالى وما لهم الا يعذبهم الله
وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون فاخبر تعالى ان المشركين خرجوا بشركهم
عن ان يكونوا اولياء المسجد ثم انه تعالى بعد ان ذكر هذه الاشياء حكم عليها بانها اكبر اي كل واحد منها اكبر من قتال في الشهر
الحرام لوجهين احدهما ان كل واحد من هذه الاشياء كفر والكفر اعظم من القتل والثاني انا ندعي ان كل واحد
من هذه الاشياء اكبر من قتال في الشهر الحرام وهو القتال الذي صدر عن عبد الله بن جحش وهو ما كان قاطعا بوقوع
ذلك القتال في الشهر الحرام وهؤلاء الكفار قاطعون بوقوع هذه الاشياء منهم في الشهر الحرام فيلزم ان يكون وقوع
هذه الاشياء اكبر اما قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل فقد ذكروا في الفتنة قولين احدهما هي الكفر وهذا القول
عليه اكثر المفسرين وهو عندي ضعيف لان على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك فانه تعالى قال والفتنة اكبر
فحمل الفتنة على الكفر يكون تكرارا بل هذا التاويل يستقيم على قول الفراء والقول الثاني ان الفتنة ما كانوا يفتنون
المسلمين عن دينهم تارة بالقاء الشبهات في قلوبهم وتارة بالتعذيب كفعلهم ببلال وعمار وصهيب وهذا قول
محمد بن اسحق وقد ذكرنا ان الفتنة عبارة عن الامتحان يقال فتنت الذهب بالنار اذا ادخلتها فيها لتزيل الغش عنه
ومنه قوله تعالى انما اموالكم واولادكم فتنة اي امتحان لكم لانه اذا لزمه انفاق المال في سبيل الله تفكر في ولده
فصار ذلك مانعا عن الانفاق وقال تعالى الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون اي لا يمتحنون
في دينهم بانواع البلاء وقال وفتناك فتونا انما هو الامتحان بالبلوى وقال ومن الناس من يقول امنا بالله فاذا اوذي
في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله والمراد به المحنة التي تصيبه من جهة الدين من الكفار وقال ان الذين فتنوا المؤمنين
والمؤمنات ثم لم يتوبوا والمراد انهم اذوهم وعرضوهم على العذاب ليمتحنوا ثباتهم على دينهم وقال لا جناح عليكم
ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقال ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم وقال فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء
الفتنة اي المحنة في الدين وقال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للذين
كفروا وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين والمعنى ان يفتنوا بها عن دينهم فيتزين عندهم ما هم فيه من الكفر والظلم
وقال فستبصر ويبصرون بايكم المفتون المجنون والمجنون فتنة اذ هو محنة وعدول عن سبيل اهل السلامة في العقول
فثبت بهذه الايات ان الفتنة هي الامتحان وانما قلنا ان الفتنة اكبر من القتل لان الفتنة عن الدين تفضي الى القتل الكثير
في الدنيا والى استحقاق العذاب الدائم في الاخرة فصح ان الفتنة اكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذي وقع السؤال
عنه وهو قتل ابن الحضرمي ويروى انه لما نزلت هذه الاية كتب عبد الله بن جحش صاحب هذه السرية الى مؤمني مكة
اذا عيركم المشركون بالقتال في الشهر الحرام فعيروهم انتم بالكفر واخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة ومنع
المؤمنين عن البيت الحرام ثم قال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا فالمعنى ظاهر ونظيره
قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم وفيه مسائل **المسألة الاولى** ما زال
يفعل هكذا ولا يزال يفعل كذا قال الواحدي هذا فعل لا مصدر له ولا مضارع وكذلك ذروا وما بقي وهلم وهات
وهات وتعالوا ومعنى لا يزالون اي يدومون على ذلك الفعل لان الزوال يفيد العدم فاذا ادخلت عليه ما كان ذلك
نفيا للنفي فيكون دليلا على الثبوت الدائم **المسألة الثانية** قوله حتى يردوكم اي الى ان يردوكم وكي قيل
المعنى ليردوكم **المسألة الثالثة** قال ان استطاعوا استبعاد لاستطاعتهم كقول الرجل لعدوه ان ظفرت
بي فلا تبق علي وهو واثق بانه لا يظفر به قال ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر وفيه مسائل **المسألة
الاولى** قال الواحدي ومن يرتدد اظهر التضعيف مع الجزم لسكون الحرف الثاني وهو اكثر في اللغة من
الادغام وقوله فيمت وهو كافر جزم بالعطف على يرتدد وجوابهما فاولئك حبطت اعمالهم **المسألة الثانية**
لما بين تعالى ان غرضهم من تلك المقاتلة هو ان يرتد المسلمون عن دينهم ذكر بعده وعيدا شديدا على الردة
فقال ومن يرتدد منكم عن دينه فقد حبط عمله في الدنيا والاخرة واستوجب العذاب الدائم في النار **المسألة
الثالثة** ظاهر الاية يقتضي ان الارتداد انما يتفرع عليه الاحكام المذكورة اذا مات المرتد على الكفر اما اذا
اسلم بعد الردة لم يثبت شيء من هذه الاحكام وقد تفرع على هذه الاية بحث اصولي وبحث فروعي اما البحث الاصولي فهو

ان جماعة من المتكلمين زعموا ان شرط صحة الايمان والكفر حصول الموافاة فالايمان لا يكون ايمانا الا اذا مات المؤمن
عليه والكفر لا يكون كفرا الا اذا مات الكافر عليه قالوا لان من كان مؤمنا ثم ارتد والعياذ بالله تعالى فلو كان ذلك الايمان
الظاهر ايمانا في الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الابدي ثم لعل كفره يستحق العقاب الابدي فاما ان يبقى الاستحقاقان
وهو محال واما ان يقال ان الطاري يزيل السابق وهذا محال لوجوه **احدها** ان المنافاة حاصلة من السابق
فليس كون الطاري مزيلا للسابق اولى من كون السابق دافعا للطاري بل الثاني اولى لان الدفع اسهل من الرفع **وثانيها**
ان المنافاة اذا كانت حاصلة من الجانبين كان شرط طريان الطاري زوال السابق فلو عللنا زوال السابق بطريان
الطاري لزم الدور وهو محال **وثالثها** ان ثواب الايمان وعقاب الكفر الطاري اما ان يكونا متساويين او يكون
احدهما ازيد من الاخر فان تساويا وجب ان يحابط كل واحد منهما بالاخر فحينئذ يبقى المكلف لا من اهل الثواب ولا من
اهل العقاب وهو باطل بالاجماع وان ازداد احدهما على الاخر فلنفرض ان السابق ازيد فعند طريان الطاري لا يزول
الا ما يساويه فحينئذ يزول بعض الاستحقاقات دون البعض مع كونها متساوية في الماهية فيكون ذلك ترجيحا من
غير مرجح وهو محال او لنفرض ان السابق اقل فحينئذ اما ان يكون الطاري الزائد يكون جملة اجزائه مؤثرة في ازالة
السابق فحينئذ يجتمع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة وهو محال واما ان يكون المؤثر في ازالة السابق بعض
اجزاء الطاري دون البعض وحينئذ يكون اختصاص ذلك البعض بالمؤثرية ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال
فثبت بما ذكرنا انه اذا كان مؤمنا ثم كفر فذلك الايمان السابق وان كنا نظنه ايمانا الا انه تبين انه ما كان عند الله
تعالى ايمانا وظهر ان الموافاة شرط لكون الايمان ايمانا والكفر كفرا وكان هو الذي دلت الاية عليه فانها دلت
على ان شرط الردة موجبة لتلك الاحكام ان يموت المرتد على تلك الردة واما البحث الفروعي فهو ان المسلم اذا
صلى ثم ارتد ثم اسلم في الوقت قال الشافعي رضي الله تعالى عنه لا اعادة عليه وقال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه لزمه قضاء
ما ادى وكذا الحج حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت
اعمالهم شرط في حبوط العمل ان يموت وهو كافر وهذا الشخص لم يوجد في حقه هذا الشرط فوجب ان لا يصير عمله محبطا
فان قيل معارض بقوله تعالى ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون وقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله لا يقال
حمل المطلق على المقيد واجب لانا نقول ليس هذا من باب المطلق والمقيد فانهم اجمعوا على ان من علق حكما بشرطين وعلقه
بشرط ان الحكم ينزل عند ايهما وجد كمن قال لعبده انت حر اذا جاء يوم الخميس ثم قال انت حر اذا جاء يوم الخميس والجمعة لا يبطل واحد
منهما بل اذا جاء يوم الخميس عتق ولو كان باعه فجاء يوم الخميس ولم يكن في ملكه عتق بالتعليق الاول والسؤال الثاني على
التمسك بهذه الاية ان هذه الاية تدل على ان الموت على الردة شرط لمجموع الاحكام المذكورة في هذه الاية ونحن نقول به
فان من جملة هذه الاحكام الخلود في النار وذلك لا يثبت الا مع هذا الشرط وانما الخلاف في حبط الاعمال وليس في الاية دلالة
على ان الموت على الردة شرط فيه والجواب ان هذا من باب المطلق والمقيد لا من باب التعليق بشرط واحد وبشرطين لان
التعليق بشرط وشرطين انما يصح لو لم يكن تعليقه بكل واحد منهما مانعا من تعليقه بالاخر وفي مسئلتنا لو جعلنا مجرد الردة
مؤثرا في الحبوط لم يبق للموت على الردة اثر في الحبوط اصلا في شيء من الاوقات فعلمنا ان هذا ليس من باب التعليق بشرط وشرطين
بل من باب المطلق والمقيد واما السؤال الثاني فجوابه ان الاية دلت على ان الردة انما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة وانما
توجب الخلود في النار بشرط الموت على الردة وعلى هذا التقدير فذلك السؤال ساقط اما قوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا
والاخرة ففيه مسائل **المسألة الاولى** قال اهل اللغة اصل الحبط ان تاكل الابل شيئا يضرها فتعظم بطونها
فتهلك وفي الحديث وان مما ينبت الربيع ما يقتل حبطا او يلم فسمي بطلان الاعمال بهذا لانه كفساد الشيء بسبب ورود المفسد عليه
المسألة الثانية المراد من احباط العمل ليس هو ابطال نفس العمل لان العمل كما وجد فني وزال واعدام المعدوم محال
ثم اختلف المتكلمون فيه فقال المثبتون للاحباط والتكفير المراد منه ان عقاب الردة الحادثة يزيل ثواب الايمان السابق
اما بشرط الموازنة على ما هو مذهب ابي علي وجمهور المتاخرين من المعتزلة او لا بشرط الموازنة على ما هو مذهب ابي علي وقال
المنكرون للاحباط بهذا المعنى المراد من الاحباط الوارد في كتاب الله تعالى هو ان المرتد اذا اتى بالردة فتلك الردة عمل محبط
لان الاتي بالردة كان يمكنه ان ياتي بدلها بعمل يستحق به ثوابا فاذا لم يات بذلك العمل الجيد واتى بدله بهذا العمل الذي لا يستفيد
منه الا اعظم المضار يقال انه احبط عمله اي اتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة ثم قال المنكرون للاحباط هذا الذي ذكرناه
في تفسير الاحباط اما ان يكون حقيقة في لفظ الاحباط واما ان يكون مجازا فان كان حقيقة فيه وجب المصير اليه وان كان مجازا

وجب المصير اليه لانا ذكرنا الى الدلايل القاطعة في مسالة ان الموافاة شرط في صحة الايمان على ان القول بان ابرا العمل الحادث
يزيل اثر العمل السابق **المسالة الثالثة** اما حبوط الاعمال في الدنيا فهو انه يقتل عند الظفر به ويقاتل الى ان
يظفر به ولا يستحق من المومنين موالاة ولا نصرا ولا ثنا حسنا وتبين زوجته منه ولا يستحق الميراث من المسلمين ويجوز ان
يكون المعنى في قوله حبطت اعمالهم في الدنيا ان ما يريدونه بعد الردة من الاضرار بالمسلمين ومكايدهم بالانتقال عن دينهم يبطل
كله فلا يحصلون منه على شي لاعزاز الله تعالى الاسلام بانصاره فتكون الاعمال على هذا التاويل ما يعملونه بعد الردة اما
حبوط اعمالهم في الاخرة فعند القايلين بالاحباط معناه ان هذه الردة تبطل استحقاقهم للثواب الذي استحقوه باعمالهم
السالفة وعند المنكرين لذلك معناه انهم لا يستفيدون من تلك الردة ثوابا ونفعا في الاخرة بل يستفيدون منه اعظم
المضار ثم بين كيفية تلك المضرة فقال اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون **قوله تعالى** ان الذين
امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله اوليك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم وفي الاية مسايل **المسالة**
الاولى في تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول ان عبد الله بن جحش قال يا رسول الله هب انه لا عقاب علينا
فيما فعلنا فهل نطمع اجرا وثوابا فنزلت هذه الاية لان عبد الله كان مومنا وكان مهاجرا وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهدا
والثاني انه تعالى لما اوجب الجهاد من قبل بقوله كتب عليكم القتال وهو كره لكم وبين ان تركه سبب للوعيد اتبع ذلك بذكر
من يقوم به فقال ان الذين امنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله ولا يكاد يوجد وعيد الا ويعقبه وعد **المسالة**
الثانية هاجروا اي فارقوا اوطانهم وعشايرهم واصله من الهجر الذي هو ضد الوصل ومنه قيل للكلام القبيح
الهجر لانه مما ينبغي ان يهجر والهاجرة وقت يهجر فيه العمل والمهاجرة مفاعلة من هجره وجاز ان يكون المراد منه ان الاحباب
والاقارب هجروه بسبب الدين وهو ايضا هجرهم بهذا السبب وكان ذلك مهاجرة واما المجاهدة فاصلها من الجهد الذي
هو المشقة ويجوز ان يكون معنى المجاهدة ان يضم جهده الى جهد اخيه في نصرة دين الله تعالى كما ان المساعدة عبارة عن ضم الرجل
ساعده الى ساعد اخيه ليحصل التاييد والقوة ويجوز ان يكون المراد من المجاهدة بذل الجهد في قتال العدو وعند فعل العدو
مثل ذلك فتصير مفاعلة ثم قال اولئك يرجون رحمة الله وفيه قولان الاول ان المراد منه الرجا وهو عبارة عن ظن
المنافع التي يتوقعها واراد تعالى في هذا الموضع انهم يطمعون في ثواب الله تعالى وذلك لان عبد الله بن جحش ما كان قاطعا بالفوز
والثواب بل كان يتوقعه ويرجوه فان قيل لم جعل الوعد معلقا بالرجا ولم يقطع به كما في ساير الايات قلنا الجواب
من وجوه **احدها** ان من مذهبنا ان الثواب على الايمان والعمل غير واجب عقلا بل بحكم الوعد فلذلك علقه بالرجا
وثانيها هب انه واجب عقلا ولكنه معلق بان لا يكفر وهذا الشرط مشكوك لا متيقن فلا جرم كان الحاصل هو الرجا
لا القطع **وثالثها** ان المذكور هاهنا هو الايمان والهجرة والجهاد في سبيل الله ولا بد للانسان مع ذلك من ساير
الاعمال وهو يرجو ان يوفقه الله تعالى لها كما وفقه لهذه الثلاثة فلا جرم علقه على الرجا **ورابعها** ليس المراد من الاية
ان الله تعالى شكك العبد في هذه المغفرة بل المراد وصفهم بانهم يفارقون الدنيا مع الهجرة والجهاد مستقصرين انفسهم في
حق الله عز وجل يرون انهم لم يعبدوه حق عبادته ولم يقضوا ما يلزمهم من نصرة دينه فيقدمون على الله تعالى مع الخوف والرجا
كما قال والذين يوتون ما اتوا وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون القول الثاني ان المراد من الرجا القطع
في اصل الثواب والظن انما دخل في كميته وفي وقته وفيه وجوه قررناها في تفسير قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا
ربهم وانهم اليه راجعون ثم قال والله غفور رحيم اي ان الله تعالى يحقق لهم رجاهم اذا ماتوا على الايمان والعمل الصالح وانه
غفور رحيم غفر لعبد الله بن جحش واصحابه ما لم يعلموا ورحمهم الحكم الثالث **قوله تعالى**
يسالونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما **اعلم ان قوله تعالى**
يسالونك عن الخمر والميسر ليس فيه بيان انهم عن اي شي سالوا عن حقيقته وماهيته ويحتمل انهم سالوا عن حل الانتفاع
وحرمته الا انه تعالى لما اجاب بذكر الحرمة دل تخصيص الجواب على ان ذلك السوال كان واقعا عن الحل والحرمة وفي الاية
مسايل **المسالة الاولى** قالوا نزلت في الخمر اربع ايات نزلت بمكة قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب
تتخذون منه سكرا وكان المسلمون يشربونها وهي لهم حلال ثم ان عمر ومعاذا ونفرا من الصحابة قالوا يا رسول الله
افتنا في الخمر فانها مذهبة للعقل مسلبة للمال فنزل قوله تعالى قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس فشربها قوم وتركها
اخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشربوا وسكروا فقام بعضهم فقرا قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون
فنزلت لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فقل من شربها ثم اجتمع قوم من الانصار منهم سعد بن ابي وقاص فلما سكروا افتخروا

وتناشدوا حتى انشد سعد شعرا فيه هجا الانصار فضربه انصاري بلحي بعير فشجه موضحة فشكى الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال عمر اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت انما الخمر والميسر الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا يا رب قال
القفال رحمه الله والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب ان الله تعالى علم ان القوم كانوا قد الفوا شربها وكان انتفاعهم بذلك كثيرا
فعلم انه لو منعهم دفعة واحدة لشق عليهم ذلك فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدريج وهذا الرفق ومن الناس من قال
ان الله تعالى حرم الخمر والميسر بهذه الاية ثم نزل قوله ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فاقتضى ذلك تحريم شرب الخمر لان شارب
الخمر لا يمكنه ان يصلي الا مع تيقن السكر فكان المنع من ذلك منعا من الشرب ضمنا ثم نزلت اية المايدة فكانت في غاية القوة
في التحريم وعن الربيع بن انس ان هذه الاية نزلت بعد تحريم الخمر **المسالة الثانية** اعلم ان عندنا ان هذه الاية
دالة على تحريم الخمر فنفتقر هاهنا الى بيان ان الخمر ما هو قال الشافعي رضي الله تعالى عنه كل شراب مسكر فهو خمر وقال
ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذي يقذف بالزبد حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه
على قوله وجوه **احدها** ما روى ابو داود في سننه عن الشعبي عن ابن عمر قال نزل تحريم الخمر يوم نزل وهي من خمسة
من العنب والتمر والحنطة والشعير والذرة والخمر ما خامر العقل وجه الاستدلال به من ثلاثة اوجه احدها ان عمر
رضي الله تعالى عنه اخبر ان الخمر حرمت يوم حرمت وهي تتخذ من الحنطة والشعير كما انها كانت تتخذ من العنب والتمر وهذا
يدل على انهم كانوا يسمونها كلها خمرا وثانيها انه قال حرمت يوم حرمت وهي تتخذ من هذه الاشيا الخمسة وهذا كالتصريح
بان تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الانواع الخمسة وثالثها ان عمر الحق بها كل ما خامر العقل من شراب ولا شك ان عمر
كان عالما باللغة وروايته ان الخمر اسم لكل ما خامر العقل مصرح **الحجة الثانية** روى ابو داود عن النعمن بن بشير
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من العنب خمرا ومن التمر خمرا وان من العسل خمرا وان من البر خمرا وان من الشعير
خمرا والاستدلال به من وجهين احدهما ان هذا صريح في ان هذه الاشيا داخلة تحت اسم الخمر فتكون داخلة تحت الاية
الدالة على تحريم الخمر والثاني انه ليس مقصود الشارع تعليم اللغات فوجب ان يكون مراده من ذلك بيان الحكم الثابت في الخمر
ثابت فيها والحكم المشهور الذي اختص به الخمر هو حرمة الشرب فوجب ان يكون ثابتا في هذه الاشربة قال الخطابي رحمه الله
وتخصيص الخمر بهذه الاشيا الخمسة ليس لاجل ان الخمر لا يكون الا من هذه الخمسة باعيانها وانما جرى ذكرها خصوصا لكونها
معهودة في الزمان فكل ما في معناها من ذرة وسلت او عصارة شجرة فحكمها حكم هذه الخمسة كما ان تخصيص الاشيا الستة
بالذكر في خبر الربا لا يمنع من ثبوت حكم الربا في غيرها **الحجة الثالثة** روى ابو داود ايضا عن نافع عن ابن عمر قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام قال الخطابي كل مسكر خمر يؤول على وجهين احدهما ان الخمر
اسم لكل ما وجد منه السكر من الاشربة كلها والمقصود منه ان الاية لما دلت على تحريم الخمر وكان مسمى الخمر مجهولا للقوم
حسن من الشارع ان يقول مراد الله تعالى من هذه اللفظة هذا اما على سبيل الاحداث كما في الصلوة والصوم وغيرهما والوجه الاخر
ان يكون معناه انه كالخمر في الحرمة وذلك لان قوله هذا خمر فحقيقة هذا اللفظ يفيد كونه في نفسه خمرا فان قام دليل على ان
ذلك ممتنع وجب حمله مجازا على المشابهة في الحكم الذي هو خاصية ذلك الشي **الحجة الرابعة** روى ابو داود
عن عايشة رضي الله تعالى عنها انها قالت سيل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البتع فقال كل شراب يتخذ من العسل وفيه ابطال
كل تاويل يذكره اصحاب تحليل الانبذة وافساد لقول من قال ان القليل من المسكر مباح لانه عليه الصلاة والسلام سيل عن نوع
واحد من الانبذة فاجاب عنه بتحريم الجنس فيدخل فيه القليل والكثير منها ولو كان هناك تفصيل في شي من انواعه ومقاديره
لذكره ولم يهمله **الحجة الخامسة** روى ابو داود عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اسكر
كثيره فقليله حرام **الحجة السادسة** وروى ايضا عن القسم عن عايشة رضي الله تعالى عنها قالت سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول كل مسكر حرام وما اسكر منه الفرق فملء الكف منه حرام قال الخطابي الفرق مكيال يسع ستة
عشر رطلا وفيه ابين البيان ان الحرمة شاملة لجميع اجزا الشرب **الحجة السابعة** وروى ايضا ابو داود عن شهر
بن حوشب عن ام سلمة قالت نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر قال الخطابي المفتر كل شراب يورث الفتور
والخدر في الاعضا وهذا لا شك انه متناول لجميع انواع الاشربة فهذه الاحاديث كلها دالة على ان كل مسكر فهو خمر وهو
حرام **النوع الثاني** من الدلايل على ان كل مسكر حرام التمسك بالاشتقاقات قال اهل اللغة اصل هذا الحرف التغطية
سمي الخمار خمارا لانه يغطي راس المراة والخمر ما واراك من شجر وغيره من وهدة واكمة وخمرت راسي الانا اي غطيته والخامر
الذي يكتم شهادته قال ابن الانباري سميت خمرا لانها تخامر العقل يقال خامره الدا اذا خالطه ويقال خامر السقام كبده

وهذا الذي ذكر راجع الى الاول لان الشي اذا خالط الشي صار بمنزلة الساتر فهذه الاشتقاقات دالة على ان الخمر ما يكون
ساترا للعقل كما سميت مسكرا لانها تسكر العقل اي تحجزه وكانها سميت بالمصدر من خمره خمرا اذا ستره للمبالغة ويرجع
حاصله الى ان الخمر هو المسكر لان المسكر يغطي العقل ويمنع من وصول اثره الى الاعضا فهذه الاشتقاقات من اقوى الدلايل
على ان مسمى الخمر هو المسكر فكيف اذا انضاف اليها الاحاديث الكثيرة لا يقال هذا اثبات اللغة بالقياس وهو غير جايز
لانا نقول ليس هذا اثباتا للغة بالقياس بل هو تعيين المسمى بواسطة هذه الاشتقاقات كما ان اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله
يقولون ان مسمى النكاح هو الوطي ويثبتونه بالاشتقاق **النوع الثالث** من الدلايل على ان الخمر هو المسكر لان
الامة مجمعة على ان الايات الواردة في الخمر ثلاثة اثنان منها ورد لفظ الخمر احدهما هذه الاية والثانية اية المايدة
والثالثة وردت في المسكر وهو قوله لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وهذا يدل على ان المراد من الخمر هو المسكر
النوع الرابع من الحجة ان سبب تحريم الخمر هو ان عمر ومعاذا قالا يا رسول الله ان الخمر مسلبة للعقل مذهبة
للمال فبين لنا فيه فهم انما طلبوا الفتوى من الله تعالى ورسوله بسبب كون الخمر مذهب للعقل فوجب ان يكون كل ما
كان مساويا للخمر في هذا المعنى اما ان يكون خمرا واما ان يكون مساويا للخمر في هذا الحكم **النوع الخامس** من الحجة
ان الله تعالى علل تحريم الخمر بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضا في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر
الله وعن الصلوة ولا شك ان هذه الافعال معللة بالسكر وهذا التعليل يقيني فعلى هذا يكون هذا نصا في ان حرمة الخمر
معللة بكونها مسكرة فاما ان يجب القطع بان كل مسكر خمر وان لم يكن كذلك فلا بد من ثبوت هذا الحكم في كل مسكر وكل
من انصف وترك العناد علم ان هذه الوجوه ظاهرة جلية في اثبات هذا المطلوب حجة ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه وجوه
احدها قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا من الله تعالى باتخاذ السكر
والرزق الحسن وما نحن فيه مسكر ورزق حسن فوجب ان يكون مباحا **والحجة الثانية** ما روي عن ابن عباس انه
عليه الصلاة والسلام اتى السقاية عام حجة الوداع فاستند اليها وقال اسقوني فقال العباس الا نسقيك مما
ننبذه في بيوتنا فقال مما يسقى الناس فجاوه بقدح من نبيذ فشمه فقطب وجهه ورده فقال العباس يا رسول الله
افسدت على اهل مكة شرابهم فقال ردوا على القدح فردوه عليه فدعا بما من زمزم وصب فيه وشرب وقال
اذا اغتلمت عليكم هذه الاشربة فاقطعوا متونها بالماء وجه الاستدلال به ان التقطيب لا يكون الا من الشديد ولان
المزاج بالماء انما كان لقطع الشدة بالنص ولان اغتلام الشراب شدته كاغتلام البعير سكره **الحجة الثالثة**
التمسك باثار الصحابة رضي الله تعالى عنهم والجواب عن الاول قوله تعالى تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا نكرة في
الاثبات فلم قلتم ان ذلك السكر والرزق الحسن هو هذا النبيذ ثم اجمع المفسرون على ان تلك الاية كانت نازلة
قبل هذه الايات الثلاثة الدالة على تحريم الخمر فكانت هذه الثلاثة اما ناسخة واما مخصصة لها واما الحديث
فلعل ذلك النبيذ كان ما نبذ فيه تمرات لتذهب الملوحة فتغير طعم الما فيه قليلا الى الحموضة وطبعه عليه الصلاة
والسلام كان في نهاية اللطافة فلم يحتمل طبعه الكريم ذلك الطعم فلذلك قطب وجهه وايضا كان المراد صب الما فيه
ازالة ذلك القدر من الحموضة او الرايحة وبالجملة فكل عاقل يعلم ان الاعراض عن تلك الدلايل التي ذكرناها بهذا
القدر من الاستدلال ضعيف غير جايز واما اثار الصحابة رضي الله تعالى عنهم فهي متدافعة متعارضة فوجب
تركها والرجوع الى ظاهر كتاب الله عز وجل وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام فهذا هو الكلام في حقيقة الخمر
المقام الثاني في بيان ان هذه الاية دالة على تحريم الخمر وبيانه من وجوه **الاول** ان هذه الاية
دالة على ان الخمر مشتمل على الاثم والاثم حرام لقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم
والبغي فكان مجموع هاتين الايتين دليلا على تحريم الخمر **الثاني** ان الاثم قد يراد به العقاب وقد يراد ما يستحق
به من الذنوب وايهما كان فلا يصح ان يوصف به الا المحرم **الثالث** انه تعالى قال واثمهما اكبر من نفعهما صرح
برجحان الاثم والعقاب وذلك يوجب التحريم **فان قيل** لا يدل على ان شرب الخمر اثم بل يدل على ان فيه اثما
وهب ان ذلك الاثم حرام فلم قلتم ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب ان يكون حراما **قلنا** لان السوال
كان واقعا عن مطلق الخمر فلما بين تعالى ان فيه اثما كان المراد ان ذلك الاثم لازم له على جميع التقديرات فكان شرب
الخمر مستلزما لهذه اللازمة المحرمة ومستلزم المحرم محرم فوجب ان يكون الشرب محرما ومنهم من قال هذه الاية
لا تدل على حرمة الخمر واحتج عليه بوجوه **احدها** انه تعالى اثبت فيها المنافع للناس والمحرم لا يكون فيه منفعة

والثاني

الثاني لو دلت هذه الاية على حرمتها فلم لم تقنعوا به حتى نزلت اية المايدة واية تحريم الصلوة **الثالث**
انه تعالى اخبر ان فيهما اثم كبير فمقتضاه ان ذلك الاثم الكبير يكون حاصلا ما داما موجودين فلو كان ذلك الاثم الكبير سببا
لحرمتها لوجب القول بثبوت حرمتها في ساير الشرايع والجواب عن الاول ان حصول النفع العاجل فيه في
الدنيا لا يمنع كونه محرما ومتى كان كذلك لم يكن حصول النفع فيهما مانعا من حرمتها لان صدق الخاص يوجب صدق العام
والجواب عن الثاني انا روينا عن ابن عباس انها نزلت في تحريم الخمر والتوقف الذي ذكرتموه غير مروي عنهم وقد يجوز ان
يطلب الكبار من الصحابة ما هو اكد من هذه الاية في التحريم كما التمس ابرهيم صلوات الله تعالى عليه مشاهدة احيا
الاموات ليزداد سكونا وطمانينة والجواب عن الثالث ان قوله فيهما اثم كبير اخبار عن الحال لا عن الماضي
وعندنا ان الله تعالى علم ان شرب الخمر مفسدة لهم في ذلك الزمان وعلم انه ما كان مفسدة للذين كانوا قبل هذه الاية
فهذا تمام الكلام في هذا الباب **المسالة الثالثة** في حقيقة الميسر فنقول الميسر القمار مصدر من يسر
كالموعد والمرجع من فعلهما يقال يسرته اذا قمرته واختلفوا في اشتقاقه على وجوه **احدها** قال مقاتل اشتقاقه من اليسر
لانه اخذ مال الرجل بيسر وسهولة من غير تعب ولا كد كانوا يقولون يسروا لنا من الجزور من اليسار لانه سبب يسار وعن
ابن عباس كان الرجل يخاطر في الجاهلية على اهله وماله **وثانيها** قال ابن قتيبة الميسر من التجزية والاقتسام يقال
يسروا الشي اي اقتسموه فالجزور نفسه يسمى ميسرا لانه يجزا اجزا فكانه موضع التجزية والياسر الجازر لانه يجزي لحم الجزور
ثم يقال الضاربين بالقداح والمتقامرين على الجزور انهم ياسرون لانهم جازرون اذ كانوا سببا لذلك **وثالثها** قال الواحدي من
قولهم يسر لي هذا الشي ييسر يسرا وميسرا اذا وجب والياسر الواجب بسبب القداح هذا هو الكلام في اشتقاق
هذه اللفظة واما صفة الميسر فقال صاحب الكشاف عشرة اقداح وهي الازلام والاقلام الفذ والتوام والرقيب
والحلس بفتح الحاء وكسر اللام وقيل بكسر الحاء وسكون اللام والمسبل والمعلى والمنيح والسفيح والوغد فكل واحد منها نصيب
معلوم من جزور ينحرونها ويجزونها عشرة اجزا وقيل ثمانية وعشرين الا الثلاثة وهي المنيح والسفيح والوغد

ولبعضهم في ذلك

لي في الدنيا سهام ۝ ليس فيهن ربيح
واسمهن وغد ۝ وسفيح ومنيح

فللفذ سهم وللتوام سهمان وللرقيب ثلاثة وللحلس اربعة وللنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة يجعلونها في
الربابة وهي الخريطة ويضعونها على يدي عدل ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل رجل قدحا منها فمن خرج له قدح من ذوات
الانصبا اخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح ومن خرج له قدح لا نصيب له لم ياخذ شيا وغرم ثمن الجزور كله وكانوا يدفعون
تلك الانصبا الى الفقرا ولا ياكلون منها ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم **المسالة الرابعة**
اختلفوا في ان الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين او هو اسم لجميع انواع القمار روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
اياكم وهاتين الكعبتين الموسومتين فانهما من ميسر العجم وعن ابن سيرين ومجاهد وعطا كل شي فيه خطر فهو من الميسر
حتى لعب الصبيان بالجوز واما الشطرنج فروي عن علي رضي الله تعالى عنه انه قال النرد والشطرنج من الميسر وقال
الشافعي رضي الله تعالى عنه اذا خلا الشطرنج عن الرهان واللسان عن الطغيان والصلاة عن النسيان لم يكن حراما
وهو خارج عن الميسر لان الميسر ما يوجب دفع مال او اخذ مال وهذا ليس كذلك فلا يكون قمارا ولا ميسرا
اما السبق في الخف والحافر فبالاتفاق ليس من الميسر وشرحه مذكور في كتاب السبق والرمي من كتب الفقه
المسالة الخامسة الاثم الكبير فيهما امور **احدها** ان عقل الانسان اشرف صفاته والخمر عدو العقل
وكل ما كان عدو الاشرف فهو اخس فيلزم ان يكون شرب الخمر اخس الامور وتقريره ان العقل انما سمي عقلا لانه يجري
مجرى عقال الناقة فان الانسان اذا دعاه طبعه الى فعل قبيح كان عقله مانعا له من الاقدام عليه فاذا شرب الخمر
بقي الطبع الداعي الى فعل القبايح خاليا عن العقل المانع منها والتقدير بعد ذلك معلوم ذكر ابن ابي الدنيا انه مر على سكران
وهو يبول في يده ويمسح به وجهه كهيئة المتوضي ويقول الحمد لله الذي جعل الاسلام نورا والما طهورا وعن العباس
بن مرداس انه قيل له في الجاهلية لم لا تشرب الخمر فانها تزيد في حرارتك فقال ما انا باخذ جهلي بيدي فادخله جوفي
ولا ارضى ان اصبح سيد قوم وامسي سفيههم **وثانيها** ما ذكره الله تعالى من ايقاع العداوة والبغضا والصد عن
ذكر الله وعن الصلاة **وثالثها** ان هذه المعصية من خواصها ان الانسان كلما كان اشتغاله بها اكثر ومواظبته عليها

ثم كان الميل إليها أكثر وقوة النفس عليها أقوى بخلاف سائر المعاصي مثل الزاني إذا زنى مرة واحدة فترت رغبته في ذلك العمل وكلما كان فعله لذلك العمل أكثر كان فتوره أكثر ونفرته أتم بخلاف الشرب فإنه كلما كان إقدامه عليه أكثر كان نشاطه أكثر ورغبته فيه أتم فإذا واظب الإنسان عليه صار غارقاً في اللذات البدنية معرضاً عن تذكر الآخرة والمعاد حتى يصير من الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم وبالجملة فالخمر مزيل للعقل وإذا زال العقل حصلت القبائح بأسرها ولذلك قال عليه الصلاة والسلام الخمر أم الخبائث وأما الميسر فالإثم فيه أنه يفضي إلى العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة أيضاً إلى ما يجري بينهم من الشتم والمنازعة وأنه أكل مال بالباطل وذلك أيضاً يورث العداوة لأن صاحبه إذا أخذ ماله مجاناً أبغضه جداً وهو أيضاً يشغل عن ذكر الله وعن الصلاة وأما المنافع المذكورة في قوله ومنافع للناس فمنافع الخمر أنهم كانوا يتغالون بها إذا جلبوها من النواحي وكان المشتري إذا ترك المماكسة في الثمن كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة وكان تكثر أرباحهم بذلك السبب ومنها أنها تقوي الضعيف وتهضم الطعام وتعين على الباه وتسلي المحزون وتشجع الجبان وتسخي البخيل وتصفي اللون وتنعش الحرارة الغريزية وتزيد في الهمة والاستعلاء ومن منافع الميسر التوسعة على ذوي الحاجة لأن من قمر لم يأكل من الجزور وإنما كان يفرقه في المحتاجين وذكر الواقدي أن الواحد منهم ربما كان قمر في المجلس الواحد مائة بعير فيحصل له مال من غير كد وتعب ثم يصرفه إلى المحتاجين فيكتسب به الثناء والمدح **المسألة السادسة** قرأ حمزة والكسائي كثير بالثاء المنقطة من فوق والباقون بالباء المنقطة من تحت حجة حمزة أن الله تعالى وصف أنواعاً كثيرة من الإثم في الخمر والميسر وهو قوله إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر فذكر أعداداً من الذنوب فيهما ولأن الإثم في هذه الآية كالمضاد للمنافع لأنه قال فيهما إثم كبير ومنافع كما أن المنافع أعداد كثيرة فكذا الإثم فصار التقدير كأنه قال فيهما مضار كثيرة ومنافع كثيرة حجة الباقين أن المبالغة في تعظيم الذنب إنما تكون بالكبر لا بكونه كثيراً يدل عليه كبائر الإثم وكبائر ما تنهون عنه أنه كان حوباً كبيراً وأيضاً اتفقوا على قوله وإثمهما أكبر بالباء المنقطة من تحت وذلك يرجح ما قلناه الحكم الرابع **قوله تعالى** يسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة اعلم أن هذا السؤال قد تقدم ذكره فأجيب عنه بذكر المصرف وأعيد هاهنا فأجيب بذكر الكمية قال القفال قد يقول الرجل لآخر يسأله عن مذهب رجل وخلقه ما فلان هذا فيقول هو رجل من مذهبه كذا ومن خلقه كذا إذا عرفت هذا فنقول كان الناس لما رأوا الله ورسوله يحضان على الإنفاق ويدلان على عظيم ثوابه سألوا عن مقدار ما كلفوا به هل هو كل المال أو بعضه فأعلمهم الله تعالى أن العفو مقبول وفيه مسائل **المسألة الأولى** قال الواحدي رحمه الله تعالى أصل العفو في اللغة الزيادة وقال أيضاً حتى عفوا أي زادوا على ما كانوا عليه من العدد قال القفال العفو ما يسر وسهل مما يكون فاضلاً من الكفاية يقال خذ ما عفا لك أي ما تيسر ويشبه أن يكون العفو عن الذنب راجعاً إلى التيسير والتسهيل قال عليه الصلاة والسلام عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا عشور أموالكم معناه التخفيف بإسقاط زكاة الخيل والرقيق ويقال أعفى فلان فلاناً بحجه إذا أوصله إليه من غير إلحاح في المطالبة وهذا راجع إلى التخفيف ويقال أعطاه كذا عفواً صفواً إذا لم يكدره عليه بالأذى ويقال خذ من الناس ما عفا لك أي ما تيسر ومنه قوله تعالى خذ العفو وإذا كان العفو هو التيسير فالغالب أن ذلك إنما يكون فيما يفضل عن حاجة الإنسان في نفسه وعياله ومن تلزمه مؤونتهم فقول من قال العفو هو الزيادة راجع إلى التفسير الذي ذكرناه وجملة التأويل أن الله تعالى أدب الناس في الإنفاق فقال تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيراً إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وقال ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها وقال والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وقال عليه الصلاة والسلام خير الصدقة ما أبقت غنى ولا يلام على كفاف وعن جابر بن عبد الله قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه رجل بمثل بيضة من ذهب فقال يا رسول الله خذها صدقة فوالله لا أملك غيرها فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أتاه من بين يديه فقال هاتها مغضباً فأخذها منه ثم حذفه بها بحيث لو أصابه لأوجعه ثم قال يأتي أحدكم بماله لا يملك غيره ثم يجلس يتكفف الناس إنما الصدقة عن ظهر غنى خذها فلا حاجة لنا فيها وعن النبي عليه الصلاة والسلام أنه كان يحبس لأهله قوت سنة وقال الحكماء الفضيلة بين طرفي الإفراط والتفريط فالإنفاق الكثير هو التبذير والقليل جداً هو التقتير والعدل هو الفضيلة وهو المراد بقوله خذ العفو ومدار شرع محمد عليه الصلاة والسلام على رعاية هذه الدقيقة فشرع اليهود مبناه

على الخشونة وشرع النصارى على المسامحة التامة وشرع محمد عليه الصلاة والسلام متوسط في كل هذه الأمور فلذلك كان أكمل من الكل **المسألة الثانية** قرأ أبو عمرو العفو بضم الواو والباقون بالنصب فمن رفع جعل ذا بمعنى الذي وينفقون صلته كأنه قال ما الذي ينفقون فقال هو العفو ومن نصب كان التقدير ما ينفقون وجوابه ينفقون العفو **المسألة الثالثة** اختلفوا في المراد بهذا الإنفاق الواجب والتطوع أما القائلون بأنه هو الإنفاق الواجب فلهم قولان الأول قول أبي مسلم يجوز أن يكون العفو هو الزكاة فجاء ذكرها هاهنا على سبيل الإجمال وأما تفاصيلها فمذكورة في السنة الثاني أن كان هذا قبل نزول آية الصدقات فالناس كانوا مأمورين بأن يأخذوا من مكاسبهم ما يكفيهم في عامهم ثم ينفقون الباقي ثم صار هذا منسوخاً بآية الزكاة فعلى هذا التقدير تكون الآية منسوخة القول الثاني أن المراد من هذا الإنفاق هو الإنفاق على سبيل التطوع وهو الصدقة واحتج هذا القائل بأنه لو كان مفروضاً لبين الله تعالى مقداره فلما لم يبين وفوضه إلى رأي المخاطب علمنا أنه ليس بفرض وأجيب عنه بأنه لا يبعد أن يوجب الله تعالى شيئاً على سبيل الإجمال ثم يفصله ويبينه بطريق آخر أما قوله تعالى كذلك يبين الله لكم الآيات فمعناه أنه بين لكم الأمر فيما سألتم عنه من وجوه الإنفاق ومصارفه فهكذا أبين لكم في مستأنف أيامكم جميع ما تحتاجون إليه وقوله تعالى لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة فيه وجوه الأول قال الحسن فيه تقديم وتأخير والتقدير كذلك يبين الله لكم الآيات فيعرفكم أن الخمر والميسر فيهما منافع في الدنيا ومضار في الآخرة فإذا تفكرتم في أحوال الدنيا والآخرة علمتم أنه لا بد من ترجيح الآخرة على الدنيا الثاني ليعرفكم أن إنفاق المال في وجوه الخير لأجل الآخرة وإمساكه لأجل الدنيا فتتفكرون في أمر الدنيا والآخرة وتعلمون أنه لا بد من ترجيح الآخرة على الدنيا واعلم أنه لما أمكن إجراء الكلام على ظاهره كما قررناه في هذين الوجهين فرض التقديم والتأخير على ما قاله الحسن يكون عدولاً عن الظاهر لا لدليل وأنه لا يجوز الحكم الخامس **قوله تعالى** ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأعنتكم إن الله عزيز حكيم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** أن أهل الجاهلية كانوا قد اعتادوا الانتفاع بأموال اليتامى وربما تزوجوا باليتيمة طمعاً في مالها أو يزوجها من ابن له لئلا يخرج مالها من يده ثم إن الله تعالى أنزل قوله إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وأنزل في الآيات وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وأن تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فإن الله كان به عليماً وقوله ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن فعند ذلك ترك القوم مخالطة اليتامى والمقاربة من أموالهم والقيام بأمورهم فعند ذلك اختلت مصالح اليتامى وساءت معيشتهم فثقل ذلك على الناس وبقوا متحيرين إن خالطوهم أثموا وإن تركوهم وأعرضوا عنهم ثم هاهنا يحتمل أنهم سألوا الرسول عليه الصلاة والسلام عن هذه الواقعة ويحتمل أن السؤال كان في قلوبهم وإنهم تمنوا أن يبين الله لهم كيفية الحال في هذا الباب فأنزل الله تعالى هذه الآية وروي أنه لما نزلت تلك الآيات اعتزلوا أموال اليتامى واجتنبوا مخالطتهم في كل شيء حتى كان يصنع لليتيم طعام فيفضل منه شيء فيتركونه ولا يأكلونه حتى يفسد وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلاً وطعاماً وشراباً فعظم ذلك على ضعفة المسلمين فقال عبد الله بن رواحة يا رسول الله ما لنا منازل يسكنها الأيتام ولا كلنا يجد طعاماً وشراباً يفردهما لليتيم فنزلت هذه الآية **المسألة الثانية** قوله قل إصلاح لهم خير فيه وجوه **أحدها** قال القاضي هذا الكلام يجمع النظر في إصلاح اليتيم بالتقويم والتأديب وغيرهما لكي ينشأ على علم وأدب وفضل لأن هذا الصنع أعظم تأثيراً فيه من إصلاح ماله بالتجارة ويدخل فيه أيضاً قوله تعالى وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ومعنى قوله يتناول حال المكلف أي هذا العمل خير له من أن يكون مقصراً في حق اليتيم ويتناول حال اليتيم ومصالحه فإن قيل ظاهر قوله قل إصلاح لهم خير لا يتناول إلا تدبير أنفسهم دون مالهم قلنا ليس كذلك لأن ما يؤدي إلى إصلاح ماله بالتنمية والزيادة يكون إصلاحاً له فلا يمتنع دخوله تحت الظاهر وهذا القول أحسن الأقوال المذكورة في هذا الموضع **وثانيها** قول من قال الخير عائد إلى الولي يعني إصلاح أموالهم من غير عوض ولا أجرة خير للولي وأعظم أجراً له **وثالثها** أن يكون الخير عائداً إلى اليتيم والمعنى أن مخالطتهم بالإصلاح خير لهم من التفرد عنهم والإعراض عن مخالطتهم والقول الأول أولى لأن اللفظ مطلق فتخصيصه ببعض الجهات دون بعض ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز فوجب حمله على الخيرات العائدة إلى الولي وإلى اليتيم في إصلاح النفس وإصلاح المال وبالجملة فالمراد من الآية أن جهات المصالح مختلفة غير مضبوطة فينبغي

ان غير المتكفل بمصالح اليتيم على تحصيل الخير في الدنيا والآخرة لنفسه ولليتيم في ماله ونفسه أما قوله وإن تخالطوهم فإخوانكم ففيه مسائل المسألة الأولى المخالطة جمع يتعذر فيه التمييز ومنه يقال للجماع الخلاط ويقال خولط الرجل إذا جن والخلاط الجنون لاختلاط الأمور على صاحبها بزوال عقله المسألة الثانية في تفسير الآية وجوه أحدها المراد وإن تخالطوهم في الطعام والشراب والمسكن والخدم فإخوانكم والمعنى أن القوم ميزوا طعامهم عن طعام اليتيم وشرابه عن شراب أنفسهم ومسكنه عن مسكن أنفسهم فالله تعالى أباح لهم خلط الطعامين والشرابين والاجتماع في المسكن الواحد كما يفعله المرء بمال ولده فإن هذا أدخل في حسن العشرة والمؤالفة والمعنى وإن تخالطوهم بما لا يتضمن إفساد أموالهم فذلك جائز وثانيها أن يكون المراد بهذه المخالطة أن ينتفعوا بأموالهم بقدر ما يكون أجرة مثل في ذلك العمل والقائلون بهذا القول منهم من جوز ذلك سواء كان القيم غنيا أو فقيرا ومنهم من قال إذا كان القيم غنيا فلا يأكل من ماله لأن ذلك فرض عليه وطلب الأجرة على العمل الواجب لا يجوز واحتجوا عليه بقوله تعالى فمن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف وأما إن كان القيم فقيرا فقالوا إنه يأكل بقدر الحاجة ويرده إذا أيسر فإن لم يوسر تحلله من اليتيم وروي عن عمر أنه قال أنزلت نفسي من مال الله بمنزلة مال اليتيم إن استغنيت استعففت وإن افتقرت أكلت قرضا بالمعروف ثم قضيت وعن مجاهد أنه إذا كان فقيرا وأكل بالمعروف فلا قضاء عليه وثالثها أن يكون معنى أن تخالطوا أموال اليتامى بأموال أنفسكم على سبيل الشركة بشرط رعاية جهات المصلحة والغبطة للصبي ورابعها وهو اختيار أبي مسلم أن المراد الخلط في النكاح على نحو قوله وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا وقوله عز وجل يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء قال وهذا القول راجح على غيره من وجوه أحدها أن هذا القول خلط لليتيم نفسه والشركة خلط لماله وثانيها أن الشركة داخلة في قوله قل إصلاح لهم خير والخلط من جهة النكاح وتزويج البنات منهم لم يدخل في ذلك فحمل الكلام على هذا الخلط أقرب وثالثها أن قوله تعالى فإخوانكم يدل على أن المراد بالخلط هو هذا النوع من الخلط لأن اليتيم لو لم يكن من أولاد المسلمين لوجب أن يتحرى صلاح أمواله كما يتحراه إذا كان مسلما فوجب أن تكون الإشارة بقوله فإخوانكم إلى نوع آخر من المخالطة ورابعها أنه تعالى قال بعد هذه الآية ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فكان المعنى أن المخالطة المندوب إليها في اليتامى الذين هم لكم إخوان بالإسلام فهم الذين ينبغي تناكحهم لتأكد الألفة فإن كان اليتيم من المشركات فلا تفعلوا ذلك والله تعالى أعلم المسألة الثالثة قوله فإخوانكم أي فهم إخوانكم قال الفراء ولو نصبته كان صوابا والمعنى فإخوانكم تخالطون أما قوله تعالى والله يعلم المفسد من المصلح فقيل المفسد لأموالهم من المصلح لها وقيل ضمائر من أراد الإفساد والطمع في مالهم بالنكاح من المصلح يعني أنكم إذا أظهرتم من أنفسكم إرادة الإصلاح فإذا لم تريدوا ذلك في قلوبكم بل مرادكم منه غرض آخر فالله تعالى مطلع على ضمائركم عالم بما في قلوبكم وهذا تهديد عظيم والسبب أن اليتيم لا يمكنه رعاية الغبطة لنفسه وليس له أحد يراعيها فكأنه تعالى قال لما لم يكن له أحد يتكفل بمصالحه فأنا ذلك المتكفل وأنا المطالب لوليه بذلك وقيل والله يعلم المصلح الذي يلي من أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله ويعلم المفسد الذي لا يلي من أمر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله فاتقوا أن تتناولوا من مال اليتيم شيئا من غير إصلاح منكم لماله أما قوله تعالى ولو شاء الله لأعنتكم ففيه مسائل المسألة الأولى الإعنات الحمل على مشقة لا تطاق يقال أعنت فلان فلانا إذا أوقعه فيما لا يستطيع الخروج منه وتعنته تعنتا إذا لبس عليه في سؤاله وعنت العظم المجبور إذا انكسر بعد الجبر وأصل الحرف من المشقة إذا كانت شاقة ومنه قوله تعالى عزيز عليه ما عنتم أي شديد عليه ما شق عليكم ويقال عنتني في السؤال أي شدد علي وطلب عنتي وهو الإضرار وأما المفسرون فقال ابن عباس لو شاء الله لجعل ما أصبتم من أموال اليتامى موبقا وقال عطاء ولو شاء الله لأدخل عليكم المشقة كما أدخلتم على أنفسكم ولضيق الأمر عليكم في مخالطتهم وقال الزجاج ولو شاء الله لكلفكم ما يشتد عليكم المسألة الثانية احتج الجبائي بهذه الآية فقال إنها تدل على أنه تعالى لم يكلف العبد ما لا يقدر عليه لأن قوله ولو شاء الله لأعنتكم يدل على أنه لم يفعل الإعنات ولا ضيق في التكليف ولو كان مكلفا ما لا يقدر العبد عليه كان قد تجاوز الإعنات وحد الضيق واعلم أن وجه هذا الاستدلال أن كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره ثم سألوا أنفسهم أن هذه الآية وردت في حق اليتيم وأجابوا عنه بأن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وأيضا فولي هذا اليتيم قد لا يفعل تعالى فيه قدرة الإصلاح لأن هو قولهم فيمن يختار خلاف الإصلاح وإذا كان كذلك فكيف يجوز أن يقال تعالى فيه خاصة ولو شاء الله

لأعنتكم

لأعنتكم مع أنه كلفه ما لا يقدر عليه ولا سبيل له إلى فعله وأيضا فالإعنات لا يصح إلا فيمن يتمكن من الشيء فيشق عليه ويضيق فأما من لا يمكنه البتة فذلك لا يصح فيه وعند الخصم الولي إذا اختار الصلاح فإنه لا يمكنه فعل الفساد وإذا لم يقدر على الفساد لا يصح أن يقال فيه ولو شاء الله لأعنتكم والجواب عنه المعارضة بمسألة العلم والداعي المسألة الثالثة احتج الكعبي بهذه الآية على أنه تعالى قادر على خلاف العدل لأنه لو امتنع وصفه بالقدرة على الإعنات لما جاز أن يقول ولو شاء الله لأعنتكم وللنظام أن يجيب بأن هذا معلق على مشيئة الإعنات فلم قلتم بأن هذه المشيئة ممكنة الثبوت في حقه تعالى الحكم الخامس قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم أولئك يدعون إلى النار والله يدعوا إلى الجنة والمغفرة بإذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون اعلم أن هذه الآية نظير قوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر وقرئ بضم التاء أي لا تزوجوهن وعلى هذه القراءة ولا تزوجوهن واعلم أن المفسرين اختلفوا في هذه الآية هل هو ابتداء حكم وشرع أو هو متعلق بما تقدم فالأكثرون على أنه ابتداء شرع في بيان ما يحل ويحرم وقال أبو مسلم بل هو متعلق بقصة اليتامى فإن الله تعالى لما قال وإن تخالطوهم فإخوانكم فأراد مخالطة النكاح عطف عليه بما يبعث على الرغبة في اليتامى وأن ذلك أولى مما كانوا يتعاطون من الرغبة في المشركات وبين أن أمة مؤمنة خير من مشركة وإن بلغت النهاية فيما يقتضي الرغبة فيها ليدل بذلك على ما يبعث على التزوج باليتامى وعلى تزويج الأيتام عند البلوغ ليكون ذلك داعية لما أمر به من النظر في صلاحهم وأموالهم وعلى الوجهين فحكم الآية لا يختلف ثم في الآية مسائل المسألة الأولى روي عن ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام بعث مرثد بن أبي مرثد حليفا لبني هاشم إلى مكة ليخرج ناسا من المشركين بها سرا فعند قدومه جاءته امرأة يقال لها عناق خليلة له في الجاهلية أعرضت عنه عند الإسلام فالتمست الخلوة فعرفها أن الإسلام يمنع ووعدها أن يستأذن الرسول صلى الله عليه وسلم فعرفه ما جرى من أمر عناق وسأله هل يحل له التزوج بها فأنزل الله تعالى هذه الآية المسألة الثانية اختلف الناس في لفظ النكاح فقال أكثر أصحاب الشافعي رضي الله تعالى عنه إنه حقيقة في العقد واحتجوا عليه بوجوه أحدها قوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح إلا بولي وشهود وقف النكاح على الولي والشهود والمتوقف على الولي والشهود هو العقد لا الوطء وثانيها قوله عليه الصلاة والسلام ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح دل الحديث على أن النكاح كالمقابل للسفاح ومعلوم أن السفاح مشتمل على الوطء فلو كان النكاح اسما للوطء لامتنع كون النكاح مقابلا للسفاح وثالثها قوله تعالى وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم ولا شك أن لفظ أنكحوا لا يمكن حمله إلا على العقد ورابعها قول الأعشى أنشده الواحدي في البسيط

ولا تقربن جارة إن سرها ... عليك حرام فانكحن أو تأبدا

وقوله انكحن لا يحتمل إلا الأمر بالعقد لأنه قال لا تقربن جارة يعني مقاربتها على الطريق الذي يحرم فاعقد وتزوج وإلا فتأبد أي اجتنب وقال الجمهور من أصحاب أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه في الوطء واحتجوا عليه بوجوه أحدها قوله تعالى فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره نفى الحل ممتدا إلى غاية النكاح والنكاح الذي تنتهي به هذه الحرمة ليس هو العقد بدليل قوله عليه الصلاة والسلام لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك فوجب أن يكون المراد منه هو الوطء وثانيها قوله عليه الصلاة والسلام ناكح اليد ملعون وناكح البهيمة أثبت النكاح مع عدم العقد وثالثها أن النكاح في اللغة عبارة عن الضم والوطء يقال نكح المطر الأرض إذا وصل إليها ونكح النعاس عينه وفي المثل أنكحنا الفرا فسنرى

وقال الشاعر

التاركين على طهر نساءهم ... والناكحين بشطي دجلة البقرا

وقال الشاعر أيضا

أنكحت صم حصاها خف يعمله ... تغشمرت بي إليك السهل والجبلا

ومعلوم أن معنى الضم والوطء في المباشرة أتم منه في العقد فوجب حمله عليه ومن الناس من قال النكاح عبارة عن الضم ومعنى الضم حاصل في العقد والوطء في المباشرة أتم منه في العقد فحسن استعمال هذا اللفظ فيهما جميعا وقال ابن جني سألت أبا علي عن قولهم نكح المرأة فقال فرقت العرب بالاستعمال فرقا لطيفا حتى لا يحصل الالتباس فإذا قالوا نكح فلان فلانة أرادوا أنه تزوجها وعقد عليها وإذا قالوا نكح امرأته أو زوجته لم يريدوا غير المجامعة لأنه إذا ذكر امرأته وزوجته فقد

استغنى عن ذكر العقد لم يحتمل الكلمة غير المجامعة فهذا تمام ما في هذا اللفظ من البحث واجمع المفسرون على ان المراد من قوله
ولا تنكحوا في هذه الاية اي لا تعقدوا عليهن عقد النكاح **المسألة الثالثة** في ان لفظ المشرك هل يتناول الكفار من
اهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك والاكثرون من العلما على ان لفظ المشرك يندرج فيه الكفار من اهل الكتاب وهو المختار ويدل عليه
وجوه **احدها** قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ثم قال في اخره سبحانه عما يشركون
وهذه صريحة في ان اليهودي والنصراني مشرك **وثانيها** قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء دلت هذه الاية على ان ما سوى الشرك قد يغفره الله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهودي والنصراني ليس بشرك
لوجب بمقتضى هذه الاية ان يغفره الله تعالى في الجملة ولما كان ذلك باطلا علمنا ان كفرهما شرك **وثالثها** قوله تعالى
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فهذا التثليث اما ان يكون لاعتقادهم وجود صفات ثلاثة او لاعتقادهم وجود
ذوات ثلاثة والاول باطل لان المفهوم من كونه تعالى قادرا او من كونه حيا واذا كانت هذه المفهومات الثلاثة لا بد من
الاعتراف بها فان القول باثباتها من ضروريات دين الاسلام فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك ولما بطل ذلك علمنا انه
تعالى انما كفرهم لانهم اثبتوا ذوات ثلاثة قديمة مستقلة ولذلك فانهم جوزوا في اقنوم الكلمة ان يحل عيسى وجوزوا في اقنوم
الحيوة ان يحل في مريم ولولا ان هذه الاشيا المسماة عندهم بالاقانيم ذوات قائمة بانفسها لما جوزوا عليها الانتقال
من ذات الى ذات فثبت انهم قائلون باثبات ذوات قائمة بالنفس قديمة ازلية وهذا اشراك وقول باثبات الالهة
فكانوا مشركين واذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك وجب ان يكون اليهودي كذلك ضرورة انه لا قائل بالفرق **ورابعها**
ما روي امر اميرا وقال اذا لقيت عدوا من المشركين فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم وان ابوا
فادعهم الى الجزية وعقد الذمة فان هم اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم سمى من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالمشرك
وخامسها ما احتج به ابو بكر الاصم فقال كل من جحد رسالته فهو مشرك من حيث ان تلك المعجزات التي ظهرت على يده
كانت خارجة عن قدرة البشر وهم كانوا منكرين صدورها عن الله تعالى بل كانوا يضيفونها الى الجن والشياطين لانهم كانوا
يقولون فيها انها سحر وحصلت من الجن والشياطين فالقوم قد اثبتوا شريكا لله سبحانه في خلق هذه الاشيا الخارجة عن قدرة
البشر فوجب القطع بكونهم مشركين لانه لا معنى للاله الا من كان قادرا على خلق هذه الاشيا واعترض القاضي فقال هذا انما
يلزم لو سلم اليهودي ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من الامور خارجة عن قدرة البشر فعند ذلك اذا اضافه
الى غير الله تعالى كان مشركا اما اذا انكر ذلك وزعم ان ما ظهر على يد محمد عليه الصلاة والسلام من جنس ما يقدر العباد
عليه لم يلزم ان يكون مشركا بسبب اضافة ذلك الى غير الله تعالى والجواب ان لا اعتبار باقراره ان تلك
المعجزات خارجة عن قدرة البشر فمن اضاف ذلك الى غير الله تعالى كان مشركا كما ان انسانا لو قال ان خلق الجسم والحيوة من
جنس مقدور البشر ثم اسند خلق النبات والحيوان الى الافلاك والكواكب كان مشركا فكذا ههنا فهذا مجموع ما يدل على ان
اليهودي والنصراني يدخلان تحت اسم المشرك واما قولنا انه تعالى فصل لقوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئين
والنصارى والمجوس والذين اشركوا وقال ايضا ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين وقال لم يكن الذين كفروا
من اهل الكتاب والمشركين ففي هذه الايات فصل بين القسمين وعطف احدهما على الاخر وذلك يوجب التغاير والجواب
ان هذا يشكل بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وبقوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله
وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين فان قالوا انما خص بالذكر تنبيها على كمال الدرجة في ذلك الوصف المذكور قلنا فههنا ايضا
كذلك لانه انما خص عبدة الاوثان في هذه الايات بهذا الاسم تنبيها على كمال درجتهم في هذا الكفر فهذا جملة ما في هذه المسألة
ثم اعلم ان القائلين بان اليهودي والنصراني يندرجان تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليهما من حيث اللغة
لما بينا ان اليهودي والنصراني قائلان بالشرك وقال الجبائي والقاضي هذا الاسم من جملة الاسما الشرعية واحتجا على ذلك بانه
قد تواتر النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يسمي كل من كان كافرا بالمشرك وقد كان في الكفار من لا يثبت الها اصلا
او كان شاكا في وجوده او كان شاكا في وجود الشريك وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكرا للبعث والقيامة فلا جرم كان منكرا للبعثة
وللتكليف وما كان يعبد شيا من الاوثان والذين كانوا يعبدون الاوثان فهم ما كانوا يقولون انها شركاء لله تعالى في الخلق وتدبير
العالم بل كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله تعالى فثبت ان الاكثرين منهم كانوا مقرين بان اله العالم واحد وانه ليس له في الالهية
بمعنى خلق العالم وتدبيره شريك ونظير اذا ثبت هذا ظهر وقوع اسم المشرك على الكافر وليس من الاسما اللغوية بل من
الاسما الشرعية كالصلوة والزكوة وغيرهما واذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم فهذا جملة ما في هذه المسألة

المسألة الثالثة الذين قالوا ان اسم المشرك لا يتناول الا عبدة الاوثان قالوا ان قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى
يؤمن نهي عن نكاح الوثنية اما الذين قالوا ان اسم المشرك يتناول جميع الكفار قالوا ظاهر قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات يدل
على انه لا يجوز نكاح الكافرة اصلا سواء كانت من اهل الكتاب ام لا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالاكثرون من الامة قالوا
انه يجوز للرجل ان يتزوج بالكتابية عن ابن عمر ومحمد بن الحنفية والهادي وهو احد ائمة الزيدية ان ذلك حرام حجة الجمهور
قوله تعالى في سورة المائدة والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وسورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شي قط فان قيل
لم لا يجوز ان يكون المراد من امن بعد ان كان من اهل الكتاب قلنا هذا لا يصح من قبل انه تعالى اولا احل المحصنات من المؤمنات
وهذا يدخل فيه من امن منهن بعد الكفر ومن كان على الايمان من اول الامر ولان قوله من الذين اوتوا الكتاب يفيد حصول
هذا الوصف في حال الاباحة ومما يدل على جواز ذلك ما روي ان الصحابة كانوا يتزوجون بالكتابيات وما ظهر من احد
منهم انكار على ذلك فكان هذا اجماعا على الجواز نقل ان حذيفة تزوج بيهودية او نصرانية فكتب اليه عمر ان خل
سبيلها فكتب اليه اتزعم انها حرام فقال لا ولكني اخاف وعن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نتزوج نسا
اهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا ويدل عليه ايضا الخبر المشهور وهو ما روي عن عبد الرحمن بن عوف انه عليه الصلاة والسلام
قال في المجوس سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا اكلي ذبائحهم ولو لم يكن نكاح نسائهم جائزا لكان هذا
الاستثنا عبثا واحتج القائلون بانه لا يجوز بامور **اولها** ان لفظ المشرك يتناول الكتابية على ما بيناه فقوله
ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن صريح في تحريم نكاح الكتابية والتخصيص والنسخ خلاف الظاهر فوجب المصير اليه ثم قالوا
وفي الاية ما يدل على تاكيد ما ذكرناه وذلك لانه تعالى قال في اخر الاية اولئك يدعون الى النار والوصف اذا ذكر
عقيب الحكم فالظاهر ان ذلك الوصف علة لذلك الحكم فكانه تعالى قال حرمت عليكم نكاح المشركات اللاتي يدعون
الى النار وهذه العلة قائمة في الكتابية فوجب القطع بكونها محرمة **الحجة الثانية** ظهر ان ابن عمر سئل عن هذه
المسألة فتلا اية التحريم واية التحليل ووجه الاستدلال ان الاصل في الابضاع الحرمة فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمة
تساقطا فوجب بقاء حكم الاصل وبهذا الطريق لما سئل عثمان عن الجمع بين الاختين في ملك اليمين قال احلتهما اية وحرمتهما اية
فحكم عند ذلك بالتحريم للسبب الذي ذكرناه فكذا ههنا **الحجة الثالثة** ظهر حكى محمد بن جرير الطبري في تفسيره
عن ابن عباس تحريم اصناف النسا الا المؤمنات واحتج بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا كان كذلك
كانت كالمرتدة في انه لا يجوز ايراد العقد عليها **الحجة الرابعة** التمسك بان عمر رضي الله تعالى عنه يحكى ان طلحة نكح
يهودية وحذيفة نصرانية فغضب عمر عليهما غضبا شديدا فقالا نحن نطلق يا امير المؤمنين فلا تغضب فقال ان حل
طلاقهن لقد حل نكاحهن ولكن انتزعهن منكم اجاب الاولون عن الحجة الاولى بان من قال اليهودي والنصراني لا يدخل تحت
اسم المشرك فالاشكال عنه ساقط ومن سلم ذلك قال ان قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اخص من
هذه الاية فان صحت الرواية ان هذه الحرمة ثبتت ثم زالت جعلنا قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اخص
من هذه الاية فان صحت الرواية ان هذه الحرمة ثبتت ثم زالت جعلنا قوله والمحصنات ناسخا وان لم يثبت ذلك جعلناه مخصصا
اقصى ما في الباب ان النسخ والتخصيص خلاف الاصل الا انه لما كان لا سبيل الى التوفيق بين الايتين الا بهذا الطريق وجب
المصير اليه اما قوله ثانيا ان تحريم نكاح الوثنية انما كان لانها تدعو الى النار وهذا المعنى موجود في الكتابية قلنا
الفرق بينهما ان المشركة متظاهرة بالمخالفة والمناصبة فلعل الزوج يحبها ثم انها تحمله على المقابلة فلا يفضي حصول
ذلك النكاح المقابلة اما قوله ثالثا ان التحريم والتحليل قد تعارضا فنقول لكن اية التحليل خاصة ومتاخرة بالاجماع
فوجب ان تكون متقدمة على اية التحريم وهذا بخلاف الاختين في الجمع بين الاختين في ملك اليمين لان كل واحدة من تينك
الايتين اخص من الاخرى من وجه واعم منها من وجه اخر فلم يحصل سبب الترجيح فيه اما ههنا فقوله والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب اخص من قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مطلقا فوجب حصول الترجيح واما التمسك بقوله
فقد حبط عمله فجوابه انا لما فرقنا بين الكتابية وبين المرتدة في احكام كثيرة فلم لا يجوز الفرق بينهما ايضا في هذا الحكم
واما التمسك باثر عمر فقد مر نقلنا عنه انه قال ليس بحرام واذا حصل التعارض سقط الاستدلال **المسألة
الرابعة** اتفق الكل على ان المراد من قوله حتى يؤمن الاقرار بالشهادة والتزام احكام الاسلام وعند هذا احتجت
الكرامية بهذه الاية على ان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار وقالوا ان الله تعالى جعل الايمان ههنا غاية التحريم والذي
هو غاية التحريم ههنا الاقرار فثبت ان الايمان في عرف الشرع عبارة عن الاقرار واحتج اصحابنا على فساد هذا المذهب

بوجوه **احدها** انا اذا بينا بالدلايل الكثيرة في تفسير قوله والذين يومنون بالغيب ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب **وثانيها** قوله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمومنين ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله تعالى وما هم بمومنين كذبا **وثالثها** قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله قل لم تومنوا كذبا ثم اجابوا عن تمسكهم بهذه الاية بان التصديق الذي في القلب لا يمكن الاطلاع عليه فاقيم الاقرار باللسان مقام التصديق **المسالة الخامسة** نقل عن الحسن انه قال هذه الاية ناسخة لما كان عليه من تزوج المشركات قال القاضي كونهم قبل نزول هذه الاية مقدمين على نكاح المشركة ان كان على سبيل العادة لا من قبل الشرع امتنع وصف هذه الاية بانها ناسخة لانه ثبت في الاصول ان الناسخ والمنسوخ يجب ان يكونا حكمين شرعيين اما ان كان تزوج المشركة قبل نزول هذه الاية ثابتا من قبل الشرع كانت هذه الاية ناسخة اما قوله تعالى ولامة مومنة خير من مشركة ولو اعجبتكم فيه مسايل **المسالة الاولى** قال ابو مسلم اللام في قوله ولامة مومنة في افادة التوكيد تشبه لام القسم **المسالة الثانية** الخير هو النفع الحسن والمعنى ان المشركة لو كانت نافعة في المال والجمال والنسب فالامة المومنة خير منها لان الايمان يتعلق بالدين والمال والجمال والنسب يتعلق بالدنيا والدين خير من الدنيا لانه اشرف الاشيا عند كل احد فعند التوافق في الدين تكمل المحبة فيكمل منافع الدنيا من الصحبة والطاعة وحفظ الاموال والاولاد وعند الاختلاف في الدين لا تحصل المحبة فلا يحصل شي من منافع الدنيا من تلك المراة وقال بعضهم المراد ولامة مومنة خير من حرة مشركة واعلم انه لا حاجة الى هذا التقدير لوجهين احدهما ان اللفظ مطلق والثاني ان قوله ولو اعجبتكم يدل على صفة الحرية لان التقدير ولو اعجبتكم بحسنها او مالها او حريتها او نسبها فكل ذلك داخل تحت قوله ولو اعجبتكم **المسالة الثالثة** قال الجبائي ان الاية دالة على ان القادر على طول الحرة يجوز له التزوج بالامة على ما هو مذهب ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه وذلك لان الاية دلت على ان الواجد لطول الحرة المشركة يكون لا محالة واجدا لطول الحرة المسلمة لان سبب التفاوت في الايمان والكفر لا يتفاوت في قدر المال المحتاج اليه في اهبة النكاح فيلزم قطعا ان يكون الواجد لطول الحرة المسلمة يجوز له نكاح الامة وهذا استدلال لطيف في هذه المسالة والله تعالى اعلم **المسالة الرابعة** في الاية اشكال وهو ان قوله ولا تنكحوا المشركات يقتضي حرمة نكاح المشركة ثم قوله ولامة مومنة خير من مشركة يقتضي جواز التزوج بالمشركة لان لفظ افعل يقتضي المشاركة في الصفة ولاحدهما مزية قلنا نكاح المشركة مشتمل على منافع الدنيا ونكاح المومنة مشتمل على منافع الاخرة والنفعان يشتركان في اصل كونهما نفعا الا ان نفع الاخرة له المزية العظمى فاندفع السوال اما قوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يومنوا فلا خلاف هاهنا ان المراد الكل وان المومنة لا يحل تزوجها البتة على اختلاف انواع الكفرة قوله تعالى ولعبد مومن خير من مشرك فالكلام فيه على نحو ما تقدم اما قوله اوليك يدعون الى النار ففيه مسايل **المسالة الاولى** هذه الاية نظير قوله تعالى ما لي ادعوكم الى النجاة وتدعونني الى النار ثم في تاويل الاية وجوه **احدها** انهم يدعون الى ما يودي الى النار **فان قيل** كيف يدعون الى النار وربما لم يومنوا بالنار اصلا فكيف يدعون اليها وجوابه ان المراد بذلك انهم يدعون الى ما يودي الى النار فان الظاهر ان الزوجية مظنة الالفة والمحبة والمودة وكل ذلك يوجب الموافقة في المطالب والاغراض وربما ادى ذلك الى انتقال المسلم عن الاسلام بسبب موافقة حبيبه **فان قيل** احتمال المحبة حاصل من الجانبين فكما يحتمل ان يصير المسلم كافرا بسبب الالفة والمحبة يحتمل ايضا ان يصير الكافر مسلما بسبب الالفة والمحبة واذا تعارض الاحتمالان وجب ان يتساقطا فيبقى اصل الجواز **قلنا** الرجحان لهذا الجانب لانه بتقدير ان ينتقل الكافر عن كفره يستوجب به المسلم مزيد ثواب ودرجة وبتقدير ان ينتقل المسلم عن اسلامه يستوجب به العقوبة العظيمة والاقدام على هذا العمل دائر بين ان يلحقه مزيد نفع وبين ان يلحقه ضرر عظيم وفي مثل هذه الصورة يجب الاحتراز عن الضرر فلهذا السبب رجح الله تعالى جانب المنع على جانب الاطلاق **التاويل الثاني** ان في الناس من حمل قوله تعالى اوليك يدعون الى النار انهم يدعون الى ترك المحاربة والقتال وفي تركهما وجوب استحقاق النار والعقاب وغرض هذا القايل من هذا التاويل ان يجعل هذا فرقا بين الذمية وبين غيرها فان الذمية لا تحمل زوجها على المقاتلة فظهر الفرق **التاويل الثالث** ان الولد الذي يحدث ربما دعاه الكافر الى الكفر فيصير الولد من اهل النار فهذا هو الدعوة الى النار والله يدعوا الى الجنة

حتى امر بالتزويج بالمسلمة حتى يكون الولد مسلما من اهل الجنة اما قوله تعالى والله يدعوا الى الجنة والمغفرة باذنه ففيه قولان الاول ان المعنى اولياء الله يدعوا الى الجنة فكانه قيل اعدا الله يدعون الى النار واوليا الله يدعون الى الجنة والمغفرة فلا جرم يجب على العاقل ان لا يدور حول المشركات اللواتي هن اعدا الله وان ينكح المومنات فانهن يدعون الى الجنة والمغفرة والثاني انه سبحانه وتعالى لما بين هذه الاحكام واباح بعضها وحرم بعضها يدعوا الى الجنة لان من تمسك بها استحق الجنة به والمغفرة اما قوله تعالى باذنه فالمعنى بتيسير الله تعالى وتوفيقه للعمل الذي يستحق به الجنة والمغفرة ونظيره قوله تعالى وما كان لنبي ان يكون له اسرى وقوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله وقوله وما هم بضارين به من احد الا باذن الله وقرا الحسن والمغفرة باذنه بالرفع اي والمغفرة حاصلة بتيسيره اما قوله تعالى ويبين اياته للناس لعلهم يتذكرون فمعناه ظاهر الحكم السادس **قوله تعالى ويسالونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين** في الاية مسايل **المسالة الاولى** اعلم انه تعالى جمع في هذا الموضع ستة من الاسولة فذكر الثلاث الاول بغير الواو وذكر الثلاث الاخيرة بالواو والسبب ان سوالهم عن تلك الحوادث الاول وقع في احوال متفرقة فلم يوت فيها بحرف العطف لان كل واحد من تلك السوالات سوال مبتدا وسالوا عن المسايل الثلاثة الاخيرة في وقت واحد فجي بحرف الجمع لذلك كانه قيل يجمعون لك بين السوال عن الخمر والميسر والسوال عن كذا والسوال عن كذا **المسالة الثانية** روي ان اليهود والمجوس كانوا يبالغون في التباعد عن المراة حال حيضها والنصارى كانوا يجامعونهن ولا يبالون بالحيض وان اهل الجاهلية كانوا يفعلون مثل فعل اليهود والمجوس كانوا اذا حاضت المراة لم يواكلوها ولم يشاربوها ولم يجالسوها على فرش ولم يساكنوها في بيت كفعل اليهود والمجوس فلما نزلت هذه الاية اخذ المسلمون بظاهر الاية فاخرجوهن من بيوتهن فقال ناس من الاعراب يا رسول الله البرد شديد والثياب قليلة فان اثرناهن بالثياب هلك سائر اهل البيت وان استاثرنا بها هلكت الحيض فقال عليه الصلاة والسلام انما امرتكم ان تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن ولم امركم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم فلما سمعت اليهود ذلك قالوا ان هذا الرجل لا يدع شيا من امرنا الا خالفنا فيه ثم جا عباد بن بشر واسيد بن حضير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبراه بذلك وقالا يا رسول الله افلا ننكحهن في المحيض فتغير وجه النبي صلى الله عليه وسلم حتى ظننا انه غضب عليهما فقاما فجاءت هدية من لبن فارسل النبي صلى الله عليه وسلم اليهما فسقاهما فعلم انه لم يغضب عليهما **المسالة الثالثة** اصل الحيض في اللغة السيل يقال حاض السيل وفاض قال الازهري ومنه قيل للحوض حوض لان الما يحيض اليه اي يسيل والعرب تدخل الواو على الياء والياء على الواو لانهما من جنس واحد اذا عرفت هذا فنقول ان هذا البناء قد يجي للموضع كالمبيت والمقيل والمغيب وقد يجي ايضا بمعنى المصدر يقال حاضت محيضا وجاءت مجيئا وبات مبيتا وحكى الواحدي في البسيط عن ابن السكيت اذا كان الفعل من ذوات الثلاثة نحو كال يكيل وحاض يحيض واشباهه فان الاسم منه مكسور والمصدر مفتوح من مال مما لا وهذا امثلة يذهب بالكسر الى الاسم وبالفتح الى المصدر ولو فتحهما جميعا او كسرهما في المصدر والاسم لجاز تقول العرب المعاش والمعيش والمغاب والمغيب والمسار والمسير فثبت ان لفظ المحيض في موضع الحيض وهو ايضا اسم لنفس المحيض واذا ثبت هذا فاعلم ان اكثر المفسرين من الادبا زعموا ان المراد هاهنا بالمحيض الحيض وعندي انه ليس كذلك لو كان المراد بالمحيض هاهنا الحيض لكان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في زمن المحيض فيكون ظاهره مانعا من الاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ او التخصيص الى الاية ومعلوم ان ذلك خلاف الاصل اما اذا حملنا المحيض على موضع الحيض كان معنى الاية فاعتزلوا النسا في موضع الحيض من النسا وعلى هذا التقدير لا يتطرق الى الاية نسخ ولا تخصيص ومن المعلوم ان اللفظ اذا كان مشتركا بين معنيين وكان حمله على احدهما يوجب محذورا وعلى الاخر لا يوجب ذلك المحذور فان حمل اللفظ على المعنى الذي لا يوجب المحذور اولى اذا سلمنا ان لفظ المحيض مشترك بين الموضع والمصدر واشتهر منه في المصدر فان قيل الدليل على ان المراد من المحيض الحيض لانه قال قل هو اذى ولو كان المراد من المحيض الموضع لما صح هذا الوصف قلنا بتقدير ان يكون المحيض عبارة عن الحيض فالحيض في نفسه ليس باذى لان الحيض عبارة عن الدم المخصوص والاذى كيفية مخصوصة وهي عرض والجسم لا يكون نفس العرض فلا بد وان يقولوا ان المراد منه ان ذلك الموضع ذات اذى وانتم لا تجوزون ان يكون المحيض الاول هو الحيض والمحيض الثاني موضع الحيض وعلى هذا التقدير يزول ما ذكرتم من

الاشكال فهذا ما عندي في هذا الموضع اما قوله قل هو اذى فقال عطا وقتادة والسدي قذر واعلم ان الاذى في اللغة
ما يكره من كل شي وقوله فاعتزلوا النسا في المحيض الاعتزال التنحي عن الشي قدم ذكر العلة وهو الاذى ثم رتب الحكم عليه
وهو وجوب الاعتزال فان قيل ليس الاذى الا الدم وهو حاصل في وقت الاستحاضة مع ان اعتزال المراة وقت الاستحاضة
غير واجب فقد انتقضت هذه العلة قلنا العلة غير منقوضة لان دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها طبيعة
المراة من طريق الرحم ولو احتبست تلك الفضلة لمرضت المراة فذلك الدم جاري مجرى البول والغايط فكان اذى
وقذرا اما دم الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر من عنق الرحم فلا يكون اذى هذا ما عندي
في هذا الباب وهو كلام طبية وبتقريرها يتخلص ظاهر القران من الطعن والله تعالى اعلم **المسالة الرابعة**
اعلم ان دم الحيض موصوف بصفات حقيقية ويتفرع عليه احكام شرعية اما الصفات الحقيقية فامران احدهما
المنبع وهو ان دم الحيض دم يخرج من الرحم قال تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن قيل في تفسير المراد
منه الحيض والحبل اما دم الاستحاضة فانه من الرحم لكن من عروق تنقطع من فم الرحم قال عليه الصلاة والسلام
في صفة دم الاستحاضة انه دم عروق انفجر وهذا الكلام يويد ما ذكرناه في دفع النقض عن تعليل القران والنوع
الثاني من صفات دم الحيض الصفات التي وصف الرسول صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها فاحدها انه اسود
وثانيها انه ثخين وثالثها انه محتدم وهو المحترق من شدة حرارته ورابعها انه يخرج برفق ولا يسيل سيلا وخامسها
ان له رايحة كريهة بخلاف سائر الدما وذلك لانه من الفضلات التي تدفعها الطبيعة وسادسها انه بحراني وهو الشديد
الحمرة وقيل ما يحصل منه كدورة تشبيها له بما البحر فهذه الصفات هي الصفات الحقيقية ثم من الناس من قال دم الحيض
يتميز عن دم الاستحاضة فكل دم كان موصوفا بهذه الصفات فهو دم حيض وما لا يكون كذلك لا يكون دم حيض وما
اشتبه الامر فيه فالاصل بقا التكاليف وزوالها انما يكون لعارض الحيض فاذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكاليف
التي كانت واجبة كما كان ومن الناس من قال هذه الصفات تقتضي عسرا او مشقة فالشرع قدر وقتا مضبوطا
متى حصلت الدما فيه كان حكمها حكم الحيض كيف كانت تلك الدما ومتى حصلت خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها الحيض كيف
ما كانت صفة تلك الدما والمقصود من هذا الاسقاط العسر والمشقة عن المكلف ثم هي الاحكام الشرعية للحيض هي
المنع من الصلاة والصوم واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القران وتصير المراة بالغة والحكم الثالث
للحيض نقل في القران انما هو حظر الاجماع على ما بينا كيفية دلالة الاية عليه **المسالة الخامسة** اختلف الناس
في مدة الحيض فقال الشافعي رضي الله تعالى عنه اقلها يوم وليلة واكثرها خمسة عشر يوما وهذا قول علي بن ابي طالب
كرم الله وجهه وعطاء بن ابي رباح والاوزاعي واحمد بن اسحق وقال مالك وابو حنيفة والثوري اقله ثلاثة ايام
ولياليهن فان نقص عنه فهو دم فساد واكثره عشرة ايام قال ابو بكر الرازي في احكام القران وقد كان ابو حنيفة
رضي الله تعالى عنه يقول بقول عطا ان اقل الحيض يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما ثم تركه وقال مالك لا تقدير لذلك
في القلة والكثرة فان وجد ساعة فهو حيض وان وجد اياما فهو كذلك واحتج ابو بكر الرازي رحمه الله في احكام
القران على فساد قول مالك فقال لو كان المقدار ساقطا في القليل والكثير لوجب ان يكون الحيض هو الدم الموجود من
المراة فكان يلزم ان لا يوجد في الدنيا مستحاضة لان كل ذلك الدم يكون حيضا على هذا المذهب وذلك باطل باجماع
الامة ولانه روي ان فاطمة بنت ابي حبيش قالت للنبي عليه الصلاة والسلام اني استحاض فلا اطهر وايضا روي
ان حمنة استحيضت سبع سنين ولم يقل النبي عليه الصلاة والسلام لهما ان جميع ذلك حيض ثم اخبرهما ان منه ما هو
حيض ومنه ما هو استحاضة فبطل هذا القول واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان لقايل ان يقول انما يميز دم الحيض عن
دم الاستحاضة بالصفات التي ذكرها رسول الله صلى الله عليه وسلم لدم الحيض فاذا علمنا ثبوتها حكمنا بالحيض واذا
علمنا عدمها حكمنا بعدم الحيض واذا ترددنا في الامرين طريان الحيض مجهولا وبقا التكاليف الذي هو الاصل معلوم
والمشكوك لا يعارض المعلوم فلا جرم يحكم ببقا التكاليف الاصلية فبهذا الطريق يميز الحيض عن الاستحاضة
والام وانا نحمل الحيض زمانا معينا وحجة مالك رحمه الله من وجهين الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم بين علامة
دم الحيض وصفته بقوله دم الحيض هو الاسود المحتدم فمتى كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاصلا فيدخل
تحت قوله تعالى فاعتزلوا النسا في المحيض وتحت قوله عليه الصلاة والسلام لفاطمة بنت ابي حبيش اذا اقبلت الحيضة
فدعي الصلاة الحجة الثانية انه تعالى قال في دم الحيض قل هو اذى فاعتزلوا النسا في المحيض ذكر وصف كونه

اذى في معرض بيان العلة لوجوب الاعتزال وانما كان اذى للرايحة المنكرة فيه وللون الفاسد وللحدة القوية التي فيه
واذا كان وجوب الاعتزال معللا بهذه المعاني فعند حصول هذه المعاني وجب الاحتراز عملا بالعلة المذكورة في كتاب الله
على سبيل النص الصريح وعندي ان قول مالك رضي الله تعالى عنه قوي جدا اما الشافعي رضي الله تعالى عنه احتج على ابي
حنيفة رضي الله تعالى عنه بوجهين الاول انه وجد دم الحيض في اليوم بليلته وفي الزايد على العشرة بدليل انه عليه الصلاة
والسلام وصف دم الحيض بانه اسود محتدم فاذا وجد ذلك فقد حصل الحيض فيدخل تحت قوله تعالى فاعتزلوا النسا
في المحيض تركنا العمل بهذا الدليل في الاقل من يوم وليلة وفي الاكثر من خمسة عشر يوما بالاتفاق وبينه وبين
ابي حنيفة فوجب ان يبقى معمولا به في هذه المدة الحجة الثانية للشافعي رضي الله تعالى عنه في جانب الزيادة ما روي
انه عليه الصلاة والسلام لما وصف النسا بنقصان الدين فسر ذلك بان قال تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي
وهذا يدل على ان الحيض قد يكون خمسة عشر يوما لان هذا التقدير يكون الطهر ايضا خمسة عشر يوما فيكون الحيض
نصف عمرها ولو كان الحيض اقل من ذلك لما وجدت امراة لا تصلي نصف عمرها اجاب ابو بكر الرازي عنه من
وجهين الاول ان الشطر ليس هو النصف بل هو البعض والثاني انه لا يوجد في الدنيا امراة تكون حايضا نصف
عمرها لان ما مضى من عمرها قبل البلوغ هو من عمرها والجواب عن الاول ان الشطر هو النصف يقال شطرت
الشي اي جعلته نصفين ويقال في المثل احلب حلبا لك شطره اي نصفه وعن الثاني ان قوله عليه الصلاة والسلام
تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي انما يتناول زمانا هي تصلي فيه وذلك لا يتناول الا زمان البلوغ واحتج ابو بكر الرازي
على قول ابي حنيفة من وجوه **الحجة الاولى** ما روي عن ابي امامة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الحيض ثلاثة
ايام واكثره عشرة ايام قال ابو بكر الرازي فاذا صح هذا الحديث فلا معدل عنه لاحد **الحجة الثانية** ما روي
عن انس بن مالك وعثمان بن ابي العاص الثقفي انهما قالا الحيض ثلاثة ايام واربعة ايام الى عشرة ايام وما زاد فهو
استحاضة والاستدلال به من وجهين احدهما ان القول اذا ظهر عن الصحابة ولم يخالفه احد كان اجماعا والثاني
ان التقدير فيما لا سبيل للعقل اليه متى روي عن الصحابة فالظاهر انه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم **الحجة
الثالثة** قوله لحمنة بنت جحش تحيضي في علم الله ستا او سبعا كما تحيض النسا في كل شهر مقتضاه ان يكون حيض جميع
النسا في كل شهر هذا القدر خالفنا هذا الظاهر في الثلاثة الى العشرة فبقي ما عداه على الاصل **الحجة الرابعة**
قوله عليه الصلاة والسلام في حق النسا ما رايت من ناقصات عقل ودين اغلب لعقول ذوي الالباب منهن فقيل ما نقصان
دينهن قال تمكث احداهن الايام والليالي لا تصلي هذا الخبر يدل على ان مدة الحيض ما يقع عليه اسم الايام والليالي
واقلها ثلاثة واكثرها عشرة لانه لا يقال في الواحد والاثنين لفظ الايام ولا يقال في الزايد على العشرة ايام بل يقال
احد عشر يوما اما الثلاثة الى العشرة فيقال فيها ايام وايضا قال عليه الصلاة والسلام يا فاطمة بنت ابي حبيش دعي
الصلاة ايام اقرايك ولفظ الايام مختص بالثلاثة الى العشرة وفي حديث ام سلمة في المراة التي سالته انها تهراق
الدم لتنظر عدد الليالي والايام التي كانت تحيضهن من الشهر فلتترك الصلاة وذلك القدر من الشهر ثم لتغتسل وتصلي
فان قيل لعل حيض تلك المراة كان مقدرا بذلك المقدار قلنا انه عليه الصلاة والسلام ما سالها عن قدر حيضها بل
حكم عليها بهذا الحكم مطلقا فدل هذا على ان الحيض مطلقا مقدر بما يطلق عليه لفظ الايام وايضا قال في حديث عدي
بن ثابت المستحاضة تدع الصلاة ايام حيضها وذلك عام في جميع النسا **الحجة الخامسة** وهي حجة ذكرها
الجبائي من شيوخ المعتزلة في تفسيره فقال ان فرض الصلاة والصوم لازم بتعيين العمومات على وجوبهما ترك العمل بها
في الثلاثة الى العشرة فوجب بقاؤها على الاصل فيما دون الثلاثة وفوق العشرة وذلك لان فيما دون الثلاثة
حصل اختلاف العلما فاورث شبهة فلم نجعله حيضا وما زاد على العشرة فيه ايضا اختلاف العلما فاورث شبهة فلم
نجعله حيضا فاما من الثلاثة الى العشرة فهو متفق عليه فجعلناه حيضا فهذا خلاصة كلام الفقها في هذه المسالة
والله تعالى اعلم **المسالة السادسة** اتفق المسلمون على حرمة الجماع في زمن الحيض واتفقوا على حل الاستمتاع
بالمراة بما فوق السرة ودون الركبة واختلفوا في انه هل يجوز الاستمتاع بها فيما دون السرة وفوق الركبة
فنقول ان فسرنا المحيض بموضع الحيض على ما جوزناه كانت الاية دالة على تحريم الجماع فقط فلا يكون فيها دلالة
على تحريم ما وراه بل من يقول ان تخصيص الشي بالذكر يدل على ان الحكم فيما عداه بخلافه يقول ان هذه الاية تدل على حل
ما سوى الجماع اما من فسر المحيض بالحيض كان تقدير الاية فاعتزلوا النسا في زمن الحيض ثم يقول ترك العمل بهذه الاية

فيما فوق السرة ودون الركبة فوجب أن يبقى الباقي على الحرمة أما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله فاعلم أن قوله ولا تقربوهن أي ولا تجامعوهن يقال قرب الرجل امرأته إذا جامعها وهذا كالتأكيد لقوله فاعتزلوا النساء في المحيض فهاهنا عن المباشرة في موضع الدم وقوله ولا تقربوهن يكون نهيا عن الالتذاذ بما يقرب من ذلك الموضع وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قرأ ابن كثير وأبو عمرو ونافع وابن عامر ويعقوب الحضرمي وأبو بكر عن عاصم حتى يطهرن خفيفة من الطهارة وقرأ حمزة والكسائي يطهرن بالتشديد وكذلك حفص عن عاصم فمن خفف فهو على زوال الدم لأن يطهرن من طهرت المرأة من حيضها وذلك إذا انقطع الحيض فالمعنى لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم ومن قرأ يطهرن بالتشديد فهو على معنى يتطهرن فأدغم كقوله تعالى يا أيها المزمل والمدثر أي المتزمل والمتدثر **المسألة الثانية** أكثر فقهاء الأمصار على أن المرأة إذا انقطع حيضها لا يحل للزوج مجامعتها إلا بعد أن تغتسل عن الحيض وهذا قول مالك والأوزاعي والشافعي والثوري والمشهور عن أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه أنها إن رأت الطهر في دون عشرة أيام لم يقربها زوجها وإن رأته لعشرة جاز له أن يقربها قبل الاغتسال حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه من وجهين أحدهما أن القراءة المتواترة حجة بالإجماع فإذا حصلت قراءتان متواترتان وأمكن الجمع بينهما وجب الجمع بينهما إذا ثبت هذا فنقول ــــ قرئ حتى يطهرن بالتخفيف وبالتثقيل ويطهرن بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم وبالتثقيل عبارة عن التطهير بالماء والجمع بين الأمرين ممكن فوجب حمل دلالة هذه الآية على وجوب الأمرين وإذا كان كذلك وجب أن لا تنتهي هذه الحرمة إلا عند حصول الأمرين الحجة الثانية قوله تعالى فإذا تطهرن فأتوهن علق الإتيان على التطهير بكلمة إذا وكلمة إذا للشرط في اللغة والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فوجب أن لا يجوز الإتيان عند عدم التطهير حجة أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن نهي عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهي أن يطهرن يعني ينقطع حيضهن وإذا كان انقطاع الحيض غاية للنهي وجب أن لا يبقى هذا النهي عند انقطاع الحيض أجاب القاضي عنه بأنه لو اقتصر على قوله حتى يطهرن لكان ما ذكرتم لازما أما لما ضم إليه قوله فإذا تطهرن صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة أن يقول الرجل لا تكلم فلانا حتى يدخل الدار فإذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه فإنه يجب أن يتعلق إباحة كلامه بالأمرين جميعا وإذا ثبت أنه لا بد بعد انقطاع الحيض من التطهير فقد اختلفوا في ذلك التطهير فقال الشافعي رضي الله عنه وأكثر الفقهاء هو الاغتسال وقال بعضهم غسل الموضع وقال عطاء وطاوس هو أن تغسل الموضع وتتوضأ والصحيح هو الأول لوجهين أحدهما أن ظاهر قوله تعالى فإذا تطهرن حكم عائد إلى ذات المرأة فوجب أن يحصل هذا التطهير في كل بدنها لا في بعضه والثاني أن حمله على التطهير الذي يختص الحيض بوجوبه أولى من التطهير الذي يثبت في الاستحاضة كثبوته في الحيض وهذا يوجب أن المراد به الاغتسال إذا أمكن وجود الماء وإن تعذر ذلك فقد أجمع القائلون بوجوب الاغتسال أن التيمم يقوم مقامه إنما أثبتنا أن التيمم يقوم مقام هذا الاغتسال بدلالة الإجماع وإلا فالظاهر يقتضي أن لا يجوز قربانها إلا عند الاغتسال بالماء **المسألة الثالثة** اختلفوا في أن المراد بقوله تعالى فأتوهن من حيث أمركم الله وفيه وجوه **الأول** وهو قول ابن عباس ومجاهد وإبراهيم وقتادة وعكرمة فأتوهن في المأتى فإنه هو الذي أمر الله تعالى به ولا تأتوهن في غير المأتى وقوله من حيث أمركم الله كقوله إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة أي في يوم الجمعة **والثاني** قال الأصم والزجاج أي فأتوهن بحيث يحل لكم غشيانهن وذلك بأن لا يكن صائمات ولا معتكفات ولا محرمات **والثالث** وهو قول محمد بن الحنفية فأتوهن من قبل الحلال دون الفجور والأقرب هو القول الأول لأن لفظة حيث حقيقة في المكان مجاز في غيره أما قوله إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فالكلام في تفسير محبة الله تعالى وفي تفسير التوبة قد تقدم فلا نعيده إلا أنا نقول التواب هو المكثر من فعل ما يسمى توبة وقد يقال هذا في حق الله تعالى من حيث إنه يكثر في قبول التوبة فإن قيل ظاهر الآية يدل على أنه يحب تكثير التوبة مطلقا والعقل يدل على أن التوبة لا تليق إلا بالمذنب فمن لم يكن مذنبا وجب أن لا تحسن منه والجواب ــــ من وجهين أحدهما أن المكلف لا يأمن البتة من التقصير فيلزمه التوبة دفعا لذلك التقصير المجوز والثاني قال أبو مسلم الأصفهاني التوبة في اللغة عبارة عن الرجوع ورجوع العبد إلى الله تعالى في كل الأحوال محمود اعترض القاضي عليه بأن التوبة وإن كانت في أصل اللغة هي الرجوع إلا أنه في عرف الشرع عبارة عن الندم على ما فعل في الماضي والترك في الحاضر والعزم على أن لا يفعل مثله في المستقبل فوجب حمله على هذا المعنى الشرعي دون المفهوم اللغوي ولأبي مسلم أن يجيب عنه فيقول ــــ مرادي من هذا الجواب أنه إن أمكن حمل اللفظ على التوبة الشرعية فقد صح اللفظ وسلم عن السؤال وإن تعذر ذلك

حملته على التوبة بحسب اللغة الأصلية لئلا يتوجه الطعن والسؤال أما قوله تعالى ويحب المتطهرين ففيه أوجه **أحدها** المراد منه التنزه عن الذنوب والمعاصي وذلك لأن التائب هو الذي فعل ثم ترك والمتطهر هو الذي ما فعله تنزها عنه ولا ثالث لهذين القسمين واللفظ محتمل لذلك لأن الذنب كأنه نجاسة روحانية ولذلك قال إنما المشركون نجس فتركه يكون طهارة روحانية وبهذا المعنى يوصف الله تعالى بأنه طاهر مطهر من حيث كونه منزها عن العيوب والقبائح ويقال فلان طاهر الذيل **والقول الثاني** أن المراد أن لا يأتيها في زمان الحيض وأن لا يأتيها في غير المأتى على ما قال فأتوهن من حيث أمركم الله ومن قال بهذا القول قال هذا أولى لأنه أليق بما قبل الآية ولأنه تعالى قال حكاية عن قوم لوط أخرجوهم من قريتكم إنهم أناس يتطهرون فكان قوله يحب المتطهرين ترك الإتيان في الأدبار **والقول الثالث** أنه تعالى لما أمر بالتطهير في قوله فإذا تطهرن فلا جرم مدح التطهير فقال ويحب المتطهرين والمراد منه التطهير بالماء وقال تعالى فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين فقيل في التفسير إنهم كانوا يستنجون بالماء فأثنى عليهم الحكم السابع **قوله تعالى** نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين في الآية مسائل **المسألة الأولى** ذكروا في سبب النزول وجوها **أحدها** روي أن اليهود قالوا من جامع امرأته في قبلها من دبرها كان ولدها أحول وزعموا أن ذلك في التوراة فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كذبت اليهود فنزلت هذه الآية **وثانيها** روي عن ابن عباس أن عمر رضي الله تعالى عنه جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هلكت وحكى وقوع ذلك منه فأنزل الله تعالى هذه الآية **وثالثها** كانت الأنصار تنكر أن يأتي الرجل المرأة في قبلها من دبرها وكانوا أخذوا ذلك من اليهود وكانت قريش تفعل ذلك فأنكرت الأنصار ذلك عليهم فنزلت الآية **المسألة الثانية** حرث لكم أي مزرع ومنبت للولد وهذا على سبيل التشبيه ففرج المرأة كالأرض والنطفة كالبذر والولد كالنبات الخارج والحرث مصدر ولهذا وحد الحرث فكان المعنى نساؤكم ذوات حرث لكم فيهن تحرثون الولد فحذف المضاف وأيضا قد يسمى موضع الشيء باسم الشيء على سبيل المبالغة كقوله ــ فإنما هي إقبال وإدبار ۰ ويقال هذا أمر الله أي مأموره وهذا شهوة فلان أي مشتهاه وكذلك حرث الرجل محرثه **المسألة الثالثة** ذهب أكثر العلماء إلى أن المراد من الآية أن الرجل مخير بين أن يأتيها من قبلها في قبلها وبين أن يأتيها من دبرها في قبلها فقوله أنى شئتم محمول على ذلك ونقل نافع عن ابن عمر أنه كان يقول ــ المراد من الآية تجويز إتيان النساء في أدبارهن وسائر الناس كذبوا نافعا في هذه الرواية وهذا قول مالك واختيار السيد المرتضى من الشيعة والسيد رواه عن جعفر بن محمد الصادق حجة من قال إنه لا يجوز إتيان النساء في أدبارهن وجوه **الأولى** أن الله تعالى قال في آية المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض جعل قيام الأذى علة لحرمة الأذى ولا معنى للأذى إلا ما يتأذى الإنسان منه وهاهنا وجب حصول الحرمة **الحجة الثانية** قوله تعالى فأتوهن من حيث أمركم الله وظاهر الأمر للوجوب ولا يمكن أن يقال إنه يفيد وجوب إتيانهن لأن ذلك غير واجب فوجب حمله على أن المراد منه أن من أتى المرأة وجب أن يأتيها من ذلك الموضع الذي أمر الله به ثم هذا غير محمول على الدبر لأن ذلك غير واجب بالإجماع فتعين أن يكون محمولا على القبل وذلك هو المطلوب **الحجة الثالثة** روى خزيمة بن ثابت أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن إتيان النساء في أدبارهن فقال عليه الصلاة والسلام حلال فلما ولى الرجل دعاه فقال كيف قلت في أي الخربتين أو في أي الخرزتين أو في أي الخصفتين أما من قبلها في قبلها فنعم أو من دبرها في قبلها فنعم أما من دبرها في دبرها فلا إن الله لا يستحيي من الحق لا تأتوا النساء في أدبارهن وأراد بخربتيها مسلكيها وأصل الخربة عروة المزادة شبه الثقب بها والخرزة هي الثقبة التي يثقبها الخراز كنى به عن المأتى وكذلك الخصفة من قولهم خصفت الجلد إذا خرزته حجة من قال بالجواز وجوه **الأول** التمسك بهذه الآية من وجهين **أحدهما** أنه تعالى جعل الحرث اسما للمرأة فقال نساؤكم حرث لكم فهذا يدل على أن الحرث اسم للمرأة لا للموضع المعين فلما قال بعده فأتوا حرثكم أنى شئتم كان المراد فأتوا نساءكم أنى شئتم فيكون هذا إطلاقا في إتيانهن على جميع الوجوه فيدخل فيه محل النزاع **الوجه الثاني** أن كلمة أنى معناها أين قال الله تعالى أنى لك هذا أي من أين لك هذا والتقدير من أين لك هذا فصار تقدير الآية فأتوا حرثكم أنى شئتم وكلمة أنى شئتم تدل على تعدد الأمكنة يقال اجلس أنى شئت كان هذا تخييرا بين الأمكنة إذا ثبت هذا فنقول ــــ ظهر أنه لا يمكن حمل الآية على الإتيان من قبلها أو من دبرها في قبلها لأن هذا التقدير المكان واحد والتعدد

انما وقع في طرق الاتيان واللفظ اللايق به ان يقول اذهبوا به كيف شيتم فلما لم يكن المذكور ههنا لفظ كيف بل المذكور لفظة
انى وثبت ان لفظة انى مشعرة بالتخيير بين الامكنة ثبت انه ليس المراد ما ذكرتم بل ما ذكرنا **الحجة الثانية** لهم التمسك
بعموم قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم ترك العمل به في الذكور لدلالة الاجماع فوجب ان يبقى معمولا به في
حق النسوان **الحجة الثالثة** توافقنا انه لو قال للمراة دبرك علي حرام ونوى الطلاق انه يكون طلاقا وهذا يقتضي كون
دبرها حلالا له هذا مجموع كلام القوم في هذا الباب اجاب الاولون فقالوا الذي يدل على انه لا يجوز ان يكون المراد من هذه
الاية ما قاله الشافعي غير المالكي وجوه الاول ان الحرث اسم لموضع الحراثة ومعلوم ان المراد جميع اجزايها ليست محلا
للحراثة فامتنع اطلاق اسم الحرث على ذات المراة مقتضى هذا الدليل ان لا يطلق لفظ الحرث على ذات المراة الا انا تركنا العمل بهذا
الدليل في قوله نساؤكم حرث لكم لان الله تعالى صرح ههنا باطلاق لفظ الحرث على ذات المراة فحملنا ذلك على المجاز المشهور
من تسمية كل الشي باسم جزوه وهذه الصورة مفقودة في قوله فاتوا حرثكم فوجب حمل الحرث ههنا على موضع الحراثة على
التعين فثبت ان هذه الاية لا دلالة على ما ذكروه مما بيناه ان قبل هذه الاية يدل على المنع فيما ذكروه من وجهين احدهما
انما قوله قل هو اذى والثاني انما قوله فاتوهن من حيث امركم الله فلو دلت هذه الاية على التجويز لكان جمعا بين ما يدل على
التحريم وبين ما يدل على التحليل من موضع واحد والاصل انه لا يجوز الوجه الثالث الروايات المشهورة في ان سبب نزول
هذه الاية اختلافهم في انه هل يجوز اتيانها من دبرها في قبلها وسبب نزول الاية ان لا يكون خارجا عن الاية
فوجب كون الاية متناولة لهذه الصورة ومتى حملناها على هذه الصورة لم يكن بنا حاجة الى حملها على الصورة الاخرى فثبت
بهذه الوجوه ان الاية ليس المراد منها ما ذكروه وعند هذا نجيب عن الوجوه التي تمسكوا بها على التفصيل اما الوجه
الاول فقد بينا ان قوله فاتوا حرثكم ان معناه فاتوا موضع الحرث واما الثاني فلما كان المراد بالحرث في قوله فاتوا حرثكم ذلك
الموضع المعين لم يكن حمل انى شيتم على التخيير في المكان وعند هذا نضمر فيه زيادة وهي ان يكون المراد من انى شيتم فنضمر
لفظ من الاستقبال ليس حمل للفظ الحرث على حقيقته والزام هذا الاضمار اولى من حمل لفظ الحرث على سبيل المجاز حتى لا يلزم منا
هذا الاضمار لانا نقول بل هذا اولى لان الاصل في الابضاع الحرمة واما الثالث فجوابه ان قوله دبرك علي حرام انما صلح
ان يكون كناية عن الطلاق لانه محل الملامسة والمضاجعة فصار ذلك كقوله يدك طالق **المسالة الرابعة**
اختلف المفسرون في تفسير قوله انى شيتم فالمشهور ما ذكرنا انه يجوز للزوج ان ياتيها من قبلها في قبلها ومن دبرها في
قبلها والثاني ان المعنى اي وقت شيتم من اوقات الحل يعني اذا لم تكن اجنبية او محرمة او صايمة او حايضا والثالث
انه يجوز للرجل ان ينكحها قايمة او باركة او مضجعة بعد ان يكون في الفرج الرابع قال ابن عباس المعنى ان شا عزل وان شا
لم يعزل وهو منقول عن سعيد بن المسيب الخامس متى شيتم من ليل او نهار فان قيل فما المختار من هذه الاقاويل
قلنا قد ظهر عن المفسرين سبب نزول هذه الاية هو ان اليهود كانوا يقولون من اتى المراة من دبرها في قبلها جا الولد
احول فانزل الله تعالى هذه الاية لتكذيب قولهم فكان الاولى حمل اللفظ عليه واما الاوقات فلا مدخل لها في هذا الباب
لان انى لا يكون بمعنى متى وانما يكون بمعنى كيف واما العزل وخلافه فلا يدخل تحت انى لان حال الجماع لا يختلف بذلك فلا وجه
لحمل الكلام الا على ما قلنا اما قوله وقدموا لانفسكم فمعناه افعلوا ما تستوجبون به الجنة والكرامة ونظيره ان يقول
الرجل لغيره قدم لنفسك عملا صالحا وهو كقوله وتزودوا فان خير الزاد التقوى ونظير لفظ التقديم ما حكى الله تعالى
عن فريق من اهل النار وهو قوله بل انتم لا مرحبا بكم انتم قدمتموه لنا فبيس القرار فان قيل كيف تعلق هذا الكلام بما قبله
قلنا نقل عن ابن عباس انه قال معناه التسمية عند الجماع وهو في غاية البعد والذي عندي فيه ان قوله نساؤكم
حرث لكم جار مجرى التنبيه على سبب اباحة الوطي كانه قيل هولاء النسوان انما حكم الشرع باباحة وطيهن لكم لاجل
انهن حرث لكم اي بسبب انه يتولد منهن الولد ثم قال بعده فاتوا حرثكم انى شيتم لما كان سبب في اباحة وطيها لكم حصول الحرث
فاتوا حرثكم ولا تاتوا غير موضع الحرث فكان قوله فاتوا حرثكم دليلا على الاذن في ذلك الموضع والمنع من غير ذلك الموضع
فلما اشتملت الاية على الاذن في احد الموضعين والمنع من الموضع الاخر لا جرم قال وقدموا لانفسكم اي لا تكونوا في قيد
قضا الشهوة بل كونوا في قيد تقديم الطاعة ثم انه اكد ذلك بقوله واتقوا الله ثم اكده ثانيا بقوله واعلموا انكم ملاقوه
وهذه التهديدات الثلاثة المتوالية لا يليق ذكرها الا اذا كانت مسبوقة بالنهي عن شي لذيذ مشتهى فثبت ان ما قبل هذه
الاية دال على تحريم هذا العمل وما بعدها ايضا دال على تحريمه فظهر ان المذهب الصحيح في تفسير هذه الاية ما ذهب اليه
جمهور المجتهدين اما قوله واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه فاعلم ان الكلام في التقوى قد تقدم والكلام في تفسير لقا الله تعالى

قد تقدم

قد تقدم في تفسير قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم واعلم انه تعالى ذكر هذه الامور الثلاثة اولها وقدموا لانفسكم والمراد منه
فعل الطاعات وثانيها قوله واتقوا الله والمراد منه ترك المحظورات وثالثها واعلموا انكم ملاقوه وفيه اشارة الى انه انما كلفكم بتحمل
المشقة في فعل الطاعات وفي ترك المحظورات لاجل يوم البعث والنشور والحساب فلولا ذلك اليوم لكان تحمل المشقة في فعل
الطاعات وفي ترك المحظورات عبثا وما احسن هذا الترتيب ثم قال وبشر المومنين خاصة بالثواب والكرامة فحذف ذكرهما
لكونه كالمعلوم فصار كقوله وبشر المومنين بان لهم فضلا كبيرا الحكم الثامن **قوله تعالى ولا تجعلوا الله
عرضة لايمانكم ان تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت
قلوبكم والله غفور حليم** المفسرون اكثروا من الكلام في هذه الاية واجود ما ذكروه وجهان **الاول** وهو الذي
ذكره ابو مسلم الاصفهاني وهو الاحسن ان قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم نهي عن الجراة على الله بكثرة الحلف به وذلك
لان من اكثر ذكر شي في معنى من المعاني فقد جعله عرضة له يقول الرجل قد جعلتني عرضة للومك وقال الشاعر
ولا تجعلني عرضة للوايم ۝ وقد ذم الله تعالى من اكثر الحلف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وقال تعالى واحفظوا ايمانكم
والعرب كانوا يمدحون الانسان بالاقلال من الحلف ۝ **كما قال كثير** ۝
قليل الالايا حافظ ليمينه ۝ ان سبقت منه الالية برت ۝
والحكمة في الامر بتقليل الايمان ان من حلف في كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين في قلبه وقع فلا
يومن اقدامه على الايمان الكاذبة فيختل ما هو الغرض الاصلي من اليمين وايضا كلما كان الانسان اكثر تعظيما لله تعالى كان
اكمل في العبودية ومن كمال التعظيم ان يكون ذكر الله تعالى اجل واعلا عنده من ان يستشهد به في غرض من الاغراض الدنيوية واما
قوله بعد ذلك ان تبروا فهو علة لهذا النهي فقوله ان تبروا والمعنى انما نهيتكم عن هذا لما ان توقي ذلك من البر والتقوى
والاصلاح فتكونون يا معشر المومنين بررة اتقيا مصلحين في الارض غير مفسدين فان قيل وكيف يلزم من ترك الحلف
حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس قلنا لان من ترك الحلف لاعتقاده ان الله اعظم واجل من ان يستشهد باسمه المعظم
في مطالب الدنيا وخساس مطالب الخلق فلا شك ان هذا من اعظم ابواب البر واما معنى التقوى فظاهر لانه اتقى ان يصدر
منه ما يخل بتعظيم الله تعالى واما الاصلاح بين الناس فلان الناس متى اعتقدوا فيه كونه معظما لله تعالى الى هذا الحد محترزا
عن الاخلال بواجب حقه اعتقدوا واصدق لهجته وبعده عن الاغراض الفاسدة فيقبلون قوله فيحصل الصلح بتوسطه **التاويل
الثاني** قالوا العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه اللغة انه يقال اردت ان افعل كذا فعرض لي امر كذا واعترض
اي يحال ذلك فمعنى منه واشتقاقها من الشي الذي يوضع في عرض الطريق فيصير مانعا للناس من السلوك والمرور ويقال
اعرض فلان عن كلام فلان وجعل كلامه معارضا لكلام اخر اذا ذكر ما يمنعه من تثبيت كلامه اذا عرفت اصل الاشتقاق فالعرضة
فعلة بمعنى المفعول كالقبضة والغرفة فيكون اسما لما يجعل معترضا دون الشي ومانعا منه فثبت ان العرضة عبارة عن
المانع واما اللام في قوله لايمانكم فهو التعليل اذا عرفت هذا فنقول ـــ تقدير الاية ولا تجعلوا ذكر الله مانعا
بسبب ايمانكم من ان تبروا او في ان تبروا فاسقط حرف الجر لعدم الحاجة اليه بسبب ظهوره قالوا وسبب نزول الاية
ان الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم واصلاح ذات بين الناس او احسان الى احد او عبادة ثم يقول
اخاف الله ان احنث في يميني فيترك البر ارادة البر في يمينه فقيل ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب هذه الايمان
عن فعل البر والتقوى هذا اجود ما ذكره المفسرون وقد طولوا في كلمات اخر ولكن لا فايدة فيها فتركناها ثم قال في
اخر الاية والله سميع عليم اي ان حلفتم يسمع وان تركتم الحلف تعظيما لله تعالى واجلالا له من ان يستشهد باسمه الكريم
في الاغراض العاجلة فهو عليم عالم بما في قلبكم ونيتكم واما قوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما
كسبت قلوبكم في الاية مسيلتان **المسالة الاولى** اللغو الساقط الذي لا يعتد به سوا كان كلاما او غيره اما
ورود اللفظ في الكلام فيدل عليه الاية والخبر والرواية **اما الاية** فقوله واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه
وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما وقوله لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه وقوله لا تسمع فيها لاغية اما قوله
واذا مروا باللغو مروا كراما فيحتمل ان يكون المراد واذا مروا بالفعل الذي لا يكون لغوا **واما الخبر** فقوله
عليه الصلاة والسلام من قال يوم الجمعة لصاحبه والامام يخطب فقد لغا **واما الرواية** فيقال لغا الطاير
يلغو لغوا اذا صوت ولغو الطاير تصويته واما ورود هذا اللفظ في غير الكلام فهو انه يقال ـــ لما لا يعتد
به في الدية من اولاد الابل لغو **قال جرير** ۝ يعد الناسبون بني تميم ۝ بيوت المجد اربعة كبارا ۝

وحرج منهم المربي لغوا ۝ كما ألغيت في الدية الحوارا

وقال العجاج

ورب أسراب حجيج كظم ۝ عن اللغا ورفث التكلم

قال الفراء اللغا مصدر للغيت واللغو مصدر للغوت هذا ما يتعلق باللغة أما المفسرون فقد ذكروا وجوها **الأول** قال الشافعي رضي الله تعالى عنه أنه قول العرب لا والله وبلى والله مما يؤكدون كلامهم ولا يخطر ببالهم الحلف ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف في المسجد الحرام لأنكر ذلك ولعله قال لا والله ألف مرة **والثاني** وهو قول أبي حنيفة أن اللغو هو أن يحلف على شيء يعتقد أنه كان بان أنه لم يكن فهذا هو اللغو وفائدة هذا الاختلاف أن الشافعي لا يوجب الكفارة في قول الرجل لا والله وبلى والله ويوجبها إذا حلف على شيء يعتقد أنه كان ثم بان أنه لم يكن وأبو حنيفة يحكم بالضد من ذلك ومذهب الشافعي هو قول عائشة رضي الله تعالى عنها والشعبي وعكرمة وقول أبي حنيفة وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد والنخعي والزهري وسليمان بن يسار وقتادة والسدي ومكحول حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه على قوله وجوه **الأول** ما روت عائشة رضي الله تعالى عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لغو اليمين قول الرجل في كلامه كلا والله بلى والله لا والله وروي أنه عليه الصلاة والسلام مر بقوم ينتضلون ومعه رجل من أصحابه فرمى رجل من القوم فقال أصبت والله ثم أخطأ فقال الذي مع النبي صلى الله عليه وسلم حنث الرجل يا رسول الله فقال عليه الصلاة والسلام كلا أيمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة وعن عائشة أنها قالت أيمان اللغو ما كانت في الهزل والمراء والخصومة التي لا يعقد عليها القلب وأثر الصحابي في تفسير كلام الله عز وجل حجة **الحجة الثانية** أن قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم هو الذي يقصده الإنسان على سبيل الجد ويربط قلبه به وإذا كان كذلك وجب أن يكون اللغو الذي هو كالمقابل له أن يكون معناه أن لا يقصده الإنسان بالجد ولا يربط قلبه به وذلك هو قول الناس على سبيل التعود في كلام لا والله بلى والله فأما إذا حلف على شيء بالجد أنه كان حاصلا ثم ظهر أنه لم يكن فقد قصد الإنسان بذلك اليمين تصديق قول نفسه وربط قلبه به فلم يكن ذلك لغوا البتة بل كان ذلك حاصلا بكسب القلب **الحجة الثالثة** أنه سبحانه ذكر قبل هذه الآية ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم وذكرنا أن معناه النهي عن كثرة الحلف واليمين وهؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتياد لا والله بلى والله لا شك أنهم يكثرون الحلف فذكر بعده عقب قوله ولا تجعلوا الله عرضة حال هؤلاء الذين يكثرون الحلف على سبيل الاعتياد لا على سبيل القصد إلى الحلف وبين أنه لا مؤاخذة عليهم ولا كفارة لأن إيجاب المؤاخذة والكفارة عليهم يفضي إما إلى أن يمتنعوا عن الكلام أو يلزمهم في كل لحظة كفارة وكلاهما حرج في الدين فظهر أن تفسير اللغو بما ذكرناه هو المناسب لما قبل الآية فأما الذي قال أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه فإنه لا يناسب ما قبل الآية فكان قول الشافعي رضي الله تعالى عنه أولى حجة أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه من وجوه **الحجة الأولى** قوله عليه الصلاة والسلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير منه ثم يكفر عن يمينه الحديث دل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقا من غير فصل بين المجد والهازل **الحجة الثانية** أن اليمين معنى لا يلحقه الفسخ فلا يعتبر فيه القصد كالطلاق والعتاق فإنا أجمعنا بوجوب الكفارة في قول الناس لا والله وبلى والله إذا حصل الحنث ثم يدل على أن اللغو لا يمكن تفسيره بما قاله الشافعي وجب تفسيره بما قال أبو حنيفة أن اليمين في اللغة عبارة عن القوة ۝ ٥ ۝

قال الشاعر

إذا ما راية رفعت لمجد ۝ تلقاها عرابة باليمين

أي بالقوة والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب اليمين وهذا إنما يعقل في الموضع الذي يكون قابلا للتقوية وهذا إنما يكون إذا وقع اليمين على فعل في المستقبل فأما إذا وقع اليمين على الماضي يكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها والخالي عن المطلوب يكون لغوا فثبت أن اللغو هو اليمين على الماضي أما اليمين على المستقبل فإنه قابل للتقوية فلم تكن هذه اليمين خالية عن الغرض المطلوب منها فلا يكون لغوا **الحجة الثالثة** في تفسير يمين اللغو هو أنه إذا حلف على ترك طاعة أو فعل معصية فهذا هو يمين اللغو أعرضوا عنه فبين أنه تعالى لا يؤاخذ بترك هذه الأيمان ثم قال ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم أي بإقامتكم على الذي حلفتم عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية قالوا وهذا التأويل يتأيد بقوله عليه الصلاة والسلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر وهذا التأويل ضعيف لوجهين **الأول** وهو أن المؤاخذة المذكورة في هذه الآية صارت مفسرة في آية المائدة بقوله تعالى ولكن يؤاخذكم

بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام ولما كان الأمر بالمؤاخذة إيجاب الكفارة وهاهنا الكفارة واجبة عرفنا أن المراد من الآية ليس هو هذه الصورة **الثاني** أنه تعالى جعل المقابل للغو هو القلب ولا يمكن تفسيره بما ذكرتم من الإصرار على الشيء الذي حلفوا عليه لأن كسب القلب مشعر بالشروع في فعل جديد فأما الاستمرار على ما كان فذلك لا يسمى كسب القلب **الحجة الرابعة** في تفسير يمين اللغو أن اليمين المكفرة سميت لغوا لأن الكفارة أسقطت الإثم كأنه قيل لا يؤاخذكم الله باللغو إذا كفرتم وهذا قول الضحاك **الحجة الخامسة** وهو اختيار القاضي المراد به ما يقع سهوا غير مقصود إليه والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم أي يؤاخذكم بما تعمدتم ومعلوم أن المقابل للعمد هو السهو **المسألة الثانية** احتج الشافعي رضي الله تعالى عنه بهذه الآية على وجوب الكفارة في اليمين الغموس قال إنه تعالى ذكر هاهنا ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في آية المائدة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان وعقد اليمين محتمل لأن يكون المراد منه عقد القلب به ولأن يكون المراد به العقد الذي يضاده الحل فلما ذكر هاهنا قوله بما كسبت قلوبكم علمنا أن المراد من ذلك العقد هو عقد القلب وأيضا ذكر المؤاخذة هاهنا ولم يبين أن تلك المؤاخذة ما هي وبينها في آية المائدة بقوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته فبين أن المؤاخذة هي الكفارة فكل واحدة من هاتين الآيتين مجملة من وجه مبينة من وجه آخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة للأخرى من وجه وحصل من كل واحدة منهما أن كل يمين ذكر على سبيل الجد وربط القلب به فالكفارة واجبة فيها ويمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها أما قوله والله غفور حليم فقد علمت أن الغفور مبالغة في ستر الذنوب وإسقاط عقوبتها وأما الحليم فاعلم أن الحلم في كلام العرب الأناة والسكون يقال ضع الهودج على أحلم الجمال أي على أشدها تؤدة في السير ومنه الحلم لأنه يرى في حال السكون وحلمة الثدي ومعنى الحليم في صفة الله تعالى الذي لا يعجل بالعقوبة بل يؤخر عقوبة الكفار والفجار ۝ الحكم التاسع **قوله تعالى** للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم في الآية مسائل **المسألة الأولى** آلى يؤلي وتألى وائتلى إيلاء والاسم منه ألية وألوة كلها بالتشديد وحكى أبو عمرو ألوة وألوة وإلوة ثلاث لغات مخففة وبالجملة فالألية والقسم واليمين والحلف كلها عبارة عن معنى واحد وفي الحديث حكاية عن الله تعالى آليت أن أفعل خلاف المقدرين ۝ وقال كثير

قليل الألايا حافظ ليمينه ۝ فإن بدرت منه الألية برت

هذا هو معنى اللفظ بحسب أصل اللغة أما في عرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطء كما إذا قال والله لا أجامعك ولا أباضعك ولا أقربك ومن المفسرين من قال في الآية حذف للذين يؤلون أن يعتزلوا من وطء نسائهم إلا أنه حذف لدلالة الباقي عليه وأنا أقول هذا الإضمار إنما يحتاج إليه إذا حملنا لفظ الإيلاء على المفهوم اللغوي أما إذا حملناه على العرف الشرعي استغنينا عن هذا الإضمار **المسألة الثانية** يروى أن الإيلاء في الجاهلية كان طلاقا قال سعيد بن المسيب كان الرجل لا يريد المرأة ولا يحب أن يتزوجها غيره فيحلف أن لا يقربها وكان يتركها كذلك لا أيما ولا ذات بعل والغرض منه مضارة المرأة ثم إن أهل الإسلام كانوا يفعلون ذلك أيضا فأزال الله تعالى ذلك وأمهل الزوج مدة حتى يتروى ويتأمل فإن رأى المصلحة في ترك هذه المضارة فعلها وإن رأى المصلحة في المفارقة عن المرأة فارقها **المسألة الثالثة** قرأ عبد الله آلوا من نسائهم وقرأ ابن عباس يقسمون من نسائهم أما قوله من نسائهم ففيه سؤال وهو أنه يقال المتعارف أن يقال حلف فلان على كذا أو آلى على كذا فلم أبدلت لفظة على هاهنا بلفظة من الجواب من وجهين الأول أن يراد لهم من نسائهم تربص أربعة أشهر كما يقال لي منك كذا والثاني أنه ضمن في هذا القسم معنى البعد فكأنه قيل يبعدون من نسائهم مولين أو مقسمين أما قوله تعالى تربص أربعة أشهر فاعلم أن التربص التثبت والانتظار يقال تربصت الشيء تربصا ويقال ما لي على هذا الأمر ربصة أي تثبت وأضاف التربص إلى أربعة أشهر إضافة المصدر إلى الظرف كقولك بينهما مسيرة يوم أي مسيرة في يوم ومثله كثير أما قوله تعالى فإن فاءوا فإن رجعوا والفيء في اللغة الرجوع وهو رجوع الشيء إلى ما كان عليه من قبل ولهذا قيل لما ينسخ الشمس من الظل ثم يعود فيء وفرق أهل العربية بين الفيء والظل فقالوا الفيء ما كان بالعشي لأنه الذي نسخته الشمس والظل ما كان بالغداة لأنه تنسخه الشمس وفي الجنة ظل وليس فيها فيء لأنه لا شمس فيها قال الله تعالى وظل ممدود ۝ وأنشدوا

فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ۝ ولا الفيء من برد العشي تذوق

ويقال فلان سريع الفيئة والفيئة حكاهما الفراء عن العرب أي سريع الرجوع عن الغضب إلى الحالة المتقدمة وقيل لما رده الله على المسلمين من مال المشركين فيء كأنه كان لهم فرجع إليهم فقوله فإن فاءوا معناه فإن رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعها فإن الله غفور رحيم للزوج إذا تاب من إضراره بامرأته كما أنه غفور رحيم لكل التائبين أما قوله وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم

فاعلم ان العزم عقد القلب على الشيء يقال عزم على الشيء يعزم عزما وعزيمة وعزمت عليك لتفعلن اي اقسمت والطلاق مصدر
طلقت المراة اطلق طلاقا وقال الليث طلقت بضم اللام وقال ابن الاعرابي طلقت بضم اللام من الطلاق اجود ومعنى
الطلاق هو حل عقد النكاح بما يكون حلا في الشرع واصله من الانطلاق وهو الذهاب والطلاق عبارة عن انطلاق المراة
فهذا ما يتعلق بتفسير لفظ الاية واما الاحكام فكثيرة ونذكر ها هنا بعض ما دلت الاية عليه وفيه مسائل ٥

المسالة الاولى كل زوج يتصور منه الوقاع وكان تصرفه معتبرا في الشرع فانه يصح منه الايلاء وهذا القيد
منعكس طردا وعكسا اما الطرد فهو ان كل ما كان كذلك صح ايلاؤه ويتفرع عليه احكام **الاول**
يصح ايلاء الذمي وهو قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا يصح ايلاؤه بالله تعالى ويصح بالطلاق والعتاق
لنا قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر وهذا العموم يتناول الكافر والمسلم **الحكم الثاني**
قال الشافعي رضي الله تعالى عنه مدة الايلاء لا تختلف بالرق والحرية فهي اربعة اشهر سواء كان الزوجان حرين
او رقيقين او احدهما كان حرا والاخر رقيقا وعند ابي حنيفة ومالك رضي الله تعالى عنهما تتنصف بالرق الا ان عند
ابي حنيفة للتنصيف برق المراة وعند مالك برق الرجل كما قالا في الطلاق لنا ان ظاهر قوله تعالى للذين يؤلون
من نسائهم تربص يتناول الكل والتخصيص خلاف الظاهر ولان تقدير المدة انما كان لاجل معنى يرجع الى الجبلة
وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج فيستوي فيه الحر والرقيق كالحيض ومدة الرضاع ومدة العنة **الحكم
الثالث** يصح الايلاء في حال الرضا والغضب وقال مالك لا يصح الا في حال الغضب لنا ظاهر هذه الاية
الحكم الرابع يصح الايلاء من المراة سواء كانت في صلب النكاح او مطلقة طلقة رجعية بدليل ان الرجعية يصدق عليها
انها من نسائه بدليل انه لو قال نسائي طوالق وقع الطلاق عليها واذا ثبت انها من نسائه دخلت تحت الاية لظاهر قوله
للذين يؤلون من نسائهم اما عكس هذه القضية وهو ان من لا يتصور منه الوقاع هل يصح ايلاؤه فيه حكمان **الاول**
ايلاء الخصي صحيح لانه يجامع كما يجامع الفحل انما المفقود في حقه الانزال وذلك لا اثر له ولانه داخل تحت عموم الاية **الثاني**
المجبوب ان بقي منه ما يمكنه ان يجامع به صح ايلاؤه وان لم يبق ففيه قولان احدهما لا يصح وهو قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه
والثاني يصح لعموم الاية لان قصد المضارة باليمين قد حصل منه القيد الثاني ان يكون زوجا فلو قال لاجنبية والله
لا اجامعك ثم نكحها لم يكن موليا لان قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر يفيد ان هذا الحكم لهم لا لغيرهم
كقوله لكم دينكم ولي دين اي لكم لا لغيركم **المسالة الثانية** المحلوف به والحلف اما ان يكون بالله تعالى او بغيره
فان كان بالله كان موليا ثم ان جامعها في مدة الايلاء خرج عن الايلاء وهل يجب عليه كفارة اليمين فيه قولان الجديد وهو الاصح
وقول ابي حنيفة انه يجب عليه كفارة اليمين والقديم انه اذا فاء بعد مضي المدة او في خلال المدة فلا كفارة عليه حجة القول
الجديد ان الدلائل الموجبة للكفارة عند الحنث في اليمين بالله تعالى عامة واي فرق بين ان يقول والله لا اوليك ثم يقربها وبين ان
يقول والله لا اكلمك ثم يكلمها حجة القول القديم قوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم والاستدلال به من وجهين احدهما
ان الكفارة لو كانت واجبة لذكرها الله سبحانه ها هنا لان الحاجة ها هنا ماسة الى معرفتها وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز والثاني
انه تعالى كما لم يذكر وجوب الكفارة نبه على سقوطها بقوله فان الله غفور رحيم والغفران يوجب ترك المواخذة وللاولين ان يجيبوا
فيقولوا انما ترك ذكر الكفارة ها هنا لانه تعالى بينها في القران على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سائر المواضع اما
قوله غفور رحيم فهو يدل على عدم العقاب لكن عدم العقاب لا ينافي وجوب الفعل كما ان التائب عن الزنا والقتل لا عقاب عليه
ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص واما ان كان الحلف في الايلاء بغير الله تعالى كما اذا قال ان وطئتك فعبدي حر او انت
طالق او ضرتك طالق او التزم امرا في الذمة فقال ان وطئتك فلله علي عتق رقبة او صدقة او صوم او حج او صلاة فهل يكون
موليا للشافعي فيه قولان قال في القديم لا يكون موليا وبه قال احمد في ظاهر الرواية والدليل ان الايلاء معهود الجاهلية
ثم قد ثبت ان معهود الجاهلية في هذا الباب هو الحلف بالله تعالى وايضا روي انه عليه الصلاة والسلام قال من حلف فليحلف بالله
فمطلق الحلف يفهم منه الحلف بالله وقال في الجديد وهو قول ابي حنيفة ومالك وجماعة العلماء رحمهم الله تعالى انه يكون موليا لان لفظ
الايلاء يتناول الكل وعلى القولين فيمينه منعقدة فان كان قد علق به عتقا او طلاقا فاذا وطئها يقع ذلك المعلق عليه وان كان المعلق
به التزام قربة في الذمة فعليه ما في نذر اللجاج وفيه اقوال اصحها ان عليه كفارة اليمين والثاني ان عليه الوفاء بما سمى والثالث
انه يتخير بين كفارة اليمين وبين الوفاء بما سمى وفائدة هذين القولين انا ان قلنا انه يكون موليا فبعد مضي اربعة اشهر يضيق الامر
عليه **المسالة الثالثة** اختلفوا في مقدار مدة الايلاء على اقوال **فالاول** قول ابن عباس انه لا يكون موليا

حتى يحلف انه لا يطاها ابدا **والثاني** قول الحسن البصري واسحق ان اي مدة حلف عليها كان موليا وان كانت يوما وهذان المذهبان
في غاية التباعد **والثالث** قول ابي حنيفة والثوري انه لا يكون موليا حتى يحلف على ان لا يطاها اربعة اشهر وفيما زاد **والرابع**
قول الشافعي واحمد ومالك رضي الله تعالى عنهم انه لا يكون موليا حتى تزيد المدة على اربعة اشهر وفائدة الخلاف بين ابي حنيفة والشافعي
رضي الله تعالى عنهما انه اذا الى منها اكثر من اربعة اشهر اجل اربعة اشهر وفي هذه المدة يكون حقا للزوج فاذا مضت تطالب المراة الزوج
بالفيئة او بالطلاق فان امتنع الزوج منهما طلق الحاكم عليه وعند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه اذا مضت اربعة اشهر يقع الطلاق
بنفسه حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه من وجوه **الحجة الاولى** ان الفاء في قوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق
فان الله سميع عليم تقتضي كون هذين الحكمين مشروعين متراخيا عن انقضاء الاربعة اشهر **فان قيل** ما ذكرتموه ممنوع لان قوله
فان فاؤا وان عزموا الطلاق تفصيل لقوله للذين يؤلون من نسائهم والتفصيل يعقب المفصل كما تقول انا ابيتكم هذا الشهر فان
اكرمتموني بقيت معكم والا ترحلت عنكم **قلنا** هذا ضعيف لان قوله للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر اشار الى حكمين احدهما
صدور الايلاء عنهم والثاني وجوب تربص هذه المدة على النسوان والفاء في قوله فان فاؤا وردت عقيب الايلاء وعقيب حصول التربص
في هذه المدة بخلاف المثال الذي ذكروه وهو كقوله انا انزل عندكم فان اكرمتموني بقيت والا ترحلت لان هناك الفاء صارت مذكورة
عقيب شيء واحد وهو النزول فلا جرم لم يكن ما دخل عليه متراخيا عن ذلك النزول اما ها هنا الفاء صارت مذكورة عقيب
ذكر الايلاء وذكر التربص فلا بد وان يكون ما دخل الفاء عليه واقعا بعد هذين الامرين وهذا الكلام ظاهر **الحجة الثانية**
للشافعي رضي الله تعالى عنه ان قوله تعالى وان عزموا الطلاق صريح في ان وقوع الطلاق انما يكون بايقاع الزوج وعلى قول ابي حنيفة
رضي الله تعالى عنه يقع الطلاق بمضي المدة لا بالايقاع **فان قيل** الايلاء طلاق في نفسه فالمراد من قوله وان عزموا الطلاق
الايلاء المتقدم **قلنا** هذا بعيد لان قوله وان عزموا الطلاق لا بد وان يكون معناه وان عزموا الذين يؤلون من نسائهم الطلاق
المولي عازما وهذا يقتضي ان يكون الايلاء والعزم قد اجتمعا واما الطلاق فهو متعلق العزم ومتعلق العزم متاخر عن العزم
فاذا الطلاق متاخر عن العزم لا محالة والايلاء اما ان يكون مقارنا للعزم او متقدما عليه وهذا يفيد القطع بان الطلاق
في هذه الاية مغاير لذلك الايلاء وهذا الكلام ظاهر **الحجة الثالثة** ان قوله تعالى وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم
يقتضي ان يصدر من الزوج شيء يكون مسموعا وما ذاك الا ان تقدير الاية وان عزموا الطلاق طلقوا فان الله سميع لكلامهم عليم بما
في قلوبهم **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله سميع لذلك الايلاء **قلنا** هذا بعيد لان هذا التهديد لم يحصل على
نفس الايلاء بل انما حصل على شيء حصل بعد الايلاء فلا بد وان يصدر عن الزوج بعد ذلك الايلاء كلام حتى يكون قوله فان الله سميع
عليم تهديدا عليه **الحجة الرابعة** ان قوله تعالى فان فاؤا وان عزموا ظاهر التخيير بين الامرين وذلك يقتضي ان
يكون وقت ثبوتهما واحدا وعلى قول ابي حنيفة ليس الامر كذلك **الحجة الخامسة** ان الايلاء في نفسه ليس بطلاق بل
هو حلف على الامتناع من الجماع مدة مخصوصة الا ان الشرع ضرب لذلك مقدارا معلوما من الزمان وذلك لان الرجل قد يترك
جماع المراة مدة من الزمان لا بسبب المضارة وهذا انما يكون اذا كان الزمان قصيرا فاما ترك الجماع زمانا طويلا فلا يكون الا
عند قصد المضارة ولما كان الطول والقصر في هذا الباب امرا غير مضبوط بين تعالى حدا فاصلا بين الطول والقصر فعند حصول
هذه المدة يتبين المضارة فذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق بل اللائق بحكمة الشرع عند ظهور قصد المضارة ان يامره اما بترك
المضارة او بتخليصها من قيد الاول وهذا المعنى امر معتبر في الشرع كما قلنا في ضرب الاجل في مدة العنين وغيرها حجة ابي حنيفة
رضي الله تعالى عنه ان عبد الله بن مسعود قرا فان فاؤا فيهن والجواب الصحيح ان الشاذة مردودة لان كل ما كان قرانا
وجب ان يثبت بالتواتر فحيث لم يثبت بالتواتر قطعنا انه ليس بقران واولى الناس بهذا ابو حنيفة فانه بهذا الحرف تمسك في ان التسمية ليست من القران
وايضا فقد بينا ان الاية مشتملة على امور ثلاثة دلت على ان زمان الفيئة لا يكون في نفس المدة فالقراءة الشاذة لما كانت مخالفة
لها وجب القطع بفسادها ❁ الحكم العاشر **قوله تعالى** والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا
يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا ولهن
مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم **اعلم انه تعالى** ذكر في هذا الموضع احكاما كثيرة
للطلاق فالحكم الاول وجوب العدة واعلم ان المطلقة هي المراة التي اوقع الطلاق عليها وهي اما ان تكون اجنبية
او منكوحة فان كانت اجنبية فاذا اوقع الطلاق عليها فهي مطلقة بحسب اللغة لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع والعدة غير
واجبة عليها بالاجماع واما المنكوحة فهي اما ان تكون مدخولا بها او لا تكون فان لم تكن مدخولا بها لم تجب العدة عليها قال الله
تعالى اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها واما ان تكون مدخولا بها فهي اما

ان تكون حاملا او حائلا فان كانت حاملا فعدتها بوضع الحمل لا بالاقراء قال الله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن واما ان كانت حائلا فاما ان يكون الحيض ممكنا في حقها او لا يكون فان امتنع الحيض في حقها اما للصغر المفرط او للكبر المفرط كانت عدتها بالاشهر لا بالاقراء قال الله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم واما اذا كان الحيض في حقها ممكنا فاما ان تكون رقيقة او حرة فان كانت رقيقة كانت عدتها بقرئين لا بثلاثة اما اذا كانت المراة منكوحة وكانت مطلقة بعد الدخول وكانت حائلا وكانت من ذوات الحيض وكانت حرة فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالاقراء الثلاثة على ما بين الله تعالى حكمها في هذه الاية وفي الاية سؤالات **السؤال الاول** العام انما يحسن تخصيصه اذا كان الباقي بعد التخصيص اكثر من حيث انه جرت العادة باطلاق لفظ الكل على الغالب يقال في الثوب انه اسود اذا كان الغالب عليه السواد وان حصل فيه بياض قليل فاما اذا كان الغالب عليه البياض وكان السواد قليلا كان اطلاق لفظ السواد عليه كذبا فثبت ان الشرط في كون العام مخصوصا ان يكون الباقي بعد التخصيص اكثر وهذه الاية ليست كذلك فانكم اخرجتم عن عمومها خمسة اقسام وتركتم قسما واحدا فاطلاق اللفظ العام في مثل هذا الموضع لا يليق بحكمة الله تعالى والجواب اما الاجنبية فخارجة عن اللفظ فان الاجنبية لا يقال فيها انها مطلقة واما غير المدخول بها فالقرينة تخرجها لان لفظ العدة لبراءة الرحم والحاجة الى البراءة لا تحصل الا عند سبق الشغل واما الحامل والايسة فهما خارجتان عن اللفظ لان ايجاب الاعتداد بالاقراء انما يكون حيث تحصل الاقراء وهذان القسمان لم تحصل الاقراء في حقهما واما الرقيقة فمن وجهين كالنادر فثبت الاعم الاغلب باق تحت هذا العموم ثم **السؤال الثاني** قوله يتربصن لا شك انه خبر والمراد منه الامر فما الفائدة في التعبير عن الامر بلفظ الخبر الجواب من وجهين الاول انه تعالى لو ذكره بلفظ الامر لكان ذلك يوهم انه لا يحصل المقصود الا اذا شرعت فيها بالقصد والاختيار وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المراة ذلك حتى انقضت العدة وجب ان لا يكون ذلك كافيا في المقصود لانها لما كانت مامورة بذلك لم تخرج عن العهدة الا اذا قصدت اداء التكليف اما لما ذكر الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر زال ذلك الوهم وعرفنا انه متى انقضت هذه القروء حصل المقصود سواء كانت علمت ذلك او لم تعلم وسواء شرعت في العدة بالرضا او بالغضب الثاني قال صاحب الكشاف التعبير عن الامر بصيغة الخبر يفيد تاكيد الامر واشعارا بانه مما يجب ان يتلقى بالمسارعة الى امتثاله وكانهن امتثلن الامر بالتربص فهو يخبر عنه موجودا ونظيره قولهم في الدعاء رحمك الله اخرج في صورة الخبر ثقة بالاجابة كانما وجدت الرحمة فهو يخبر عنها **السؤال الثالث** لو قال تربص المطلقات لكان ذلك جملة من فعل وفاعل فما الحكمة في ترك ذلك وجعل المطلقات مبتدا ثم قوله يتربصن اسناد للفعل الى ضمير المطلقات ثم جعل هذه الجملة خبرا عن ذلك المبتدا الجواب قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني النحوي في كتاب دلائل الاعجاز انك اذا قدمت الاسم فقلت زيد فعل هذا يفيد من التاكيد والقوة ما لا يفيد قولك فعل زيد وذلك لان قولك زيد فعل يستعمل في امرين احدهما ان يكون لتخصيص ذلك الفعل بذلك الفاعل كقولك انا كتبت في المهم الفلاني الى السلطان والمراد دعوى الانفراد الثاني ان لا يكون المقصود ذلك بل المقصود ان تقدم ذكر المحدث عنه يحدث الدلالة ذلك الفعل له كقولهم هو يعطي الجزيل فلا يريد الحصر بل ان يحقق على السامع ان اعطاء الجزيل دابه ومثله قوله والذين اتخذوا من دونه الهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ليس المراد تخصيص المخلوقية بهم وقوله تعالى واذا جاؤكم قالوا امنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به

وقول الشاعر

هما يلبسان المجد احسن لبسة ... شحيحان ما استطاعا عليه كلاهما

والسبب في حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدا انك اذا قلت عبد الله فقد اشعرت بانك تريد الاخبار عنه فيحصل في العقل شوق الى معرفته فاذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه فيكون ذلك ابلغ في التحقيق ونفي الشبهة **السؤال الرابع** هلا قيل يتربصن ثلاثة قروء كما قيل تربص اربعة اشهر وما الفائدة في ذكر الانفس الجواب في ذكر الانفس تهييج لهن على التربص وزيادة بعث لان فيه ما يستنكفن منه فيحملهن على ان يتربصن وذلك ان انفس النساء طوامح الى الرجال فاراد ان يقمعن انفسهن ويغلبنها على الطموح ويجبرنها على التربص **السؤال الخامس** لفظ انفس جمع قلة فلم ذكر جمع القلة مع انهن نفوس كثيرة والقروء جمع كثرة فلم ذكر جمع الكثرة مع ان المراد من هذه القروء ثلاثة وهي قليلة والجواب انهم يتسعون في ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان الاخر لاشتراكهما في معنى الجمعية ولعل القروء كانت اكثر استعمالا في جمع قرء من الاقراء **السؤال السادس** لم لم يقل ثلاث قروء كما يقال ثلاث حيض والجواب انه اتبع التذكير اللفظ ولفظ القرء مذكر فهذا ما يتعلق بالسؤالات في هذه الاية وبقي من الكلام في هذه الاية مسالة واحدة في حقيقة القرء

فنقول القرء وجمعه قراء وقروء واقراء اتفقوا على ان اسم القرء يقع على الحيض والطهر قال ابو عبيد القرء من الاضداد في كلام العرب والمشهور انه حقيقة فيهما كالشفق اسم للحمرة والبياض جميعا وقال اخرون انه حقيقة في الحيض مجاز في الطهر ومنهم من عكس الامر وقال القائلون انه موضوع بحسب معنى واحد مشترك بين الحيض والطهر والقائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة اقوال فالاول ان القرء هو الاجتماع ثم في وقت الحيض يجتمع الدم في الرحم وفي وقت الطهر يجتمع الدم في البدن وهو قول الاصمعي والاخفش والفراء والكسائي والقول الثاني وهو قول ابي عبيد انه عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة والثالث وهو قول ابي عمرو بن العلاء ان القرء هو الوقت يقال اقرات النجوم اذا طلعت واقرات اذا افلت ويقال هذا قارئ الرياح لوقت هبوبها وانشد للهذلي: اذا هبت لقارئها الرياح

واذا ثبت ان القرء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر لان لكل واحد منهما وقتا معينا واعلم ان الله تعالى امر المطلقة ان تعتد بثلاثة اقراء والظاهر يقتضي انها اذا اعتدت بثلاثة اشياء يسمى كل واحد منها قرءا ان تخرج عن عهدة التكليف الا ان العلماء اجمعوا على انه لا يكفي ذلك بل عليها ان تعتد بثلاثة اقراء من احد الجنسين واختلفوا فيه فمذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه انها الاطهار وروي ذلك عن ابن عمر وزيد وعائشة والفقهاء السبعة ومالك وربيعة واحمد رضي الله تعالى عنهم في رواية وقال علي وعمر وابن مسعود هي الحيض وهو قول ابي حنيفة والاوزاعي وابن ابي ليلى وابن شبرمة واسحق رضي الله تعالى عنهم وفائدة الخلاف ان مدة العدة عند الشافعي رضي الله تعالى عنه اقصر وعندهم اطول حتى انه لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر قرءا وان حاضت عقيبه في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وان طلقها في حال الحيض فاذا شرعت في الحيضة الرابعة انقضت عدتها وعند ابي حنيفة ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق في حال الطهر او من الحيضة الرابعة ان كان في حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها ثم قال اذا طهرت لاكثر الحيض تنقضي عدتها قبل الغسل وان طهرت لاقل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل او تتيمم عند عدم الماء او يمضي عليها وقت صلاة حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه من وجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن ومعناه في وقت عدتهن قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة اي في يوم القيامة لكن الطلاق في زمن الحيض منهي عنه فوجب ان يكون زمان العدة غير زمان الحيض اجاب صاحب الكشاف عنه فقال معنى الاية مستقبلات لعدتهن كما يقول لثلاث بقين من الشهر يريد مستقبلا لثلاث واقول هذا الكلام يقوي استدلال الشافعي رضي الله تعالى عنه لان قول القائل لثلاث بقين من الشهر معناه لزمان يقع الشروع في الثلاث عقيبه فكذا ههنا قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن معناه طلقوهن بحيث يحصل الشروع في العدة عقيبه ولما كان الاذن حاصلا بالتطليق في جميع زمان الطهر وجب ان يكون الطهر الحاصل عقيب زمان التطليق من العدة وذلك هو المطلوب **الحجة الثانية** ما روي عن عائشة رضي الله تعالى عنها انها قالت هل تدرون ما الاقراء الاقراء الاطهار ثم قال الشافعي رضي الله تعالى عنه والنساء بهذا اعلم لان هذا انما يبتلى به النساء **الحجة الثالثة** القرء عبارة عن الجمع يقال ما قرات الناقة سلا قط اي ما جمعت في رحمها ولدا قط **ومنه قول عمرو بن كلثوم**: هجان اللون لم تقرا جنينا

وقال الاخفش يقال ما قرات حيضة اي ما ضمت رحمها على حيضة وسمي الحوض مقراة لانه يجتمع فيه الماء واقرات النجوم اذا اجتمعت للغروب وسمي القران قرانا لاجتماع حروفه وكلماته او لاجتماع العلوم الكثيرة فيه وقرا القارئ اي جمع الحروف بعضها الى بعض اذا ثبت هذا فنقول وقت اجتماع الدم انما هو زمان الطهر لان الدم يجتمع في ذلك الزمان في البدن **فان قيل** لم لا يجوز ان يقال زمان الحيض اولى بهذا الاسم لان الدم يجتمع في هذا الزمان في الرحم **قلنا** الدم لا يجتمع في الرحم البتة بل ينفصل قطرة قطرة اما وقت الطهر فالكل مجتمع في البدن فكان معنى الاجتماع وقت الطهر اتم وتمام التقرير فيه ان اسم القرء لما دل على الاجتماع فاكمل احوال الرحم اجتماعا واشتمالا على الدم اخر الطهر اذ لو لم تمتلئ المغامص لما سالت الى الخارج فمن اول الطهر ياخذ في الاجتماع والازدياد الى اخره والاخر هو حال كمال الاجتماع فكان اخر الطهر هو القرء في الحقيقة وهذا كلام بين **الحجة الرابعة** ان الاصل ان لا يكون لاحد على احد من العقلاء المكلفين حق الحبس والمنع من التصرفات تركنا العمل به عند قيام الدليل عليه وهو اقل ما يسمى بالاقراء الثلاثة وهي الاطهار لان الاعتداد بالاطهار اقل زمانا من الاعتداد بالحيض فلما كان كذلك اثبتنا الاقل ضرورة العمل بهذه الاية وطرحنا الاكثر وفاء بالدلائل الدالة على ان الاصل ان لا يكون لاحد على غيره قدرة الحبس والمنع **الحجة الخامسة** ان ظاهر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء يقتضي انها اذا اعتدت بثلاثة اشياء تسمى قروءا ان تخرج عن العهدة وكل واحد من الطهر ومن الحيض يسمى بهذا الاسم فوجب ان تخرج المراة عن العهدة بايهما كان على سبيل التخيير الا انا بينا ان مدة العدة بالاطهار اقل من مدة العدة بالحيض فعلى هذا تكون المراة مخيرة بين ان تعتد بالمدة الناقصة او بالمدة الزائدة واذا كانت كذلك كانت متمكنة من ان تترك القدر الزائد لا الى بدل وكل ما كان كذلك لم يكن واجبا فالاعتداد بالقدر الزائد على مدة الاطهار غير واجب وذلك يقتضي ان لا يكون الاعتداد بهذه الحيضة واجبا وهو المطلوب حجة ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه من وجوه

الحجة الأولى أن الأقراء في اللغة وإن كانت مشتركة بين الأطهار والحيض إلا أن في الشرع غلب استعمالها في الحيض لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال دعي الصلاة في أيام أقرائك وإذا ثبت هذا كان صرف الأقراء المذكور في القرآن إلى الحيض أولى **الحجة الثانية** أن القول بأن الأقراء حيض يمكنه معه استيفاء ثلاثة أقراء كاملة لأن هذا القائل يقول إن المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيض وإنما تخرج عن العهدة بزوال الحيضة الثالثة ومن قال إنه طهر يجعلها خارجة من العدة بقرئين وبعض الثالث لأن عنده المطلقة إذا طلقها في آخر الطهر فعدت ذلك قرءا فإذا كان في أحد القولين يكمل الأقراء الثلاثة دون القول الآخر كان القول الأول أولى بالظاهر أجاب الشافعي رضي الله تعالى عنه عن ذلك بأن قال قال الله تعالى الحج أشهر معلومات والأشهر جمع وأقله ثلاثة ثم إنا حملنا الآية على شهرين وبعض الثالث وذلك هو شوال وذو القعدة وبعض ذي الحجة فلهذا ها هنا جاز أن يحمل هذه الثلاثة على طهرين وبعض طهر أجاب الحاكي من شيوخ المعتزلة عن هذا الجواب من وجهين الأول أنا تركنا الظاهر في الآية لدليل فلم يلزمنا أن نترك الظاهر ها هنا من غير دليل والثاني أن العدة تربص متصل فلا بد من استيفاء الثلاثة وليس كذلك أشهر الحج لأنه ليس فيها فصل متصل فكأنه قيل هذه الأشهر وقت الحج لا على سبيل الاستغراق وأجاب المتأخرون من أصحابنا عن هذه الحجة من وجهين الأول أن حمل القروء على الأطهار يوجب النقصان عن الثلاثة وحمله على الحيض يوجب الزيادة لأنه إذا طلقها في أثناء الطهر كان ما بقي من الطهر غير محسوب من العدة فتحصل الزيادة وعذرهم عنه أن هذه الزيادة لا بد من تحملها لأجل الضرورة لأنه لو جاز الطلاق في حيض لأمرنا بالطلاق في آخر الحيض حتى تعتد بأطهار كاملة وإذا اختص الطلاق بالطهر صارت تلك الزيادة متحملة بالضرورة فنحن أيضا نقول لما صار الأقراء معتبرا بالأطهار والله تعالى أمرنا بالطلاق في الطهر صار تقدير الآية يتربصن بأنفسهن ثلاثة أطهار طهر الطلاق وطهران آخران ثم لزم من كون الطهر الأول طهرا للطلاق أن يكون ذلك الطهر ناقصا لتعذر وقوع الطلاق فيه الوجه الثاني في الجواب أنا بينا أن القرء اسم للاجتماع وكمال الاجتماع إنما يحصل في آخر الطهر فكان الحقيقة الجزء الأخير من الطهر قرءا وعلى هذا التقدير لم يلزم دخول النقصان في شيء من القروء **الحجة الثالثة** لهم أنه تعالى نقل إلى الشهور عند عدم الحيض فقال واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر فأقام الأشهر مقام الحيض دون الأطهار وأيضا لما كان الأشهر بدلا عن الأقراء والبدل يعتبر بتمامه فإن الأشهر لا بد من إتمامها وجب أيضا أن يكون الكمال معتبرا في البدل فلا بد وأن يكون القروء كاملة والقروء الكاملة هي الحيض أما الأطهار فالواجب فيها قرآن وبعض الثالث **الحجة الرابعة** لهم قوله عليه الصلاة والسلام طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان وأجمعوا على أن عدة الأمة نصف عدة الحرة فوجب أن تكون عدة الحرة هي الحيض **الحجة الخامسة** أجمعنا على أن الاستبراء في شراء الجواري يكون بالحيضة فكذا العدة تكون بالحيضة لأن المقصود من الاستبراء والعدة شيء واحد **الحجة السادسة** أن الغرض الأصلي من العدة استبراء الرحم والحيض هو الذي تستبرأ به الأرحام دون الطهر فوجب أن يكون المعتبر هو الحيض دون الطهر **الحجة السابعة** لهم أن القول بأن القرء هو الحيض احتياطا وتغليب جانب الحرمة لأن المطلقة إذا مر عليها بقية الطهر وطعنت في الحيضة الثالثة فإن جعلنا القرء هو الحيض فحينئذ يحرم للغير التزوج بها وإن جعلنا القرء طهرا فحينئذ يحل للغير التزوج بها وجانب التحريم أولى بالرعاية لقوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحرام والحلال إلا وغلب الحرام الحلال ولأن الأصل في الأبضاع الحرمة ولأن هذا أقرب إلى الاحتياط وكان أولى لقوله عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فهذا جملة الوجوه في هذا الباب واعلم أن عند تعارض هذه الوجوه يضعف الترجيح ويكون حكم الله تعالى في حق كل واحد ما أدى إليه اجتهاده أما قوله تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن فاعلم أن انقضاء العدة لما كان مبنيا على انقضاء القرء في حق ذوات الأقراء وعلى وضع الحمل في حق الحامل وكان الوصول إلى علم ذلك للرجال متعذرا جعلت المرأة أمينة في العدة وجعل القول قولها وإذا ادعت انقضاء أقرائها في مدة يمكن ذلك فيها وهو على مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه اثنان وثلاثون يوما وساعة لأن أمرها يحمل على أنها طلقت طاهرا فحاضت بعد ساعة يوما وليلة وهو أقل الحيض ثم طهرت خمسة عشر يوما وهو أقل الطهر ثم حاضت مرة أخرى يوما وليلة ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم رأت الدم فقد انقضت عدتها بحصول ثلاثة أطهار فمتى ادعت هذا أو أكثر من هذا قبل قولها وكذلك إذا كانت حاملا وادعت أنها أسقطت كان القول قولها لأنها على أصل أمانتها واعلم أن للمفسرين في قوله ما خلق الله في أرحامهن ثلاثة أقوال **الأول** أنه الحيض والحبل معا وذلك أن المرأة لها أغراض كثيرة في كتمانها أما كتمان الحبل فإن غرضها فيه أن انقضاء عدتها بالقرء أقل زمانا من انقضاء عدتها

بوضع الحمل فإذا كتمت الحمل قصرت عدتها فتتزوج بسرعة وربما كرهت مراجعة الزوج وربما أحبت التزوج بزوج آخر وأحبت أن يلتحق ولدها بالزوج الثاني فلهذه الأغراض تكتم الحمل وأما كتمان الحيض فغرضها فيه أن المرأة إذا طلقها الزوج وهي من ذوات الأقراء فقد تحب تطويل عدتها كي يراجعها الزوج الأول وقد تحب قصر عدتها لتبطل رجعته ولا يتم لها ذلك إلا بكتمان بعض الحيض في بعض الأوقات لأنها إذا حاضت أولا فكتمته ثم أظهرت عند الحيضة الثانية أن ذلك أول حيضها فقد طولت العدة وإذا كتمت أن الحيضة الثالثة وجدت فكذلك وإذا كتمت أن حيضها باق فقد قطعت الرجعة على زوجها فثبت أنه كان لها غرض في كتمان الحمل وكذلك في كتمان الحيض فوجب حمل النهي على مجموع الأمرين القول الثاني أن المراد هو النهي عن كتمان الحمل فقط واحتجوا عليه بوجوه **أحدها** قوله تعالى هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء **وثانيها** أن الحيض خارج عن الرحم لا مخلوق في الرحم **وثالثها** أن حمل قوله تعالى ما خلق الله في أرحامهن على الولد الذي هو جوهر شريف أولى من حمله على الحيض الذي هو شيء في غاية الخساسة والقذارة واعلم أن هذه الوجوه ضعيفة لأنها لما كان المقصود منعها عن إخفاء هذه الأحوال التي لا اطلاع لغيرها عليها وبسببها تختلف أحوال الحل والحرمة في النكاح وجب حمل اللفظ على الكل القول الثالث أن المراد من ذلك هو النهي عن كتمان الحيض لأن هذه الآية وردت عقيب ذكر الأقراء ولم يتقدم ذكر الحمل وهذا أيضا ضعيف لأن قوله تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن كلام مستأنف مستقل بنفسه من غير أن يرد إلى ما تقدم فيجب حمله على كل ما يخلق في الرحم أما قوله تعالى إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر فليس المراد أن ذلك النهي مشروط بكونها مؤمنة بل هذا كما يقول الرجل الذي يظلم إن كنت مؤمنا فلا تظلم يريد إن كنت مؤمنا فينبغي أن يمنعك إيمانك عن ظلمي ولا شك أن هذا تهديد شديد على النساء وهو كما قال في الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه وقال فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن أمانته وليتق الله ربه والآية دالة على أن كل من جعل أمينا في شيء فخان فيه فأمره عند الله تعالى شديد قوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن واعلم أن هذا هو الحكم الثاني في الطلاق وهو الرجعة في البعولة قولان أحدهما أنه جمع بعل كالفحولة والذكورة والجدودة والعمومة وهذه الهاء زائدة مؤكدة لتأنيث الجماعة ولا يجوز إدخالها في كل جمع بل فيما رواه أهل اللغة عن العرب ولا يقال في كعب كعوبة ولا في كلب كلابة واعلم أن اسم البعل مما يشترك فيه الزوجان فيقال للمرأة بعلة كما يقال لها زوجة في كثير من اللغات وزوج في أفصح اللغات فهما بعلان كما أنهما زوجان وأصل البعل السيد المالك فيما قيل يقال من بعل هذه الناقة كما يقال من ربها وبعل اسم صنم كانوا يتخذونه ربا وقد كان النساء يدعون أزواجهن بالسودد والقول الثاني أن البعولة مصدر يقال بعل الرجل يبعل بعولة إذا صار بعلا وباعل الرجل امرأته إذا جامعها وفي الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في أيام التشريق إنها أيام أكل وشرب وبعال وامرأة حسنة التبعل إذا كانت تحسن عشرة زوجها ومنه الحديث إذا أحسنتن تبعل أزواجكن وعلى هذا الوجه كان المعنى وأهل بعولتهن وأما قوله أحق بردهن في ذلك فالمعنى أحق برجعتهن في مدة ذلك التربص وها هنا سؤالات **السؤال الأول** ما الفائدة في قوله أحق مع أنه لا حق لغير الزوج في ذلك الجواب من وجهين الأول أنه تعالى قال قبل هذه الآية ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن فكان تقدير الكلام فإنهن إن كتمن لأجل أن يتزوج بهن زوج آخر فإذا فعلن ذلك كان الزوج الأول أحق منه وكذا إذا ادعت انقضاء أقرائها ثم علم خلافه فالزوج الأول أحق من الزوج في العدة الثاني إذا كانت معتدة فلها في مضي العدة حق انقطاع النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذي يتضمن إبطال حق الزوج جاز أن يقول وبعولتهن أحق من حيث إن لهن أن يبطلوا بسبب الرجعة ما هن عليه من العدة **السؤال الثاني** ما معنى الرد الجواب يقال رددته أي رجعته قال تعالى في مواضع ولئن رددت إلى ربي وفي موضع آخر ولئن رجعت إلى ربي **السؤال الثالث** ما معنى الرد في المطلقة الرجعية وهي ما دامت في العدة فهي زوجة كما كانت الجواب أن الرد والرجعة يتضمن إبطال التربص الجاري في العدة وهي ما دامت في العدة كأنها كانت جارية إلى إبطال حق الزوج وبالرجعة يبطل ذلك لا جرم سميت الرجعة ردا لا سيما ومذهب الشافعي رحمه الله أنه الاستمتاع بها لا يحل إلا بعد الرجعة ففي الرد على هذا المذهب معنيان أحدهما ردها من التربص إلى خلافه والثاني ردها في الحرمة إلى الحل **السؤال الرابع** ما الفائدة في قوله تعالى في ذلك الجواب أن حق الرد إنما يثبت في الوقت الذي هو وقت التربص فإذا انقضى ذلك الوقت فقد بطل حق الرد والرجعة أما قوله تعالى إن أرادوا إصلاحا فالمعنى أن الأزواج أحق بالمراجعة إن أرادوا الإصلاح وما أرادوا المضارة ونظيره قوله تعالى وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه والسبب في هذه الآية أن في الجاهلية

كانوا يراجعون المطلقات ويريدون بذلك الاضرار بهن ليطلقوهن بعد الرجعة حتى تحتاج المراة ان تعتد عدة حادثة فنهوا عن ذلك وجعل في شرط الحل المراجعة ارادة الاصلاح وهو قوله ان ارادوا اصلاحا فان قيل كلمة ان للشرط والشرط يقتضي انتفا الحكم عند انتفائه فيلزم اذا لم توجد ارادة الاصلاح ان لا تثبت حق الرجعة والجواب ان الارادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها فالشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها بل جوازها فيما بينه وبين الله تعالى موقوف على هذه الارادة حتى انه لو راجعها لقصد المضارة استحق الاثم اما قوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف فاعلم انه تعالى لما بين انه يجب ان يكون المقصود من المراجعة اصلاح حالها لا ايصال الضرر اليها بين ان لكل واحد من الزوجين حقا على الاخر واعلم ان المقصود من الزوجية لا يتم الا اذا كان كل واحد منهما مراعيا حق الاخر وتلك الحقوق المشتركة كثيرة ونحن نشير الى بعضها فاحدها ان الزوج كالامير والراعي والزوجة كالمامور والرعية فيجب على الزوج بسبب كونه اميرا وراعيا ان يقوم بحقها ومصالحها ويجب عليها في مقابلة ذلك اظهار الانقياد للزوج وثانيها روي عن ابن عباس انه قال اني لاتزين لامراتي كما تتزين لي لقوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن وثالثها ولهن على الزوج من ارادة الاصلاح عند المراجعة مثل الذي عليهن من ترك الكتمان فيما خلق الله في ارحامهن وهذا اوفق لمقدمة الاية واما قوله تعالى وللرجال عليهن درجة ففيه مسئلتان **المسالة الاولى** يقال رجل الرجلة اي القوة وهذا ارجل الرجلين اي اقواهما وفرس رجيل قوي على المشي والرجل معروف لقوته على المشي وارتجل الكلام اي قوي عليه من غير حاجة فيه الى فكر وروية وترجل النهار قوي ضياؤه واما الدرجة فهي المنزلة واصلها من درجت الشي ادرجه درجا وادرجته ادراجا اذا طويته ودرج القوم قرنا بعد قرن اي فنوا ومعناه انهم طووا اعمارهم شيئا فشيئا والمدرجة قارعة الطريق لانها تطوي منزلا بعد منزل والدرجة المنزلة من منازل الطي ومنه الدرجة التي يرتقى فيها **المسالة الثانية** اعلم ان فضل الرجل على المراة امر معلوم الا ان ذكره ههنا يحتمل وجهين الاول ان الرجل ازيد في الفضيلة من النسا في امور **احدها** في العقل **والثاني** في الدية **والثالث** في المواريث **والرابع** في صلاحية الامامة والقضا والشهادة **والخامس** له ان يتزوج عليها ويتسرى عليها وليس لها ان تفعل ذلك مع الزوج **والسادس** ان نصيب الزوج في الميراث منها اكثر من نصيبها في الميراث منه **والسابع** ان الزوج قادر على ان يطلقها واذا طلقها فهو قادر على مراجعتها شاءت المراة ام ابت اما المراة فلا تقدر على تطليق الزوج وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ولا تقدر ايضا على ان تمنع الزوج من المراجعة **والثامن** ان نصيب الزوج في سهام الغنيمة اكثر من نصيب المراة واذا ثبت فضل الرجل على المراة في هذه الامور ظهر ان المراة كالاسير العاجز في يد الرجل ولهذا قال عليه الصلاة والسلام استوصوا بالنسا خيرا فانهن عوان عندكم وفي خبر اخر اتقوا الله في الضعيفين اليتيم والمراة وكان معنى الاية انه لاجل ما جعل الله للرجال من الدرجة عليهن في الاقتدار كانوا مندوبين الى ان يوفوا من حقوقهن اكثر فكان ذكر ذلك كالتهديد للرجال في الاقدام على مضارتهن وذلك لان كل من كانت نعم الله تعالى عليه اكثر كان صدور الذنب عنه اقبح واستحقاقه للزجر اشد والوجه الثاني ان يكون المراد ان حصول المنافع واللذة مشترك من الجانبين لان المقصود من الزوجية السكن والمودة والالفة واشتباك الانساب واستكثار الاعوان والاحباب وحصول اللذة وكل ذلك مشترك بين الجانبين بل يمكن ان يقال نصيب المراة منها اوفر ثم ان الزوج اختص بانواع من الرحمة وهي التزام المهر والنفقة والذب عنها والقيام بمصالحها ومنعها عن مواقع الافات فكان قيام المراة بخدمة الرجل اكد وجوبا رعاية لهذه الحقوق الزائدة وهذا كما قال تعالى الرجال قوامون على النسا بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم وعن النبي عليه الصلاة والسلام لو امرت احدا بالسجود لغير الله لامرت المراة بالسجود لزوجها ثم قال تعالى والله عزيز حكيم اي غالب لا يمنع مصيب في احكامه وافعاله لا يتطرق اليها العبث والسفه والغلط والباطل

قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اعلم ان هذا هو الحكم الثالث من احكام الطلاق وهو الطلاق الذي تثبت فيه الرجعة وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** كان الرجل في الجاهلية يطلق امراته ثم يراجعها قبل ان تنقضي عدتها ولو طلقها الف مرة كانت القدرة على المراجعة ثابتة له فجاءت امراة الى عايشة رضي الله تعالى عنها فشكت ان زوجها يطلقها ويراجعها يضارها بذلك فذكرت عايشة ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى الطلاق مرتان **المسالة الثانية** اختلف المفسرون في

ان هذا الكلام حكم مبتدا او هو متعلق بما قبله قال قوم انه حكم مبتدا ومعناه ان التطليق الشرعي يجب ان يكون تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة وهذا التفسير هو قول من قال الجمع بين الثلاث حرام وزعم ابو زيد الدبوسي في الاسرار ان هذا هو قول عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعمران بن حصين وابي موسى الاشعري وابي الدردا وحذيفة والقول الثاني في تفسير الاية ان هذا ليس ابتدا كلام بل هو متعلق بما قبله والمعنى ان الطلاق الرجعي مرتان ولا رجعة بعد الثلاث وهذا التفسير هو قول من جوز الجمع بين الثلاث وهو مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه **حجة القايلين** بالقول الاول ان لفظ الطلاق يفيد الاستغراق لان الالف واللام اذا لم يكن للعهد افادا الاستغراق فصار تقدير الاية كل الطلاق مرتان ومرة ثالثة ولو قال هكذا لافاد ان الطلاق المشروع متفرق لان المرات لا تكون الا بعد تفرق الايقاع **فان قيل** هذه الاية وردت لبيان الطلاق المسنون وعندي الجمع مباح لا مسنون **قلنا** ليس في الاية بيان صفة السنة بل كان لتفسير الاصل الطلاق ثم قال ان هذا الكلام وان كان لفظه لفظ الخبر الا ان معناه هو الامر اي طلقوا مرتين يعني دفعتين وانما وقع العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما تقدم ان التعبير عن الامر بلفظ الخبر يفيد تاكيد معنى الامر فثبت ان هذه الاية دالة على الامر بتفريق الطلقات وعلى التشديد في ذلك الامر والمبالغة فيه ثم القايلون بهذا القول اختلفوا على قولين **الاول** وهو اختيار كثير من علما اهل البيت انه لو طلقها اثنتين او ثلاثا لا يقع الا الواحدة وهذا القول هو الاقيس لان النهي يدل على اشتمال المنهي عنه على مفسدة راجحة والقول بالوقوع سعي في ادخال تلك المفسدة في الوجود وانه غير جائز فوجب ان يحكم بعدم الوقوع والقول الثاني وهو قول ابي حنيفة رحمه الله انه وان كان محرما الا انه يقع وهذا منه بنا على ان النهي لا يدل على الفساد والقول الثاني في تفسير هذه الاية ان نقول انها ليست كلاما مبتدا بل هي متعلقة بما قبلها وذلك الحق ثابت دايما الى غاية معينة وكان ذلك كالمجمل المفتقر الى المبين او كالعام المفتقر الى المخصص فبين في هذه ان ذلك الطلاق الذي ثبت فيه للزوج حق الرجعة هو ان يوجد طلقتان فقط واما بعد الطلقتين فلا يثبت البتة حق الرجعة فالالف واللام في قوله الطلاق للمعهود السابق يعني ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة هو ان يوجد مرتين فهذا التفسير حسن مطابق لنظم الاية والذي يدل على ان هذا التفسير اولى وجوه **احدها** ان قوله وبعولتهن احق بردهن ان كان عاما لكل الاحوال فهو مفتقر الى المخصص وان لم يكن عاما فهو مجمل لانه ليس فيه بيان الشرط الذي عنده يثبت حق الرجعة فيكون مفتقرا الى البيان واذا جعلنا الاية الثانية متعلقة بما قبلها كان المخصص حاصلا مع العام المخصوص او كان البيان حاصلا مع المجمل وذلك اولى من ان لا يكون كذلك لان تاخير البيان عن وقت الخطاب وان كان جايزا الا ان الراجح انه لا يتاخر **وثانيها** انا اذا جعلنا هذا الكلام مبتدا كان قوله الطلاق مرتان يقتضي حصر كل الطلاق في المرتين وهو باطل بالاجماع لانه يقال انه تعالى ذكر الطلقة الثالثة في قوله او تسريح باحسان فصار تقدير الاية الطلاق مرتان ومرة لانا نقول ان قوله او تسريح باحسان متعلق بقوله فامساك بمعروف لا بقوله الطلاق مرتان ولان لفظ التسريح بالاحسان لا اشعار فيه بالطلاق ولانا لو جعلنا التسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وانه غير جايز **وثالثها** ما رويناه في سبب نزول هذه الاية انها نزلت بسبب امراة شكت الى عايشة رضي الله تعالى عنها ان زوجها يطلقها كثيرا بسبب المضارة وقد اجمعوا على ان سبب نزول هذه الاية لا يجوز ان يكون خارجا عن عموم الاية فكان تنزيل هذه الاية على هذا المعنى اولى من تنزيلها على حكم اجنبي عنه اما قوله تعالى فامساك بمعروف او تسريح باحسان ففيه مسايل **المسالة الاولى** الامساك خلاف الاطلاق والمساك والمسكة اسمان منه يقال انه لذو مسكة ومساك اذا كان بخيلا قال الفرا يقال انه لبين المساك علاه وفيه مسكة من خير اي قوة واما التسريح فهو الارسال وتسريح الشعر تخليص بعضه من بعض وسرح الماشية سرحا اذا ارسلها لترعى **المسالة الثانية** تقدير الاية ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة للزوج هو ان يوجد مرتان ثم الواجب بعد هاتين المرتين اما امساك بمعروف او تسريح باحسان ومعنى الامساك بالمعروف هو ان يراجعها لا على قصد المضارة بل على قصد الاصلاح والانتفاع وفي معنى الاية وجهان احدهما ان يوقع عليها الطلقة الثالثة روي انه لما نزل قوله تعالى الطلاق مرتان قيل له عليه الصلاة والسلام فاين الثالثة فقال عليه الصلاة والسلام هو قوله او تسريح باحسان والثاني ان معناه ان يترك المراجعة حتى تبين بانقضا العدة وهو مروي عن الضحاك والسدي واعلم ان هذا الوجه هو الاقرب لوجوه **احدها**

ان الثاني قوله فان طلقها يقتضي وقوع هذه الطلقة متاخرة عن ذلك التسريح فلو كان المراد بالتسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وانه لا يجوز **وثانيها** انا لو حملنا التسريح على ترك المراجعة كانت الاية متناولة لجميع الاحوال لانه بعد الطلقة الثانية اما ان يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف او لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضي عدتها وتحصل البينونة وهو المراد بقوله او تسريح باحسان او يطلقها وهو المراد بقوله فان طلقها وكانت الاية مشتملة على بيان كل الاقسام اما لو جعلنا التسريح بالاحسان طلاقا كان ذلك اهمالا لاحد الاقسام الثلاثة ولزم التكرير في ذكر الطلاق وهو غير جائز **وثالثها** ان ظاهر التسريح هو الارسال والاهمال فحمل اللفظ على ترك المراجعة اولى من حمله على التطليق **ورابعها** انه قال بعد ذكر التسريح ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا والمراد به الخلع ومعلوم انه لا يصح الخلع بعد ان طلقها الثالثة فهذه الوجوه ظاهرة ان لم يثبت الخبر الذي رويناه في صحة القول فان صح ذلك الخبر فلا مزيد عليه واعلم ان المراد من الاحسان هو انه اذا تركها ادى اليها حقوقها المالية ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ولا ينفر الناس عنها **المسالة الثالثة** الحكمة في اثبات حق الرجعة ان الانسان ما دام يكون مع صاحبه لا يدري انه هل تشق عليه مفارقته ام لا فاذا فارقه بعد ذلك يظهر فلو جعل الله تعالى الطلقة الواحدة مانعة من الرجوع لعظمت المشقة على الانسان بتقدير ان تظهر المحبة بعد المفارقة ثم ان كمال التجربة لا يحصل بالمرة الواحدة فلا جرم اثبت تعالى حق المراجعة بعد المفارقة مرتين وعند ذلك قد جرب الانسان نفسه في تلك المفارقة وعرف حال قلبه في ذلك الباب فان كان الاصلح امساكها راجعها وامسكها بالمعروف وان كان الاصلح له تسريحها سرحها على احسن الوجوه وهذا التدريج والترتيب يدل على كمال رحمته ورافته بعبده **قوله تعالى**

ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون

اعلم ان هذا هو الحكم الرابع من احكام الطلاق وهو بيان الخلع واعلم انه تعالى لما امر ان يكون التسريح مقرونا بالاحسان بين في هذه الاية ان من جملة الاحسان انه اذا طلقها لا ياخذ منها شيئا من الذي اعطاها من المهر والثياب وسائر ما تفضل به عليها وذلك لانه ملك بضعها واستمتع بها في مقابلة ما اعطاها فلا يجوز ان ياخذ منها شيئا ويدخل في هذا النهي ان يضيق عليها ليلجئها الى الافتداء كما قال تعالى في سورة النساء ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة مبينة وقوله ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا كقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن وقوله ههنا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله هو كقوله هناك الا ان ياتين بفاحشة مبينة لان الاتيان بالفاحشة المبينة قد يكون بالبذاء وسوء الخلق وقيل في قوله تعالى ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة فقيل المراد من الفاحشة المبينة البذاء على احمائها وقال ايضا فلا تاخذوا منه شيئا اتاخذونه بهتانا واثما مبينا فعظم ذلك في اخذ شيء من ذلك بعد الافضاء فان قيل الخطاب في قوله ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا فان كان للازواج لم يطابقه قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله وان قلت للائمة والحكام فهؤلاء لا ياخذون منهن شيئا قلنا الامران جائزان يجوز ان يكون اول الاية خطابا للازواج واخرها خطابا للائمة والحكام وذلك غير عزيز في القران ويجوز ان يكون الخطاب كله للائمة والحكام لانهم هم الذين يامرون بالاخذ والايتاء فكانهم هم الاخذون والمؤتون اما قوله تعالى الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فاعلم انه تعالى لما منع ان ياخذ من امراته عند الطلاق شيئا استثنى هذه الصورة وهي مسالة الخلع وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** روي ان هذه الاية نزلت في جميلة بنت عبد الله بن ابي وفي زوجها ثابت بن قيس بن شماس وكانت تبغضه اشد البغض وكان يحبها اشد الحب فاتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت فرق بيني وبينه فاني ابغضه ولقد رفعت طرف الخباء فرايته يجيء في اقوام فكان اقصرهم قامة واقبحهم وجها واشدهم سوادا واني اكره الكفر بعد الاسلام فقال ثابت مرها يا رسول الله فلترد علي الحديقة التي اعطيتها فقال لها ما تقولين قالت نعم وازيده فقال عليه الصلاة والسلام لا حديقته فقط ثم قال لثابت خذ منها ما اعطيتها وخل سبيلها فكان ذلك اول خلع في الاسلام وفي سنن ابي داود ان المراة كانت حبيبة بنت سهل الانصارية **المسالة الثانية** اختلفوا في ان قوله تعالى الا ان يخافا هو استثناء متصل او منقطع فائدة هذا الخلاف تظهر في مسالة فقهية وهي ان اكثر المجتهدين قالوا يجوز الخلع في غير حالة الخوف والغضب وقال الزهري والنخعي وداود لا يباح الخلع الا عند الغضب والخوف من ان لا يقيما حدود الله فان وقع الخلع في غير هذه الحالة فالخلع فاسد وحجتهم ان هذه الاية صريحة في انه لا يجوز للزوج ان ياخذ من المراة عند طلاقها شيئا ثم

استثنى الله تعالى حالة مخصوصة فقال الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فكانت الاية صريحة في انه لا يجوز الاخذ في غير حالة الخوف واما جمهور المجتهدين فقالوا الخلع جائز في حالة الخوف وفي غير حالة الخوف والدليل عليه قوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا فاذا جاز لها ان تهب مهرها من غير ان تحصل لنفسها شيئا بازاء ما بذلت كان ذلك في الخلع الذي تصير بسببه مالكة لنفسها اولى واما كلمة الا فهي محمولة على الاستثناء المنقطع كما في قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا اي لكن ان كان خطا فدية مسلمة الى اهله **المسالة الثالثة** الخوف المذكور في هذه الاية يمكن حمله على الخوف المعروف وهو الاشفاق مما يكره وقوعه ويمكن حمله على الظن وذلك لان الخوف حالة نفسانية مخصوصة وسبب حصولها ظن انه سيحدث مكروه في المستقبل واطلاق اسم المعلول على العلة مجاز مشهور فلا جرم اطلق على هذا الظن اسم الخوف وهو مجاز مشهور فقد يقول الرجل لغيره قد خرج غلامك عن اذنك فيقول قد خفت ذلك على معنى ظننته وتوهمته

وانشد الفراء

اذا مت فادفني الى جنب كرمة ... تروي عظامي بعد موتي عروقها

ولا تدفنني في الفلاة فانني ... اخاف اذا مت ان لا اذوقها

ثم الذي يؤكد هذا التاويل قوله تعالى فيما بعد هذه الاية فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله **المسالة الرابعة** اعلم ان ظاهر هذه الاية يدل على ان الشرط حصول الخوف للرجل والمراة ولا بد ههنا من مزيد بحث فنقول الاقسام الممكنة في هذا الباب اربعة لانه اما ان يكون هذا الخوف حاصلا من قبل المراة فقط او من قبل الزوج فقط او لا يحصل الخوف من قبل واحد منهما او يكون الخوف حاصلا من قبلهما معا **اما القسم الاول** وهو ان يكون هذا الخوف من قبل المراة وذلك بان تكون المراة ناشزة مبغضة فههنا يحل للزوج اخذ المال منها والدليل عليه ما رويناه من حديث جميلة مع ثابت لانها اظهرت البغض فجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم لها الخلع ولثابت الاخذ فان قيل فقد شرط تعالى في هذه الاية خوفهما معا فكيف قلتم انه يكفي حصول الخوف منها فقط قلنا سبب هذا الخوف وان كان اوله من جهة المراة لانه قد يترتب عليه الخوف الحاصل من قبل الزوج لان المراة تخاف على نفسها من عصيان الله تعالى في امر الزوج والزوج يخاف انها اذا لم تطعه يضربها ويشتمها وربما زاد على قدر الواجب فكان الخوف حاصلا لهما جميعا فقد يكون ذلك السبب منها لامر يتعلق بالزوج وهو ان تكره المراة مصاحبة ذلك الزوج لفقره او لقبح وجهه او لمرض منفر منه وعلى هذا التقدير تكون المراة خائفة من معصية الله تعالى ان لا تطيع الزوج ويكون الزوج خائفا من معصية الله تعالى من ان يقع منه تقصير في بعض حقوقها **القسم الثاني** ان يكون الخوف من قبل الزوج فقط بان يضربها ويؤذيها حتى تلتزم الفدية فهذا المال حرام بدليل اول هذه الاية وبدليل سائر الايات كقوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن الى قوله وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا اتاخذونه بهتانا واثما مبينا وهذه مبالغة عظيمة في تحريم اخذ ذلك المال **القسم الثالث** ان لا يكون هذا الخوف حاصلا من قبل الزوج ولا من قبل الزوجة وقد ذكرنا ان قول اكثر المجتهدين ان هذا الخلع جائز والمال الماخوذ به حلال وقال قوم انه حرام **القسم الرابع** ان يكون الخوف حاصلا من قبلهما معا فهذا المال حرام ايضا لان الايات التي تلوناها تدل على حرمة اخذ ذلك المال اذا كان السبب حاصلا منه ولان الله تعالى افرد لهذا القسم اية اخرى وهي قوله وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ولم يذكر فيه تعالى حل اخذ المال فهذا شرح هذه الاقسام الاربعة واعلم ان هذا الذي قلناه من هذه الاقسام انما هو فيما بين المكلفين وبين الله تعالى فاما في الظاهر فهو جائز هذا قول الفقهاء **المسالة الخامسة** قرا حمزة يخافا بضم الياء والباقون بفتحها قال صاحب الكشاف وجه قراءة حمزة ابدال الا يقيما من الف الضمير وهو من بدل الاشتمال كقولك خيف زيد تركه اقامة حدود الله وهذا المعنى مثل كقراءة عبد الله الا ان يخافوا ويقوله تعالى فان خفتم ولم يقل خافا فجعل الخوف لغيرهما ووجه القراءة العامة اضافة الخوف اليهما على ما بينا ان المراة تخاف على نفسها والزوج يخاف انها ان لم تطعه يعتدي عليها **المسالة السادسة** اختلفوا في قدر ما يجوز وقوع الخلع به فقال الشعبي والزهري والحسن البصري وعطاء وطاوس لا يجوز ان ياخذ اكثر مما اعطاها وهو قول علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه قال سعيد بن المسيب بل ما دون ما اعطاها حتى يكون الفضل له واما سائر الفقهاء فانهم جوزوا المخالعة بالازيد والاقل والمساوي واحتج الاولون بالقران والخبر والقياس اما القران فقوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا ثم قال بعد ذلك

فلا جناح عليهما فيما افتدت به فوجب ان يكون هذا راجعا الى ما آتاها واذا كان كذلك لم يدخل فيه اباحة الله تعالى الاخذ
مما آتاها من المهر واما الخبر فما رويناه ان ثابتا طلب من جميلة ان ترد عليه حديقته فقالت جميلة وازيده فقال
عليه الصلاة والسلام لا حديقته فقط ولو كان الخلع بالزائد جائزا لما جاز للنبي صلى الله عليه وسلم ان يمنعها منه واما
القياس فهو انه استباح بضعها فلو اخذ منها مما دفع اليها لكان ذلك اجحافا بجانب المراة والحاقا للضرر بها وانه غير جائز
واما ساير الفقهاء فانهم قالوا الخلع عقد معاوضة فوجب ان لا يتقدر بمقدار معين فكما ان للمراة ان لا ترضى عند النكاح
الا بالصداق الكثير فكذا للزوج ان لا يرضى عند المخالعة الا بالبدل الكثير لا سيما وقد اظهرت الاستخفاف
بالزوج حيث اظهرت بغضه وكراهته ويتاكد هذا بما روي ان عمر رضي الله تعالى عنه رفعت اليه امراة امرها
فاخذها وحبسها في بيت ليلتين ثم قال لها كيف حالك فقالت ما بت اطيب من هاتين الليلتين فقال عمر اخلعها ولو من
قرطها والمراد اخلعها حتى قرطها وعن ابن عمر انه جاءته امراة قد اختلعت من زوجها بكل شيء لها وبكل ثوب عليها الا
درعها فلم ينكر عليها **المسالة السابعة** الخلع تطليقة باينة وهو قول علي وعثمان وابن مسعود والحسن
والشعبي والنخعي وعطاء وابن المسيب وشريح ومجاهد ومكحول والزهري وهو قول ابي حنيفة وسفيان وهو احد قولي
الشافعي رضي الله تعالى عنهم اجمعين وقال ابن عباس وطاوس وعكرمة رضي الله تعالى عنهم انه فسخ للعقد وهو القول
الثاني للشافعي وبه قال احمد واسحق وابو ثور حجة من قال انه طلاق ان الامة مجمعة على انه فسخ او طلاق فاذا بطل
كونه فسخا ثبت كونه طلاقا وانما قلنا انه ليس بفسخ لانه لو كان فسخا لما صح بالزيادة على المهر المسمى كالاقالة في البيع وايضا لو
كان الخلع فسخا فاذا خالعها ولم يذكر المهر وجب ان يجب عليها المهر كالاقالة فان الثمن يجب رده وان لم يذكراه ولما لم يكن
كذلك ثبت ان الخلع ليس بفسخ واذا بطل ذلك ثبت انه طلاق حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه ومن قال ليس بطلاق وجوه
الحجة الاولى انه قال فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم ذكر الطلاق فقال فان طلقها فلا
تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق اربعا وهذا الاستدلال نقله الخطابي في كتاب معالم
السنن عن ابن عباس **الحجة الثانية** وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم اذن لثابت بن قيس بن شماس في مخالعة
امراته مع ان الطلاق في زمن الحيض وفي طهر حصل الجماع فيه حرام فلو كان الخلع طلاقا لكان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم
ان يستكشف الحال في ذلك ولما لم يستكشف بل امره بالخلع مطلقا دل على ان الخلع ليس بطلاق **الحجة الثالثة**
روى ابو داود في سننه عن عكرمة عن ابن عباس ان امراة ثابت بن قيس لما اختلعت منه جعل النبي صلى الله عليه وسلم
عدتها حيضة قال الخطابي وهذا ادل شيء على ان الخلع فسخ وليس بطلاق لان الله تعالى قال والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء ولو كانت هذه مطلقة لم يقتصر لها على قرء واحد اما قوله تعالى تلك حدود الله فالمعنى ما تقدم ذكره
في احكام الطلاق والرجعة والخلع فلا تعتدوها اي فلا تتجاوزوا عنها ثم بعد هذا النهي المؤكد تبعه بالوعيد فقال
ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون وفيه وجوه **احدها** انه تعالى ذكر في ساير الايات الا لعنة الله على الظالمين
فذكر الظلم هاهنا تنبيها على حصول اللعن **وثانيها** ان الظلم اسم ذم وتحقير فوقوع هذا الاسم يكون جاريا
مجرى الوعيد **وثالثها** انه اطلق لفظ الظلم تنبيها على انه ظلم من الانسان على نفسه حيث اقدم على المعصية
وظلم ايضا للغير بتقدير ان لا يتمم للمراة عدلها او كتمت شيئا مما خلق في رحمها او الرجل ترك الامساك بالمعروف
والتسريح بالاحسان او اخذ من جملة ما آتاها شيئا لا بسبب نشوز من جهة المراة ففي كل هذه المواضع يكون ظالما
للغير فاطلاق لفظ الظالم دل على كونه ظالما لنفسه وظالما لغيره وفيه اعظم التهديدات **قوله تعالى**
**فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله
وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف
ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا ايات الله هزوا واذكروا نعمة الله عليكم
وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا ان الله بكل شيء عليم** **اعلم ان هذا هو
الحكم الخامس** من احكام الطلاق وهو بيان ان الطلقة الثالثة قاطعة لحق الرجعة وفي الاية مسائل
المسالة الاولى الذين قالوا ان قوله او تسريح باحسان اشارة الى الطلقة الثالثة قالوا ان قوله فان طلقها
تفسير لقوله تسريح باحسان وهذا قول مجاهد الا انا بينا ان الاولى ان لا يكون المراد من قوله تسريح باحسان الطلقة الثالثة
وذلك لان للزوج مع المراة بعد الطلقة الثانية احوالا ثلاثة **احدها** ان يراجعها وهو المراد بقوله فامساك

بمعروف وثانيها ان لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضي العدة وتحصل البينونة والمراد بقوله او تسريح باحسان **والثالث** ان يطلقها
طلقة ثالثة وهو المراد بقوله فان طلقها فاذا كانت الاقسام ثلاثة والله تعالى ذكر الفاظا ثلاثة وجب تنزيل كل واحد
من الالفاظ الثلاثة على معنى من المعاني الثلاثة فاما ان جعلنا قوله او تسريح باحسان عبارة عن الطلقة الثالثة كنا
قد صرفنا لفظين الى معنى واحد على سبيل التكرار واهملنا القسم الثالث ومعلوم ان الاول اولى واعلم ان وقوع اية
الخلع فيما بين هاتين الايتين كالشيء الاجنبي ونظم الاية الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان **قيل** اذا كان النظم الصحيح هو هذا فما السبب في ايقاع
اية الخلع فيما بين هاتين الايتين **قلنا** السبب ان الرجعة والخلع لا يصحان الا قبل الطلقة الثالثة فاما بعد
الطلقة الثالثة فلا يبقى شيء من ذلك فلهذا السبب ذكر الله تعالى حكم الرجعة ثم اتبعه بحكم الخلع ثم ذكر بعد الكل حكم
الطلقة الثالثة لانها كالخاتمة لجميع الاحكام المعتبرة في هذا الباب **المسالة الثانية** مذهب جمهور
المجتهدين ان المطلقة الثلاث لا تحل لذلك الزوج الا بخمس شرايط تعتد منه وتعقد للثاني ويطاها ثم يطلقها ثم تعتد
عنه قال سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب تحل بمجرد العقد واختلف العلماء في ان شرط الوطي بالسنة وقال
ابو مسلم الاصفهاني الامران معلومان بالكتاب وهذا هو المختار وقبل الخوض في الدليل لا بد من التنبيه على مقدمة
قال عثمان بن جني سالت ابا علي عن قولهم نكح المراة فقال فرقت العرب بالاستعمال فاذا قالوا نكح فلان فلانة ارادوا
انه عقد عليها واذا قالوا نكح امراته او زوجته ارادوا به المجامعة واقول هذا الذي قاله ابو علي كلام
محقق بحسب القراين الاصلية لان الاضافة الحاصلة بين الشيئين مغايرة لذات كل واحد من المضافين فاذا قيل
نكح فلان زوجته فهذا النكاح امر حاصل بينه وبين زوجته فهذا النكاح مغاير له ولزوجته ثم الزوجة ليست
اسما لتلك المراة بحسب ذاتها بل اسم لتلك الذات بشرط كونها موصوفة بالزوجية فالزوجة مركبة من الذات
ومن الزوجية والمفرد متقدم لا محالة على المركب اذا ثبت هذا فنقول اذا قلنا نكح فلان زوجته فالنكاح متاخر
عن المفهوم من حيث انها زوجته لتقدم المفرد على المركب واذا كان كذلك لزم القطع بان ذلك النكاح الزوجية اذا ثبت هذا
كان قوله حتى تنكح زوجا غيره يقتضي ان يكون ذلك النكاح غير الزوجية وكل من قال بذلك قال انه الوطي فثبت ان الاية
دالة على انه لا بد من الوطي فقوله تنكح يدل على الوطي وقوله زوجا يدل على العقد واما قول من يقول ان الاية غير دالة
على الوطي وانما ثبت الوطي بالسنة فضعيف لان الاية تقتضي نفي الحل ممدودا الى غاية وهي قوله حتى تنكح وما كان غاية للشيء
يجب انتهاء الحكم عند ثبوته فيلزم انتهاء الحرمة عند حصول العقد فكان رفعها بالخبر نسخا للقران بخبر الواحد وانه غير جايز فاذا
حملنا النكاح على الوطي وحملنا قوله زوجا على العقد لم يلزم هذا الاشكال واما الخبر المشهور في المسالة فما روي ان تميمة
بنت عبد الرحمن القرظي كانت تحت رفاعة بن وهب بن عتيك القرظي ابن عمها فطلقها ثلاثا فتزوجت عبد الرحمن بن الزبير النضري
فاتت النبي صلى الله عليه وسلم وقالت كنت عند رفاعة فطلقني فبت طلاقي فتزوجت بعده بعبد الرحمن بن الزبير وانما
معه مثل هدبة الثوب وانه طلقني قبل ان يمسني افارجع الى رفاعة قال لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك والمراد
بالعسيلة الجماع شبه لذة الوقاع بالعسل فلبثت ما شاء الله ثم عادت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت ان زوجي
امسني فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال كذبت في الاول فلن اصدقك في الاخر فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه
وسلم فاتت ابا بكر واستاذنت فقال لن ترجعي اليه فلبثت حتى مضى لسبيله فاتت عمر فاستاذنت فقال لئن رجعت اليه
لارجمنك وفي قصة رفاعة نزل قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اما القياس فلان المقصود
من توقيف حصول الحل على هذا الشرط زجر الزوج عن الطلاق لان الغالب ان الزوج يستنكف ان يستفرش زوجته
رجل اخر ولهذا المعنى قال اهل العلم انما حرم الله تعالى نساء النبي ان ينكحن غيره لما فيه من الغضاضة ومعلوم ان هذا
الزجر انما يحصل بتوقيف الحل على الدخول فاما مجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة فلا يصلح جعله مانعا وزاجرا
المسالة الثالثة قال الشافعي رحمه الله تعالى اذا طلق زوجته واحدة او ثنتين ثم نكحت زوجا اخر واصابها
ثم عادت الى الاول بنكاح جديد لم يكن له عليها الا طلقة واحدة وهي التي بقيت له من الطلقات الاول وقال ابو حنيفة
رحمه الله تعالى بل يملك عليها ثلاثا كما لو نكحت زوجا بعد الثلاث حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه ان هذه طلقة ثالثة فوجب
ان تحصل الحرمة الغليظة انما قلنا انها طلقة ثالثة لانها طلقة وجدت بعد طلقتين والطلقة الثالثة موجبة للحرمة
الغليظة لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد وقوله فان طلقها اعم من ان يطلقها الثالثة مسبوقا بنكاح غير او غير

مسبوق بنكاح غيره فكان الكل ذا طلاقه **المسألة الرابعة** مذهب الشافعي رحمه الله تعالى انه اذا تزوج بالمطلقة ثلاثا للتحليل على انه اذا احلها للاول بان اصابها فلا نكاح بينهما فهذا نكاح متعة باجل مجهول وهو باطل ولو تزوجها بشرط ان يطلقها اذا احلها للاول ففيه قولان احدهما لا يصح والثاني يصح ويبطل الشرط وبه قال ابو حنيفة ولو تزوجها مطلقا معتقدا انه اذا احلها طلقها فالنكاح صحيح ويكره ذلك ويأثم وبه قال مالك رضي الله تعالى عنه والثوري واحمد هذا النكاح باطل دليلنا ان الاية دلت على ان الحرمة تنتهي مسبوق بعقد وقد وجد فوجب القول بانتهاء الحرمة وحيث حكمنا بفساد العقد فوطيها هل يقع به التحليل قولان والاصح انه لا يقع به التحليل اما قوله تعالى فان طلقها فالمعنى ان طلقها الزوج الثاني الذي تزوجها بعد الطلقة الثالثة لانه تعالى قد ذكره بقوله حتى تنكح زوجا غيره وقوله فلا جناح عليهما اي على المراة المطلقة والزوج الاول ان يتراجعا بنكاح جديد فذكر لفظ النكاح بلفظ التراجع لان الزوجية كانت حاصلة بينهما قبل ذلك فاذا تناكحا فقد تراجعا الى ما كانا عليه من النكاح فهذا تراجع لغوي ثم في الاية مسئلتان **المسألة الاولى** ظاهر الاية يقتضي انه عندما يطلقها الزوج الثاني تحل المراجعة للزوج الاول الا انه مخصوص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولان المقصود من العدة استبراء الرحم وهذا المعنى حاصل ههنا وهذا هو الذي عول عليه سعيد بن المسيب في ان التحليل بمجرد العقد لان الوطي لو كان معتبرا لكانت العدة واجبة وهذه الاية تدل على سقوط العدة لان الفاء في قوله فلا جناح عليهما ان يتراجعا يدل على ان حل المراجعة حاصل عقيب طلاق الزوج الثاني الا ان الجواب ما قدمت **المسألة الثانية** قال الخليل والكسائي موضع ان يتراجعا خفض باضمار خافض تقديره بان يتراجعا وقال الفراء موضعها نصب بنزع الخافض اما قوله تعالى ان ظنا ان يقيما حدود الله ففيه مسئلتان **المسألة الاولى** قال كثير من المفسرين ان ظنا اي ان علما وايقنا انهما يقيمان حدود الله وهذا القول ضعيف من وجوه احدها انك لا تقول علمت ان يقوم زيد ولكن علمت انه يقوم زيد والثاني ان الانسان لا يعلم ما في الغد وانما يظنه والثالث انه بمنزلة قوله وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا فان المعتبر هناك الظن فكذا ههنا واذا بطل هذا القول فالمراد منه نفس الظن اي متى حصل هذا الظن لهما العزم على اقامة حدود الله حسنت هذه المراجعة ومتى لم يحصل هذا الظن وخافا عند المراجعة من نشوزها او اضرارها فالمراجعة محرمة **المسألة الثانية** كلمة ان في اللغة للشرط والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط وظاهر الاية يقتضي انه متى لم يحصل هذا الظن لم يحصل جواز المراجعة لكنه ليس الامر كذلك فان جواز المراجعة ثابت سواء حصل هذا الظن او لم يحصل القول ليس المراد ان هذا شرط لصحة المراجعة بل المراد منه انه يلزمهم عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية حقوق الله تعالى وقصد الاقامة لحدود الله واوامره ثم قال بعد ذلك وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون وفيه مسائل **المسألة الاولى** قوله تلك حدود الله اشارة الى ما بينها من التكاليف وقوله يبينها اشارة الى الاستقبال والجمع بينهما متناقض وعندي ان المراد ان هذه النصوص التي تقدمت اكثرها عامة يتطرق اليها تخصيصات كثيرة واكثر تلك المخصصات انما عرف بالسنة فكان المراد والله اعلم ان هذه الاحكام التي تقدمت هي حدود الله وسيبينها الله تعالى كمال البيان على لسان نبيه عليه الصلاة والسلام قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم **المسألة الثانية** قرا عاصم في رواية ابان والمفضل نبينها بالنون وهي نون التعظيم والباقون بالياء على انه يرجع على اسم الله تعالى **المسألة الثالثة** انما خص العلماء بهذا البيان لوجوه احدها انهم الذين ينتفعون بالايات فصار غيرهم بمنزلة من لا يعتد بهم وهو كقوله هدى للمتقين الثاني انه خصهم بالذكر كقوله وملائكته وجبريل وميكال والثالث يعني به العرب لعلمهم باللسان والرابع يريد من له علم وعقل كقوله وما يعقلها الا العالمون فالمقصود انه لا يكلف الا عاقلا عالما بما يكلف لانه متى كان كذلك فقد اندرج عذر المكلف والخامس ان قوله وتلك حدود الله يعني ما تقدم من ذكر الاحكام يبينها لمن يعلم ان الله انزل الكتاب وبعث الرسول ليعلموا بامره وينتهوا عما نهوا عنه قوله تعالى واذا طلقتم النسا فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف الاية اعلم ان في الاية مسائل **المسألة الاولى** ما يجب تقديمه في هذه الاية ان لقايل ان يقول لا فرق بين هذه الاية وبين قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فتكون اعادة هذه الاية بعد ذكر تلك الاية تكريرا للكلام الواحد في موضع واحد من غير فائدة وانه لا يجوز والجواب ـــــ اما اصحاب ابي حنيفة وهم الذين حملوا قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان على ان الجمع بين الطلقات غير مشروع وانما المشروع هو التفريق فهذا السوال ساقط عنهم لان تلك الاية في بيان كيفية الجمع والتفريق وهذه

الاية في بيان كيفية الرجعة واما اصحاب الشافعي رضي الله تعالى عنهم وهم الذين حملوا تلك الاية على كيفية الرجعة فهذا السوال وارد عليهم ولهم ان يقولوا ان من ذكر حكما يتناول صورا كثيرة وكان اثبات ذلك الحكم في بعض تلك الصور اهم لم يبعد ان يعاد بعد ذلك الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة اخرى ليدل ذلك التكرير على ان في تلك الصورة من الاهتمام ما ليس في غيرها وههنا كذلك وذلك لان قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فيه بيان انه لا بد في مدة العدة من احد هذين الامرين واما في هذه الاية ففيه بيان ان عند مشارفة العدة على الزوال لا بد من رعاية احد هذين الامرين ومن المعلوم ان رعاية احد هذين الامرين عند مشارفة زوال العدة اولى بالوجوب من سائر الاوقات التي قبل هذا الوقت وذلك لان اعظم انواع الايذاء ان يطلقها ثم يراجعها مرتين عند اخر الاجل حتى تبقى في العدة تسعة اشهر فلما كان هذا اعظم انواع المضارة لم يبعد ان يعيد الله تعالى حكم هذه الصورة تنبيها على ان هذه الصورة اعظم الصور اشتمالا على المضار واولاها بان يحترز المكلف عنها **المسألة الثانية** قوله فامسكوهن بمعروف اشارة الى المراجعة واختلف العلماء في كيفية الرجعة فقال الشافعي رضي الله تعالى عنه لما لم يكن نكاح ولا طلاق الا بكلام لم تكن الرجعة ايضا الا بكلام وقال ابو حنيفة والثوري رضي الله تعالى عنهما تصح الرجعة بالوطي وقال مالك ان نوى الرجعة بالوطي كانت رجعة والا فلا حجة الشافعي ما روي ان ابن عمر رضي الله تعالى عنه لما طلق زوجته وهي حائض سال عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال عليه الصلاة والسلام مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر امر النبي عليه الصلاة والسلام بالمراجعة مطلقا واقل درجات الامر الجواز فنقول ـــــ انه كان مأذونا بالمراجعة في زمان الحيض وما كان مأذونا بالوطي في زمان الحيض فلزم ان لا يكون الوطي رجعة وحجة ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه انه تعالى قال فامسكوهن بمعروف امر بمجرد الامساك واذا وطيها فقد امسكها فوجب ان يكون ذلك كافيا اما الشافعي رضي الله تعالى عنه فانه لما قال انه لا بد من الكلام فظاهر مذهبه ان الاشهاد على الرجعة مستحب ولا يجب وبه قال مالك وابو حنيفة رحمهما الله تعالى وقال في الاملاء هو واجب وهو اختيار محمد بن جرير الطبري والحجة فيه قوله تعالى فامسكوهن بمعروف ولا يكون معروفا الا اذا عرفه الغير واجمعنا على انه لا يجب عرفان غير الشاهد فوجب ان يكون عرفان الشاهد واجاب الاولون عنه بان المراد بالمعروف المراعاة اتصال اجر الامداد كرتم **المسألة الثالثة** لقايل ان يقول الله تعالى اثبت عند بلوغ الاجل حق المراجعة وبلوغ الاجل عبارة عن انقضاء العدة وعند انقضاء العدة لا يثبت حق المراجعة والجواب من وجهين احدهما المراد ببلوغ الاجل مشارفة البلوغ وهو كقول الرجل اذا قارب البلد قد بلغنا ويقول الرجل لصاحبه اذا بلغت مكة فاغتسل بذي طوى يريد به مشارفة البلوغ لا نفس البلوغ وبالجملة فهذا من باب المجاز الذي يطلق فيه اسم الكل على الاكثر الثاني ان الاجل اسم للزمان فنحمله على الزمان الذي هو اخر زمان يمكن ايقاع الرجعة فيه بحيث اذا فات لا يبقى بعده مكنة الرجعة وعلى هذا التاويل فلا حاجة بنا الى المجاز اما قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا ففيه مسئلتان **المسألة الاولى** لقايل ان يقول لا فرق بين ان يقول امسكوهن بمعروف وبين قوله ولا تمسكوهن ضرارا لان الامر بالشي نهي عن ضده فما الفايدة في التكرار والجواب ـــــ الامر لا يفيد الا مرة واحدة ولا يتناول كل الاوقات اما النهي فانه يتناول كل الاوقات فلعله يمسكها بمعروف في الحال ولكن في قلبه ان يضارها في المستقبل فلما قال تعالى ولا تمسكوهن ضرارا اندفعت الشبهات وزالت الاحتمالات **المسألة الثانية** قال القفال الضرار هو المضارة قال تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا اتخذوا المسجد ليضاروا المومنين ومعناه راجع الى اثارة العداوة وازالة الالفة وايقاع الوحشة وموجبات النفرة وذكر المفسرين في تفسير هذا الضرار وجوها احدها ما روي ان الرجل كان يطلق المراة ثم يدعها فاذا قاربت انقضاء العدة راجعها وهكذا يفعل بها حتى تبقى في العدة تسعة اشهر او اكثر والثاني في تفسير الضرار سوء العشرة والثالث تضييق النفقة واعلم انهم كانوا يفعلون في الجاهلية اكثر هذه الاعمال رجاء ان تختلع المراة منه بمالها اما قوله تعالى لتعتدوا ففيه وجهان الاول المراد لا تضاروهن فتكونوا معتدين يعني فيكون عاقبة امركم ذلك وهو كقوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اي فكان لهم وهي لام العاقبة والثاني ان يكون المعنى لا تضاروهن على قصد الاعتداء عليهن فحينئذ تصيرون عصاة لله تعالى وتكونون متعمدين قاصدين لتلك المعصية ولا شك ان هذا من اعظم انواع المعاصي اما قوله تعالى ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ففيه وجوه احدها ظلم نفسه بتعريضها لعذاب الله تعالى وثانيها ظلم نفسه بان فوت عليها منافع الدنيا والدين اما منافع الدنيا فانه اذا اشتهر فيما بين الناس بهذه المعاملة القبيحة لا يرغب في التزوج به ولا في معاملته احد واما منافع الدين فالثواب الحاصل على حسن العشرة مع الاهل والثواب الحاصل على الانقياد لاحكام الله تعالى

وتكاليفه اما قوله تعالى ولا تتخذوا ايات الله هزوا ففيه وجوه **الاول** ان من امر بشي فلم يفعله بعد ان نصب نفسه منصب المطيع ثم ذلك الامر يقال فيه انه استهزا بهذا الامر ولعب به فعلى هذا كل امر بانه يجب عليه طاعة الله وطاعة رسوله ثم وصلت اليه هذه التكاليف التي تقدم ذكرها في العدة والرجعة والخلع وترك المضارة ولا يستمر لادائها كان كالمستهزي بها وهذا تهديد عظيم للعصاة من اهل الصلاة **الثاني** المراد ولا تتسامحوا في تكاليف الله تعالى ولا تتهاونوا بها كانها ولن فيما يكون من باب الهزو واللعب **الثالث** قال ابو الدرداء كان الرجل يطلق امراته في الجاهلية ويقول طلقت وانا لاعب ويعتق وينكح ويقول مثل ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية فقرا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من طلق او حرر او نكح فزعم انه لاعب فهو جد **الرابع** قال عطا المعنى ان المستغفر من الذنوب اذا كان مصرا عليه او على مثله كان مستهزيا بايات الله تعالى والاقرب هو الوجه الاول لان قوله ولا تتخذوا ايات الله هزوا تهديد والتهديد انما ذكر بعد ذكر التكاليف كان ذلك التهديد تهديدا على تركها لا على شي اخر غيرها واعلم انه تعالى لما رغبهم في اداء التكاليف بما ذكر من التهديد عنهم في ادايها بان ذكرهم انواع نعمه عليهم فبدا اولا بذكرها على سبيل الاجمال فقال واذكروا نعمة الله عليكم وهذا يتناول كل نعم الله تعالى على عبده في الدنيا وفي الدين ثم انه بعد هذا ذكر نعم الدين وانما خصها بالذكر لانها اجل من نعم الدنيا فقال وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به والمعنى انه انما انزل عليكم الكتاب والحكمة ليعظكم به ثم قال واتقوا الله اي في اوامره كلها ولا تخالفوه في نواهيه واعلموا ان الله بكل شي عليم **قوله تعالى** واذا طلقتم النسا فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يومن بالله واليوم الاخر ذلكم ازكى لكم واطهر والله يعلم وانتم لا تعلمون

اعلم ان هذا هو الحكم السادس من احكام المراة المطلقة بعد انقضا العدة وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** سبب نزول الاية وجهان الاول روي ان معقل بن يسار زوج اخته جميل بن عبد الله بن عاصم فطلقها ثم تركها حتى انقضت عدتها ثم ندم فجا طالبا لنفسه ورضيت المراة بذلك فقال لها معقل انه طلقك ثم تريدين مراجعته وجهي من وجهك حرام ان راجعتيه فانزل الله تعالى فيه هذه الاية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم معقل بن يسار وتلا عليه هذه الاية فقال معقل رغم انفي لامر ربي اللهم رضيت وسلمت لامرك وانكح اخته زوجها والثاني يروى عن مجاهد والسدي ان جابر بن عبد الله كانت له بنت عم فطلقها زوجها واراد رجعتها بعد العدة فابى جابر فانزل الله تعالى هذه الاية وكان جابر يقول في نزلت هذه الاية **المسالة الثانية** المنع العضل يقال عضل فلان ايمه اذا منعها من الزوج فهو يعضلها بضم الضاد وكسرها ٥

وانشد الاخفش

واذ قصدي اليك فاصطنعني • كذا ايم قد عضلت عن النكاح

واصل العضل في اللغة الضيق يقال عضلت المراة اذا انشب الولد في بطنها وكذلك عضلت الشاة وعضلت الارض بالجيش اذا ضاقت بهم لكثرتهم

قال اوس بن حجر

ترى الارض منا بالفضا مريضة • معضلة منا بجيش عرمرم

واعضل الدا الاطبا اذا اعياهم ويقال دا عضال وامر عضال وسميت العضلة عضلة لان القوى المحركة منشاها منها واعضل الامر اذا اشتد

ومنه قول اوس

وليس اخوك الدايم العهد بالذي • يذمك ان ولى ويرضيك مقبلا

ولكن النايي اذا كنت امنا • وصاحبك الادنى اذا الامر اعضلا

المسالة الثالثة اختلف المفسرون في ان قوله ولا تعضلوهن خطاب لمن فقال الاكثرون انه خطاب للازواج وهذا هو المختار والذي يدل عليه ان قوله تعالى واذا طلقتم النسا فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن جملة واحدة مركبة من شرط وجزا فالشرط قوله فاذا طلقتم النسا فبلغن اجلهن والجزا قوله فلا تعضلوهن ولا شك ان الشرط هو قوله فاذا طلقتم النسا خطاب مع الازواج فوجب ان يكون الجزا هو قوله فلا تعضلوهن خطابا معهم ايضا اذ لو لم يكن كذلك لصار تقدير الاية اذا طلقتم النسا ايها الازواج فلا تعضلوهن ايها الاوليا وحينيذ لا يكون بين الشرط وبين الجزا مناسبة اصلا وذلك يوجب تفكك نظم الكلام وتنزيه كلام الله تعالى عن مثله واجب فهذا الكلام قوي متين في تقرير هذا القول ثم انه يتاكد بوجهين اخرين الاول ان من اول الطلاق الى هذا الموضع هذا كان الخطاب كله مع الازواج والبتة ما جرى للاوليا

ذكر فكان صرف الخطاب الى الاوليا على خلاف النظم الثاني ان ما قبل هذه الاية خطاب مع الازواج في كيفية معاملتهم النسا قبل انقضا العدة فاذا جعلنا هذه الاية خطابا لهم في كيفية معاملتهم للنسا قبل انقضا العدة كان هذا الترتيب الحسن اللطيف فكان صرف الخطاب الى الازواج اولى حجة من قال هذه الاية خطاب للاوليا وجوه **الحجة الاولى** وهو عمدتهم الكبرى ان الروايات المشهورة في سبب نزول هذه الاية دالة على هذه الاية انها خطاب مع الاوليا لا مع الازواج ويمكن ان يجاب عنه بانه لما وقع التعارض بين هذه الحجة كانت الحجة التي ذكرناها اولى بالرعاية لان المحافظة على نظم كلام الله تعالى اولى من المحافظة على خبر الواحد وايضا فان الروايات متعارضة فروي عن معقل انه كان يقول في نزلت هذه الاية وجابر كان يقول في نزلت هذه الاية واذا تعارضت الروايتان تساقطتا فيبقى ما ذكرنا من التمسك بنظم كلام الله تعالى سليما عن المعارضة **الحجة الثانية** لهم وهو ان هذه الاية لو كانت خطابا مع الازواج لكانت اما ان تكون خطابا معهم قبل انقضا العدة او بعد انقضايها والاول باطل لان ذلك مستفاد من الاية الاولى فلو حملنا هذه الاية على ذلك المعنى كان تكرارا من غير فايدة وايضا فقد قال تعالى فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف فنهى عن العضل حال حصول التراضي ولا يحصل التراضي بالنكاح الا بعد التصريح بالخطبة ولا يجوز التصريح بالخطبة الا بعد انقضا العدة وقال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله والثاني ايضا باطل لان بعد انقضا العدة ليس للزوج قدرة على عضل المراة فكيف يصرف هذا النهي اليه ويمكن ان يجاب عنه بان الرجل يمكن ان يكون بحيث يشتد ندمه على مفارقة المراة بعد انقضا العدة وتلحقه الغيرة اذا راى من ينكحها وحينيذ يعضلها عن ان ينكحها غيره اما بان يجحد الطلاق او يدعي انه كان راجعها في العدة او يدس الى من يخطبها بالتهديد والوعيد او يسي القول فيها وذلك بان ينسبها الى امور تنفر الرجال عن الرغبة فيها فالله تعالى نهى الازواج عن هذه الافعال وعرفهم ان ترك هذه الافعال ازكى واطهر من دنس الاثام **الحجة الثالثة** لهم قالوا قوله ان ينكحن ازواجهن معناه ولا تمنعوهن من ان ينكحن الذين كانوا ازواجا لهن قبل ذلك وهذا الكلام لا ينتظم الا اذا جعل الاية خطابا للاوليا لانهم كانوا يمنعوهن من العود الى اوليك الذين كانوا ازواجا لهن قبل ذلك فاما اذا جعلنا الاية خطابا للازواج فهذا الكلام لا ينتظم ويمكن ان يجاب عنه بان معنى قوله ان ينكحن ازواجهن اي ينكحن من يريدون ان يتزوجنه فيكونون ازواجا لهن والعرب قد تسمي الشي باسم ما يوول اليه فهذا جملة الكلام في هذا الباب

المسالة الرابعة تمسك الشافعي رضي الله تعالى عنه في هذه الاية في بيان ان النكاح بغير ولي لا يجوز ومن ذلك الاستدلال على ان الخطاب في هذه الاية مع الاوليا قال واذا ثبت هذا وجب ان يكون التزويج الى الاوليا لا الى النسا لانه لو كان للمراة ان تتزوج نفسها او توكل من يزوجها لما كان الولي قادرا على عضلها من النكاح ولو لم يقدر الولي على هذا العضل لما نهاه الله عز وجل عن العضل وحيث نهاه عن العضل كان قادرا على العضل واذا كان الولي قادرا على العضل وجب ان لا تكون المراة متمكنة من النكاح واعلم ان هذا الاستدلال بنا على ان الخطاب مع الاوليا وقد تقدم ما فيه من المباحث ثم لين سلمنا هذه المقدمة لكن لا يجوز ان يكون المراد بقوله ولا تعضلوهن ان يخلوهن ورايهن في ذلك وذلك لان الغالب في النسا الايامى ان يرجعن الى راي الاوليا في باب النكاح وان كان الاستيذان الشرعي حاصلا لهن وان يكن تحت رايهم وتدبيرهم وحينيذ يكونون متمكنين من منعهن لتمكنهم من تخليتهن فيكون النهي محمولا على هذا الوجه وهذا الوجه منقول عن ابن عباس في تفسير الاية وايضا فثبوت العضل في حق الولي ممتنع لانه مهما عضل انعزل واذا انعزل لا يبقى لعضله اثر وعلى هذا الوجه لا يتصور صدور العضل عنه وتمسك ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه بقوله ان ينكحن ازواجهن على ان النكاح بغير ولي جايز وقال انه تعالى اضاف النكاح اليها اضافة الفعل الى فاعله والتصرف الى مباشره ونهى الولي عن منعها من ذلك ولو كان ذلك التصرف فاسدا لما نهى الولي عن منعها منه وقالوا هذا النص متاكد بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وبقوله فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف وتزويجها نفسها من الكفو فعل بالمعروف فوجب ان يصح وحقيقة هذه الاضافات على المباشرة دون الطلب وايضا قال تعالى وامراة مومنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها دليل واضح مع انه لم يحضر هناك ولي البتة اجاب اصحابنا بان الفعل كما يضاف الى المباشر قد يضاف ايضا الى المتسبب يقال بنى الامير دارا وضرب دينارا وهذا وان كان مجازا الا انه يجب المصير اليه لدلالة الاحاديث على بطلان هذا النكاح

المسالة الخامسة قوله تعالى فبلغن اجلهن محمول في هذه الاية على انقضا العدة قال الشافعي رضي الله تعالى عنه دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين ومعنى هذا الكلام انه تعالى قال في الاية السابقة فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولو كانت عدتها قد انقضت لما قال فامسكوهن بمعروف لانها بعد انقضا العدة لا تكون منكوحة فلا حاجة الى تسريحها واما هذه الاية التي نحن فيها فالله تعالى نهى عن عضلهن عن التزوج بالازواج وهذا النهي انما يحسن في الوقت الذي يمكنها ان تتزوج فيه بالازواج وذلك انما يكون بعد انقضا العدة فهذا هو المراد من قول الشافعي رضي الله تعالى عنه دل سياق

الكلامين على افتراق البلوغين اما قوله تعالى اذا تراضوا بينهم بالمعروف ففيه مسئلتان **المسألة الاولى** في التراضي وجهان احدهما ما وافق الشرع من عقد حلال ومهر جائز وشهود عدول والثاني ان المراد منه ما يضاد ما ذكرناه في قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا فيكون معنى الآية ان يرضى كل واحد منهما ما لزمه في هذا العقد لصاحبه حتى تحصل الصحبة الجميلة وتدوم الالفة **المسألة الثانية** قال بعضهم التراضي بالمعروف هو مهر المثل وفرعوا عليه مسألة فقهية انها اذا زوجت نفسها ونقصت عن مهر مثلها نقصانا فاحشا فالنكاح صحيح عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه وللولي ان يعترض عليها بسبب النقصان عن المهر وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ليس للولي ذلك حجة ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه هذه الاية وهو قوله اذا تراضوا بينهم بالمعروف وايضا الظاهر ان النقصان ارادت الحاق الشين بالاولياء لان الاولياء يتضررون بذلك لانهم يعيرون بقلة المهر ويتفاخرون بكثرتها ولهذا يكتمون القليل حياء ويظهرون المهر الكثير رياء وايضا فان نساء العشيرة يتضررن بذلك لانه ربما وقعت الحاجة الى ايجاب مهر المثل لبعضهن فيعتبر ذلك بهذا المهر القليل فلاجرم للاولياء ان يمنعوها ذلك وينوبوا عن نساء العشيرة ثم انه تعالى لما بين حكمة التكليف قرنه بالتهديد فقال ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الاخر وذلك لان من حق الوعظ ان يتضمن التحذير من المخالفة كما يتضمن الترغيب في الموافقة وكانت الاية تهديدا من هذا الوجه وفي الاية سؤالان **السؤال الاول** لم وحد الكاف في قوله ذلك مع انه يخاطب جماعة **والجواب** هذا جائز في اللغة والتثنية والجمع والتانيث ايضا جائز والقران نزل بالمعنيين جميعا قال تعالى ذلكما مما علمني ربي وقال فذلكن الذي لمتنني فيه وقال ذلكم يوعظ به وقال الم انهكما عن تلكما الشجرة **السؤال الثاني** لم خص هذا الوعظ بالمؤمنين دون غيرهم **الجواب** لوجوه **احدها** لما كان المؤمن هو المنتفع به حسن تخصيصه به كقوله هدى للمتقين وهو هدى للكل كما قال هدى للناس وقال انما انت منذر من يخشاها انما تنذر من اتبع الذكر مع انه كان منذرا للكل كما قال ليكون للعالمين نذيرا **وثانيها** احتج بعضهم بهذه الاية على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الاسلام قالوا والدليل عليه ان قوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره في بيان الاحكام فلما خصص ذلك بالمؤمنين دل على ان التكليف بفروع الشرائع غير حاصل الا في حق المؤمنين وهذا ضعيف لانه ذكر التكليف قال تعالى ولله على الناس حج البيت **وثالثها** ان بيان الاحكام وان كان عاما في حق المكلفين الا ان كون ذلك البيان وعظا مختص بالمؤمنين لان هذه التكاليف انما توجه على الكفار على سبيل اثباتها بالدليل القاهر الملزم المفحم اما المؤمن الذي يعترف بحقيتها فانها انما يذكر له ويشرع له على سبيل العظة والتحذير ثم قال تعالى ذلكم ازكى لكم واطهر يقال زكى الزرع اذا نما فقوله ازكى لكم اشارة الى استحقاق الثواب الدائم وقوله اطهر اشارة الى ازالة الذنوب والمعاصي التي يكون حصولها سببا لحصول العقاب ثم قال تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون فالمعنى ان المكلف وان كان يعلم وجه الصلاح في هذه التكاليف على الجملة الا ان التفصيل في هذه الامور غير معلوم والله تعالى عالم في كل ما امر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الواقع وبحسب التقدير لانه عالم بما لا نهاية له من المعلومات فلما كان كذلك صح ان يقول والله يعلم وانتم لا تعلمون ويجوز ان يراد به والله يعلم من يعمل على وفق هذه التكاليف ومن لا يعمل بها وعلى جميع الوجوه فالمقصود من الاية تقرير طريقة الوعد والوعيد

الحكم العاشر في حكم الرضاع

قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما اتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون بصير

اعلم ان في قوله تعالى والوالدات ثلاثة اقوال **الاول** ان المراد منه ما اشعر ظاهر اللفظ به وهو جميع الوالدات سواء كن مطلقات او مزوجات والدليل عليه ان اللفظ عام وما قام دليل التخصيص فوجب تركه على عمومه **والقول الثاني** المراد منه الوالدات المطلقات قالوا والذي يدل على ان المراد ذلك وجهان احدهما ان الله تعالى ذكر هذه الاية عقيب اية الطلاق فكانت هذه الاية تتمة تلك الايات ظاهرا وسبب التعلق بين هذه الاية وبين ما قبلها انه اذا حصلت الفرقة حصل التباغض والتعادي وذلك يحمل المراة على ايذاء الولد من وجهين احدهما ان ايذاء الولد يتضمن ايذاء الزوج المطلق والثاني انها قد ترغب في التزوج بزوج اخر وذلك يقتضي اقدامها على اهمال امر الطفل فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم ندب الله الوالدات المطلقات الى رعاية جانب الاطفال والاهتمام بشأنهم فقال والوالدات يرضعن اولادهن والمراد المطلقات الحجة الثانية لهم ما ذكره السدي قال المراد بالوالدات المطلقات لان الله تعالى قال بعد هذه الاية وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولو كانت الزوجة باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا لاجل الارضاع واعلم انه يمكن الجواب عن الحجة الاولى ان هذه الاية مشتملة على حكم مستقل بنفسه فلم يجب تعلقها بما قبلها وعن الحجة الثانية انه لا يبعد ان تستحق المراة قدرا من المال لمكان الزوجية وقدرا اخر لمكان الرضاع فانه لا منافاة بين الامرين **والقول الثالث** قال الواحدي في البسيط الاولى ان يحمل على الزوجات

في حال بقاء النكاح لان المطلقة لا تستحق الكسوة وانما تستحق الاجرة **فان قيل** اذا كانت الزوجية باقية فهي مستحقة النفقة والكسوة بسبب النكاح سواء ارضعت الولد او لم ترضعه فما وجه تعلق هذا الاستحقاق بالارضاع **قلنا** النفقة والكسوة يجبان في مقابلة التمكين فاذا اشتغلت بالحضانة والارضاع لم تتفرغ لخدمة الزوج فربما يتوهم متوهم ان نفقتها وكسوتها تسقط بالخلل الواقع في خدمة الزوج فقطع الله تعالى ذلك الوهم بايجاب الرزق والكسوة وان اشتغلت المراة بالارضاع هذا كله كلام الواحدي رحمه الله تعالى اما قوله يرضعن اولادهن ففيه مسئلتان **المسألة الاولى** هذا الكلام وان كان في اللفظ خبرا الا انه في المعنى امر وانما جاز ذلك لوجهين الاول تقدير الاية والوالدات يرضعن اولادهن في حكم الله تعالى الذي اوجبه الا انه حذف لدلالة الكلام عليه والثاني ان يكون معنى ليرضعن الا انه حذف ذلك المتصرف في الكلام لزوال الابهام **المسألة الثانية** هذا الامر ليس امر ايجاب ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن ولو وجب عليها الرضاع لما استحقت عليه الاجرة الثاني انه تعالى قال بعد ذلك فان تعاسرتم فسترضع له اخرى وهذا نص صريح ومنهم من تمسك في نفي الوجوب عليها بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن والوالدة قد تكون مطلقة فلم يكن وجوب رزقها على الوالد الا بسبب الارضاع فلو كان الارضاع واجبا عليها لما وجب ذلك وفيه البحث الذي قدمناه اذا ثبت ان الارضاع غير واجب على الام فهذا الامر محمول على الندب من حيث ان تربية الطفل بلبن الام اصلح له من سائر الالبان ومن حيث ان شفقة الام عليه اكثر من شفقة غيرها هذا اذا لم يبلغ الحال في الولد الى حد الاضطرار بان لا يوجد غير الام او لا يرضع الطفل الا منها فواجب عند ذلك ان ترضعه كما يجب على كل احد مواساة المضطر في الطعام اما قوله تعالى حولين كاملين ففيه مسائل **المسألة الاولى** اصل الحول من حال الشيء يحول اذا انقلب فالحول منقلب من الوقت الاول الى الثاني وانما ذكر الكمال لدفع التوهم من انه لا يكون مثل قولهم اقام فلان بمكان كذا حولين او شهرين وانما اقام حولا وبعض الاخر ويقولون اليوم يومان منذ لم اره وانما يعنون يوما وبعض اليوم الاخر ومثله قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومعلوم انه يتعجل في يوم وبعض اليوم الثاني **المسألة الثانية** اعلم انه ليس التحديد بالحولين تحديد ايجاب ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى قال بعد ذلك لمن اراد ان يتم الرضاعة فلما علق هذا الاتمام بارادتنا ثبت ان هذا الاتمام غير واجب الثاني انه تعالى قال فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فثبت ان المقصود من ذكر هذا التحديد ليس ايجاب هذا المقدار بل فيه وجوه **الوجه الاول** وهو الاصح ان المقصود منه قطع التنازع بين الزوجين اذا تنازعا في مدة الرضاع فقدر الله تعالى ذلك بالحولين حتى يرجعا اليه عند وقوع التنازع بينهما فان اراد الاب ان يفطمه قبل الحولين ولم ترض الام لم يكن له ذلك وكذلك لو كان على عكس هذا اما اذا اجتمعا على ان يفطما الولد قبل تمام الحولين فلهما ذلك **الوجه الثاني** في المقصود من هذا التحديد انه هو ان للرضاع حكما خاصا في الشريعة وهو قوله عليه الصلاة والسلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فالمقصود من ذكر هذا التحديد بيان ان الارتضاع ما لم يقع في هذا الزمان لا يفيد هذا هو مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه وهو قول علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعلقمة والشعبي والزهري وقال ابو حنيفة رحمه الله الرضاع ثلاثون شهرا احتج الشافعي رضي الله تعالى عنه بوجوه **الحجة الاولى** انه ليس المقصود من قوله لمن اراد ان يتم الرضاعة هو التمام بحسب حاجة الصبي اذ من المعلوم ان الصبي كما يستغني عن اللبن قبل تمام الحول فقد يحتاج اليه بعد الحولين لضعف في تركيبه لان الاطفال يتفاوتون في ذلك واذا امتنع كون المراد بالتمام هذا المعنى وجب ان يكون المراد هو الحكم المخصوص المتعلق بالرضاع وعلى هذا التقدير تصير الاية دالة على ان حكم الرضاع لا يثبت الا عند حصول الارتضاع في هذه المدة **الحجة الثانية** روى علي رضي الله تعالى عنه انه قال عليه الصلاة والسلام لا رضاع بعد فصال وقال وفصاله في عامين **الحجة الثالثة** ما روي عن ابن عباس انه عليه الصلاة والسلام قال لا يحرم من الرضاع الا ما كان في الحولين **الوجه الثالث** في المقصود من هذا التحديد ما روي عن ابن عباس انه قال للتي تضع لستة اشهر انها ترضع حولين كاملين فان وضعت لسبعة اشهر ارضعت ثلاثة وعشرين شهرا ثم كذلك وقال اخرون الحولان هو الحد في الرضاع لكل مولود وحجة ابن عباس انه تعالى قال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا دلت هذه الاية على ان زمان هاتين الحالتين هو هذا العدد من الزمان فكلما ازداد في مدة احد الحالتين انتقص من مدة الحالة الاخرى **المسألة الثالثة** روي ان رجلا جاء الى علي رضي الله تعالى عنه فقال تزوجت جارية بكرا وما رايت بها ريبة ثم ولدت لستة اشهر فقال علي رضي الله تعالى عنه قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فالحمل ستة اشهر الولد ولدك وعن عمر انه جيء بامراة وضعت لستة اشهر فشاور في رجمها فقال ابن عباس ان خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم ثم ذكر هاتين الايتين واستخرج منهما ان اقل الحمل ستة اشهر قال وكانما ايقظهم اما قوله تعالى لمن اراد ان يتم الرضاعة ففيه مسئلتان **المسألة الاولى** قرئ ابن عباس رضي الله تعالى عنه لمن اراد ان يكمل الرضاعة **المسألة الثانية** في كيفية اتصال هذه الاية بما قبلها وجهان الاول

ان تفسير الاية هذا الحكم لمن اراد اتمام الرضاعة عن قتادة انزل الله حولين كاملين ثم انزل الله تعالى اليسر والتخفيف فقال لمن اراد ان يتم الرضاعة والمعنى انه تعالى جوز النقصان بذكر هذه الاية والثاني ان اللام متعلقة بقوله يرضعن كما تقول ارضعت فلانة لفلان ولده اي يرضعن حولين لمن اراد اتمام الارضاع من الاباء لا الاباء يجب عليه ارضاع الولد دون الام لما بينا قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فيه مسائل **المسألة الاولى** المولود له هو الوالد وانما عبر عنه بهذا الاسم لوجوه **الاول** قال صاحب الكشاف السبب فيه ان يعلم ان الوالدات انما ولدن الاولاد للاباء ولذلك ينسبون اليهم لا الى الامهات

وانشد المأمون بن الرشيد

وانما امهات الناس اوعية ۞ مستودعات وللاباء ابناء

الثاني انه هذا تنبيه على ان الولد انما يلحق بالوالد لكونه مولودا على فراشه على ما قال عليه الصلاة والسلام الولد للفراش فكانه قال اذا ولدت المراة الولد لاجل الرجل وعلى فراشه وجب عليه رعاية مصالحه فهذا تنبيه على ان سبب النسب والالتحاق محدود بهذا القدر **الثالث** انه قيل في تفسير قوله تعالى يا بن ام ان المراد منه ان الام مشفقة على الولد فكان الغرض من ذكر الام ذكر الشفقة فكذا ههنا ذكر الوالد بلفظ المولود تنبيه على ان هذا الولد انما ولد لاجل الاب فكان نقصه عائدا اليه ورعاية مصالحه لازمة له كما قيل كله لك وكله عليك **المسألة الثانية** انه تعالى كما وصى الام برعاية جانب الطفل قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وصى الاب برعاية جانب الام حتى تكون قادرة على رعاية مصلحة الطفل فامره برزقها وكسوتها بالمعروف والمعروف في هذا الباب قد يكون محدودا بشرط وعقد وقد يكون غير محدود الا من جهة العرف لانه اذا قام بما يكفيها في طعامها وكسوتها فقد استغنى عن تقدير الاجرة فانه ان كان ذلك اقل من قدر الكفاية لحقها ضرر من الجوع والعري وضررها يتعدى الى الولد **المسألة الثالثة** انه تعالى وصى الام برعاية الطفل الى رعاية الام اشد من احتياجه الى رعاية الاب لانه ليس بين الطفل وبين رعاية الام واسطة البتة اما رعاية الاب فانه انما يصل الى الطفل بواسطة فانه يستاجر المراة على ارضاعه وحضانته بالنفقة والكسوة وذلك يدل على ان حق الام اكثر من حق الاب والاخبار المطابقة لهذا المعنى كثيرة ومشهورة ثم قال تعالى لا تكلف نفس الا وسعها وفيه مسائل **المسألة الاولى** التكليف الالزام يقال كلفه الامر فتكلف وكلف وقيل ان اصله من الكلف وهو الاثر على الوجه من السواد فمعنى تكلف الامر اجتهد ان يبين فيه اثره وكلفه الزمه ما يظهر فيه اثره والوسع ما يسع الانسان فيطيقه اخذ من سعة المسلك الى الغرض ولو ضاق لعجز عنه فالسعة بمنزلة القدرة فلهذا قيل الوسع فوق الطاقة **المسألة الثانية** المراد من الاية ان ابا هذا الصبي لا يكلف من الانفاق عليه وعلى امه الا ما تتسع به مقدرته الا ان الوسع في اللغة ما تتسع به المقدرة ولا يبلغ استغراق القدرة وبين انه لا يلزم الاب الا ذلك وهو نظير قوله تعالى في سورة الطلاق فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن ثم قال وان تعاسرتم فسترضع له اخرى ثم بين ان النفقة انما على قدر امكان الرجل بقوله لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها **المسألة الثالثة** المعتزلة تمسكوا بهذه الاية على ان الله تعالى لا يكلف العباد الا ما يقدرون عليه لانه اخبر انه لا يكلف احدا الا ما يتسع له قدرته والوسع فوق الطاقة فاذا لم يكلفه الله الا ما يتسع له قدرته فبان لا يكلفه ما لا قدرة له عليه اولى ثم قال تعالى لا تضار والدة بولدها وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرا ابن كثير وابو عمرو وقتيبة عن الكسائي لا تضار بالرفع والباقون بالفتح اما الرفع قال الكسائي والفراء انه نسق على قوله لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها قال علي بن عيسى هذا غلط لان النسق انما هو اخراج على اخراج الثاني مما دخل فيه الاول نحو ضرب زيد الاعمر واما ان يقال يقوم زيد لا يقعد عمرو فهذا غير جار على النسق بل الصواب انه مرفوع بالاستيناف في النهي كما يقال لا تضرب زيدا لا تقتل عمرا واما النصب فعلى النهي والاصل لا تضارر فادغمت الرا الاولى في الثانية وفتحت الثانية لالتقاء الساكنين يقال ضاربا رجل زيد او ذلك لان اصل الكلمة التضعيف فادغمت احدى الرائين في الاخرى فصار لا تضار كما تقول لا ترددهم لا تردد بالفتح قال تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه وقرا الحسن لا تضار بالكسر وهو جائز في اللغة وقرا ابان عن عاصم لا تضارر بظهور الرا مكسورة على ان الفعل لها **المسألة الثانية** قوله لا تضار يحتمل وجهين كلاهما جائز في اللغة وانما احتمل الوجهين لحال الادغام الواقع في تضار احدهما ان يكون اصله لا تضارر بكسر الرا الاولى وعلى الوجه يكون المراة هي فاعلة الضرار والثاني ان يكون اصله لا تضارر بفتح الرا الاولى فتكون المراة هي المفعول بها الضرار وعلى الوجه الاول يكون المعنى لا تفعل الام الضرار بالاب بسبب ايصال الضرار الى الولد وذلك بان تمتنع المراة من ارضاعه مع ان الاب لا يقصر عليها بالنفقة من الرزق والكسوة فتلقي الولد عليه ثم قال ولا مولود له اي ولا يفعل الاب الضرار بان ينزع الولد عنها مع رغبتها في امساكه وشدة محبتها له وعلى الوجه الثاني معناه لا تضارر اي لا يفعل الاب الضرار بالام فينزع الولد منها والمولود له بولده اي ولا تفعل

الام الضرار بالاب بان تلقي الولد عليه والمعنيان يرجعان الى شيء واحد وهو ان يغيظ احدهما صاحبه بسبب الولد فان قيل لم قال تضار والفعل لواحد فالجواب فيه وجوه احدها ان معناه المبالغة فان ايذا من يؤذيك اقوى من ايذا من لا يؤذيك والثاني لا تضار الام والاب بان لا ترضع الام او يمنعه الاب وينزعه منها والثالث ان المقصود لكل واحد باضرار الولد اضرار الاخر فكان ذلك في الحقيقة مضارة **المسألة الثالثة** قوله لا تضار والدة بولدها وان كان خبرا في الظاهر لكن المراد منه النهي وهو يتناول اساءتها الى الولد بترك الرضاع وترك التعهد والحفظ وقوله ولا مولود له بولده يتناول كل المضار وذلك بان يمنع الوالدة ان ترضعه وهي به ارأف وقد يكون بان يضيق عليها النفقة والكسوة وبان يسيء اليها العشرة فيحملها ذلك على اضرارها بالولد فكل ذلك داخل في هذا النهي اما قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك فاعلم انه لما تقدم ذكر الولد وذكر الوالد وذكر الوالدات احتمل في الوارث ان يكون مضافا الى كل واحد من هؤلاء والعلماء ادعوا وجها يمكن القول به لبعضهم قال وهو منقول عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان المراد وارث الاب لان قوله وعلى الوارث مثل ذلك معطوف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وما بينهما اعتراض لبيان المعروف والمعنى ان المولود له ان مات فعلى وارثه مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة اي ان مات المولود له لزم من يرثه ان يقوم مقامه في ان يرزقها ويكسوها بالشرط المذكور وهو رعاية المعروف وتجنب الضرار قال ابو مسلم الاصفهاني هذا القول ضعيف لانا اذا حملنا اللفظ على وارث الوالد والولد ايضا وارثه ادى ذلك الى وجوب نفقته على غيره حال ما له مال ينفق منه وان هذا غير جائز ويمكن ان يجاب عنه بان الصبي اذا ورث من ابيه مالا فانه يحتاج الى من يقوم بتعهده وينفق ذلك المال عليه بالمعروف ويدفع عنه الضرر وهذه الاشيا يمكن ايجابها على وارث الاب القول الثاني ان المراد منه وارث الولد يجب عليه عند موت الاب كل ما كان واجبا على الاب وهذا هو قول الحسن وقتادة وابي مسلم والقاضي ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في انه اي وارث هو فقيل هو العصبات دون الام والاخوة من الام وهو قول عمر والحسن ومجاهد وعطا وسفيان وابراهيم وقيل هو وارث الصبي من الرجال والنسا على قدر النصيب من الميراث وهو قول قتادة وابن ابي ليلى قال النفقة على قدر الميراث وقيل على الوارث ممن كان ذا رحم محرم دون غيرهم من ابن العم والولي وهو قول ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله تعالى واعلم ان ظاهر الكلام يقتضي ان لا فصل بين وارث ووارث لانه تعالى اطلق اللفظ فغير ذي الرحم بمنزلة الرحم كما ان البعيد كالقريب والنسا كالرجال ولولا ان الام خرجت من ذلك من حيث انه ذكرها بالايجاب لحقوقها لصح دخولها ايضا تحت الكلام لانها قد تكون وارث الصبي كغيرها القول الثالث المراد من الوارث الباقي من الابوين وجا في الدعا واجعله الوارث منا اي الباقي وهو قول سفيان وجماعة والقول الرابع المراد بالوارث الصبي نفسه الذي هو وارث ابيه المتوفى فانه ان كان له مال وجب اجر الرضاعة في ماله وان لم يكن له مال اجبرت امه على ارضاعه ولا يجبر على نفقة الصبي الا الوالدات وهو قول مالك والشافعي رضي الله تعالى عنهما اما قوله تعالى مثل ذلك فقيل من النفقة والكسوة عن ابراهيم وقيل من ترك الاضرار عن الشعبي والزهري والضحاك وقيل منهما عن اكثر اهل العلم اما قوله تعالى فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما في الاية مسائل **المسألة الاولى** في فصالا قولان **الاول** الفطام لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وسمي الفطام بالفصال لان الولد ينفصل عن الاغتذا بثدي امه الى غيره من الاقوات قال المبرد يقال فصل الولد عن امه فصلا وفصالا وقرئ بهما في قوله وحمله وفصاله والفصال احسن لانه اذا انفصل من امه فقد انفصلت منه فبينهما فصال نحو القتال والضراب وسمي الفصيل فصيلا لانه مفصول عن امه ويقال فصل من البلد اذا خرج عنه وفارقه قال الله تعالى فلما فصل طالوت بالجنود واعلم ان حمل الفصال ههنا على الفطام هو قول اكثر المفسرين واعلم انه تعالى لما بين ان الحولين الكاملين هما تمام مدة الرضاع وجب حمل هذه الاية على غير ذلك حتى لا يلزم التكرار ثم اختلفوا فمنهم من قال المراد من هذه الاية ان الفطام قبل الحولين جائز وبعده ايضا جائز وهذا القول مروي عن ابن عباس **حجة القول الاول** بان قبل الاية لما دلت على جواز الفطام عند تمام الحولين كانت دليلا على جواز الزيادة على الحولين واذا كان كذلك بقيت هذه الاية دالة على جواز الفطام قبل تمام الحولين **وحجة القول الثاني** ان الولد قد يكون ضعيفا فيحتاج الى الرضاع ويضر به قطعه كما يضر ذلك قبل الحولين واجاب الاولون ان حصول المضرة في الفطام بعد الحولين نادر وحمل الكلام على المعهود هو واجب القول الثاني في تفسير الفصال وهو ان ابا مسلم لما ذكر قول الاولين قال ويحتمل معنى اخر وهو ان يكون المراد من الفصال انواع المفاصلة بين الولد والام اذا حصل التراضي والتشاور في ذلك ولم يرجع بسبب ذلك ضرر الى الولد **المسألة الثانية** التشاور في اللغة استخراج الراي وكذلك المشاورة والمشورة مفعلة منه كالمعونة والشرب العسل اذا استخرجته قال ابو زيد شرت الدابة وشورتها اجريتها لاستخراج جريها والشوار متاع البيت لانه يظهر للناظر قالوا شورته فتشور اي خجلته فخجل والشارة هيئة الرجل لانه ما يظهر من ريه ويبدو من زينته والاشارة اخراج ما في نفسك

والظاهر أن المخاطب بالنطق وغيره **المسألة الثالثة** دلت الآية على أن الفطام في أقل من حولين لا يجوز إلا عند رضى الوالدين وعند المشاورة مع أرباب التجارب وذلك أن الأم قد تمل من الإرضاع فتحاول الفطام والأب أيضاً قد يمل من إعطاء الأجر على الإرضاع فقد يحاول الفطام دفعاً لذلك لكنهما قلما يتوافقان على الإضرار بالولد لغرض النفس ثم بتقدير توافقهما اعتبر المشاورة مع غيرهما وعند ذلك يبعد أن تحصل موافقة الكل على ما يكون فيه إضرار بالولد فعند اتفاق الكل يدل على أن الفطام قبل الحولين لا يضره البتة فانظر إلى إحسان الله سبحانه وتعالى بهذا الطفل الصغير كم شرط في جواز فطامه من الشرائط دفعاً للمضار عنه ثم عند اجتماع كل هذه الشرائط لم يصرح بالإذن بل قال لا جناح عليهما وهذا يدل على أن الإنسان كلما كان أكثر ضعفاً كانت رحمة الله تعالى معه أكثر وعنايته به أشد قوله تعالى وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم اعلم أنه تعالى لما بين حكم الأم وأنها أحق بالرضاع بين أنه يجوز العدول في هذا الباب عن الأم إلى غيرها ثم في الآية مسألتان **المسألة الأولى** قال صاحب الكشاف استرضع منقول من أرضع يقال أرضعت المرأة الصبي واسترضعها الصبي متعدية إلى مفعولين كما يقال أنجح الحاجة واستنجحه الحاجة والمعنى أن تسترضعوا المراضع أولادكم فحذف أحد المفعولين للاستغناء عنه كما تقول استنجحت الحاجة ولا تذكر من استنجحت وكذلك حكم كل مفعولين لا يكون أحدهما عبارة عن الأول وقال الواحدي أن تسترضعوا أولادكم أي لأولادكم وحذف اللام اجتزاء بدلالة الاسترضاع لأنه لا يكون إلا للأولاد ولا يجوز دعوت زيداً وأنت تريد لزيد لأنه يلتبس ههنا بخلاف ما قلنا في الاسترضاع ونظير حذف اللام في قوله تعالى وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون أي كالوا لهم أو وزنوا لهم يخسرون **المسألة الثانية** اعلم أنا قد بينا أن الأم أحق بالإرضاع فأما إذا حصل مانع عن ذلك فقد يجوز العدول عنها إلى غيرها منها إذا تزوجت بزوج آخر فقيامها بحق ذلك الزوج يمنعها من الرضاع ومنها إذا طلقها الزوج الأول فقد تكره الرضاع حتى يتزوج بها زوج آخر ومنها أن تأبى المرأة قبول إرضاع الولد إيذاء للزوج المطلق وإيحاشاً له ومنها أن تمرض أو ينقطع لبنها فعند ذلك أحد هذه الوجوه إذا وجدت مرضعة أخرى وقبل الطفل لبنها جاز العدول عن الأم إلى غيرها فأما إذا لم توجد مرضعة أخرى أو وجدت ولكن الطفل لا يقبل لبنها فههنا الإرضاع واجب على الأم أما قوله تعالى إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف ففيه مسألتان **المسألة الأولى** قرأ ابن كثير وحده ما أتيتم مقصورة الألف والباقون ما آتيتم ممدودة الألف أما المد فتقديره ما آتيتموه المرأة أي أردتم إيتاءه وأما القصر فتقديره ما أتيتم به فحذف المفعول في الأول وحذف لفظة به في الثاني لحصول العلم بذلك وروى شيبان عن عاصم ما أوتيتم أي ما آتاكم الله وأقدركم عليه من الأجرة ونظيره قوله تعالى وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ۝ **المسألة الثانية** ليس التسليم شرطاً للجواز والصحة يداً بيد حتى تكون طيبة النفس راضية فيكون ذلك سبباً لصلاح حال الصبي والاحتياط في مصالحه ثم إنه تعالى ختم الآية بالتحذير فقال واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير

الحكم الحادي عشر عدة الوفاة قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير

فيه مسائل **المسألة الأولى** يتوفون معناه يموتون ويقبضون قال تعالى الله يتوفى الأنفس حين موتها وأصل التوفي أخذ الشيء وافياً كاملاً فمن مات فقد وجد عمره وافياً ويقال توفي فلان وتوفى إذا مات فمن قال توفي كان معناه قبض وأخذ ومن قال توفى كان معناه توفى أجله واستوفى أجله وعمره وعليه قراءة علي بن أبي طالب كرم الله تعالى وجهه يتوفون بفتح الياء أما قوله ويذرون معناه يتركون ولا يستعمل منه الماضي ولا المصدر استغناء عنه بترك تركاً ومثله يدع في رفض مصدره وماضيه فهذان الفعلان الغابر والأمر منهما موجودان يقال فلان يدع كذا ويذر كذا أي يتركه ودعه وذره أما الماضي والمصدر فغير موجودين منهما والأزواج ههنا النساء والعرب تسمي الرجل زوجاً والمرأة زوجاً وإنما ألحقوا بها الهاء **المسألة الثانية** قوله والذين يتوفون مبتدأ ولا بد له من خبر واختلفوا في خبره على أقوال **الأول** أن المضاف محذوف والتقدير وأزواج الذين يتوفون منكم يتربصن **والثاني** وهو قول الأخفش التقدير يتربصن بعدهم إلا أنه أسقط لظهوره كقولهم السمن منوان بدرهم وقوله تعالى ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور **والثالث** وهو قول المبرد والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً أزواجهم يتربصن قال وإضمار المبتدأ ليس بغريب قال تعالى قل أفأنبئكم بشر من ذلكم النار يعني هو النار وقوله فصبر جميل فإن قيل أنتم أضمرتم ههنا مبتدأ مضافاً وذلك ليس شيئاً واحداً قلنا كما ورد إضمار المبتدأ المفرد فقد ورد إضمار المبتدأ المضاف قال تعالى لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل والمعنى تقلبهم متاع قليل **والرابع** وهو قول الكسائي والفراء أن قوله تعالى والذين يتوفون منكم مبتدأ إلا أن الغرض غير متعلق ههنا ببيان حكم عائد عليهم بل ببيان حكم عائد إلى أزواجهم

فلا جرم لم يذكر لذلك المبتدأ خبراً وأنكر المبرد والزجاج ذلك لأن مجيء المبتدأ بدون الخبر محال **المسألة الثالثة** قد بينا فيما تقدم معنى التربص وبينا الفائدة في قوله بأنفسهن وبينا أن هذا وإن كان خبراً إلا أن المقصود منه هو الأمر وبينا الفائدة في العدول عن لفظ الأمر إلى لفظ الخبر **المسألة الرابعة** قوله وعشراً مذكور بلفظ التأنيث مع أن المراد عشرة أيام وذكروا في العدول عنه وجوهاً **الأول** تغليب الليالي على الأيام وذلك لأن ابتداء الشهر يكون من الليل فلما كانت الليالي هي الأوائل غلبت لأن الأوائل أقوى من الثواني قال ابن السكيت يقال صمنا خمساً من الشهر فيغلبون الليالي على الأيام إذا لم يذكروا الأيام فإذا أظهروا الأيام قالوا صمنا خمسة أيام **الثاني** وهو أن هذه الأيام أيام الحزن والمكروه ومثل هذه الأيام تسمى بالليالي على سبيل الاستعارة كقولهم خرجنا ليالي الفتنة وجئنا ليالي إمارة الحجاج **الثالث** ذكره المبرد وهو أنه إنما أنث العشر لأن المراد به المدة معناه وعشر مدد وتلك المدة كل مدة منها يوم وليلة **الرابع** ذهب بعض الفقهاء إلى ظاهر الآية فقال إذا انقضى لها أربعة أشهر وعشر ليال حلت للأزواج فيتناول العشر الليالي وذهب إليه الأوزاعي وأبو بكر الأصم **المسألة الخامسة** روي عن أبي العالية أن الله سبحانه إنما حد العدة بهذا القدر لأن الولد ينفخ فيه الروح في العشر بعد الأربعة وهو أيضاً منقول عن الحسن البصري رحمه الله تعالى عليه **المسألة السادسة** اعلم أن هذه العدة واجبة على كل امرأة مات عنها زوجها إلا في صورتين إحداهما أن تكون أمة فإنها تعتد عند أكثر الفقهاء بنصف عدة الحرة وقال أبو بكر الأصم عدتها عدة الحرة وتمسك بظاهر هذه الآية وأيضاً الله تعالى جعل وضع الحمل في حق الحامل بدلاً عن هذه المدة فيجب أن يشتركا فيه وسائر الفقهاء قالوا التنصيف في هذه المدة ممكن وفي وضع الحمل غير ممكن فظهر الفرق والصورة الثانية أن تكون المرأة حاملاً فإن عدتها تنقضي بوضع الحمل فإذا وضعت الحمل حلت وإن كان بعد وفاة الزوج بساعة وعن علي رضي الله تعالى عنه تعتد بأبعد الأجلين والدليل عليه القرآن والسنة أما القرآن فقوله تعالى وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ومن الناس من جعل هذه الآية مخصصة لعموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً والشافعي رضي الله تعالى عنه لم يقل بذلك لوجهين الأول أن كل واحدة من هاتين الآيتين أعم من الأخرى من وجه وأخص من وجه آخر لأن الحامل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى كما أن التي يتوفى عنها زوجها قد تكون حاملاً وقد لا تكون ولما كان الأمر كذلك امتنع جعل إحدى الآيتين مخصصة للأخرى والثاني أن قوله وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن إنما ورد عقيب ذكر المطلقات فربما يقول قائل إنها في المطلقة لا في المتوفى عنها زوجها فلهذين السببين لم يعول الشافعي رحمه الله تعالى عليه في هذا الباب على القرآن وإنما عول على السنة وهي ما روى أبو داود في سننه أن سبيعة بنت الحارث الأسلمية كانت تحت سعد بن خولة فتوفي عنها زوجها في حجة الوداع وهي حامل فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر فلما طهرت من دمها تجملت للخطاب فقال لها بعض الناس ما أنت بناكح حتى يمر عليك أربعة أشهر وعشر قالت سبيعة فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك قال فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي فأمرني بالتزوج إن بدا لي إذا عرفت هذا الأصل فههنا تفاريع الأول لا فرق في عدة الوفاة بين الصغيرة والكبيرة وقال ابن عباس لا عدة عليها قبل الدخول وهذا قول متروك لا يعتد به لأن الآية عامة في حق الكل الحكم الثاني عشر إذا تمت أربعة أشهر وعشر انقضت عدتها وإن لم تر عادتها من الحيض وقال مالك لا تنقضي عدتها حتى ترى عادتها من الحيض في تلك الأيام مثلاً إن كانت عادتها أن تحيض في كل شهر فعليها في عدة الوفاة أربع حيض وإن كانت عادتها أن تحيض في كل شهرين مرة فعليها حيضتان وإن كانت عادتها أن تحيض في كل أشهر مرة فههنا تكفيها الشهور حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه أن هذه الآية دلت على أنه تعالى أمر المتوفى عنها زوجها هذه المدة ولم يرد عليها فوجب أن يكون هذا القدر كافياً ثم قال الشافعي رحمه الله تعالى إنها إن ارتابت استبرأت نفسها من الريبة كما أن ذات الأقراء لو ارتابت لوجب عليها أن تحتاط الحكم الثالث عشر إذا مات الزوج فإن كان بقي من شهر الوفاة أكثر من عشرة أيام فالشهر الثاني والثالث والرابع يؤخذ بالأهلة سواء خرجت ناقصة أو كاملة ثم تكمل الشهر الأول بالخامس ثلاثين يوماً ثم تضم إليها عشرة أيام وإن مات وقد بقي من الشهر أقل من عشرة أيام اعتبر أربعة أشهر بعد ذلك بالأهلة وتكمل العشر من الشهر السادس **المسألة السابعة** أجمع الفقهاء على أن هذه الآية ناسخة لما بعدها من الاعتداد بالحول وإن كانت متقدمة في التلاوة غير أبي مسلم الأصفهاني فإنه أبى نسخها وسنذكر كلامه من بعد إن شاء الله تعالى والتقدم في التلاوة لا يمنع التأخر في النزول إذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النزول وإنما ترتيب التلاوة والمصاحف هو ترتيب جبريل عليه السلام بأمر الله تعالى **المسألة الثامنة** اختلفوا في أن هذه المدة سببها الوفاة أو العلم بالوفاة فقال بعضهم ما لم تعلم بوفاة الزوج لا تعتد بانقضاء الأيام في العدة واحتجوا بأنه تعالى قال يتربصن بأنفسهن ولا يحصل إلا إذا قصدت هذا التربص والقصد إلى التربص لا يحصل إلا بالعلم بذلك والأكثرون قالوا السبب هو الموت فلو انقضت المدة أو أكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب أن تعتد بانقضائها قالوا والدليل عليه أن الصغيرة

التي لا علم لها يكفي في انقضاء العدة انقضاء هذه المدة **المسألة التاسعة** المراد من تربصها بنفسها الامتناع عن النكاح والامتناع عن الخروج عن المنزل الذي توفي زوجها فيه والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كالمجمل لانه ليس فيه بيان انها تتربص في اي شيء الا انا نقول الامتناع عن النكاح مجمع عليه واما الامتناع عن الخروج عن المنزل فواجب الا عند الضرورة او الحاجة واما ترك التزين فهو واجب لما روي عن عائشة وحفصة ام المؤمنين رضي الله تعالى عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلاثة ايام الا على زوج اربعة اشهر وعشرا وقال الحسن والشعبي هو غير واجب لان الحديث يقتضي حل الاحداد لا وجوبه واحتجا بما روي عن اسماء بنت عميس قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا بنت ثلاثا ثم اصنعي ما شئت **المسألة العاشرة** احتج من قال ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرائع بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا فقوله منكم خطاب مع المؤمنين فدل على ان الخطاب بهذه الفروع مخصوص بالمؤمنين فقط وجوابه ان المؤمنين لما كانوا هم العاملين بذلك خصهم بالذكر كقوله انما انت منذر من يخشاها مع انه كان منذرا للكل كقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا اما قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن اذا انقضت هذه المدة التي هي اصل العدة فلا جناح عليكم قيل الخطاب مع الاولياء لانهم الذين يتولون العقد وقيل خطاب للحكام وصلحاء المسلمين وذلك لانهن ان تزوجن في مدة العدة وجب على كل احد منعهن عن ذلك ان قدر على المنع فان عجز وجب عليه ان يستعين بالسلطان وذلك لان المقصود من هذه العدة لا يؤمن استعمال فرجها على ما زوجها الاول وفي الآية وجه ثالث وهو انه لا جناح عليكم تعديه لا جناح على النساء وعليكم ثم قال فيما فعلن في انفسهن بالمعروف اي بما يحسن عقلا وشرعا لانه ضد المنكر الذي لا يحسن وذلك هو الحلال من التزوج اذا كان مستجمعا لشرائط الصحة ثم ختم الآية بالتهديد فقال والله بما تعملون خبير في الآية مسئلتان **المسألة الاولى** تمسك بعضهم في وجوب الاحداد على المرأة بقوله تعالى فيما فعلن في انفسهن بالمعروف فان ظاهره يقتضي ان يكون المراد منه ما تنفرد المرأة بفعله والنكاح ليس كذلك فانه لا يتم الا مع الغير فوجب ان يحمل ذلك على ما يتم بالمرأة وحدها من التزين والتطيب وغيرهما **المسألة الثانية** تمسك اصحاب ابي حنيفة بهذه الآية في جواز النكاح بغير ولي قالوا ان المرأة اذا زوجت نفسها وجب ان يكون ذلك جائزا لقوله تعالى لا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف واضافة الفعل الى الفاعل محمول على المباشرة لان هذا هو الحقيقة في اللفظ وتمسك اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى عليه في ان هذا النكاح لا يصح الا من الولي لان قوله لا جناح عليكم خطاب مع الاولياء ولولا ان هذا العقد لا يصح الا من الولي والا لما صار الولي مخاطبا بقوله لا جناح عليكم

الحكم الثاني عشر خطبة النساء

قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء او اكننتم في انفسكم علم الله انكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا

وفيه مسائل **المسألة الاولى** التعريض في اللغة ضد التصريح ومعناه ان يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده ويصلح للدلالة على غير مقصوده الا ان اشعاره بجانب المقصود اتم وارجح واصله من عرض الشيء وهو جانبه كانه يحوم به حوله ولا يظهره ونظيره ان يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم ولذلك قالوا وحسبك بالتسليم مني تقاضيا والتعريض قد يسمى تلويحا لانه يلوح منه ما يريد والفرق بين الكناية والتعريض ان الكناية ان تذكر لوازمه كقولك فلان طويل النجاد كثير الرماد والتعريض ان تذكر كلاما يحتمل مقصودك ويحتمل غير مقصودك الا ان قرائن احوالك تؤكد حمله على مقصودك واما الخطبة فقال الفراء الخطبة مصدر بمنزلة الخطب وهو مثل قولك انه لحسن القعدة والجلسة تريد القعود والجلوس وفي اشتقاقه وجهان الاول ان الخطب هو الامر والشان يقال ما خطبك اي ما شانك فقولهم خطب فلان فلانة اي سالها امرا وشانا في نفسها والثاني اصل الخطبة من الخطاب الذي هو الكلام يقال خطب المرأة خطبة لانه خطب في عقد النكاح وخطب خطبة اي خاطب بالزجر والوعظ والخطب الامر العظيم لانه يحتاج فيه الى خطاب كثير **المسألة الثانية** النساء في الخطبة على ثلاثة اقسام **احدها** التي تجوز خطبتها تعريضا وتصريحا التي تكون خالية عن الازواج والعدد لانه لما جاز نكاحها في هذه الحالة فكيف لا تجوز خطبتها بل يستثنى عنه صورة واحدة وهي ما روى الشافعي رحمه الله تعالى عليه عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يخطبن احدكم على خطبة اخيه ثم هذا الحديث وان ورد مطلقا لكن فيه ثلاثة احوال **الحالة الاولى** اذا خطب امرأة فاجابت اليه صريحا فها هنا لا يحل لغيره ان يخطبها لهذا الحديث **الحالة الثانية** اذا وجد صريح الاباء عن الاجابة فها هنا يحل لغيره ان يخطبها **الحالة الثالثة** اذا لم يوجد صريح الرد للشافعي رحمه الله تعالى ها هنا قولان احدهما يجوز للغير خطبتها لان السكوت لا يدل على الرضا والثاني وهو القديم وهو قول مالك رحمه الله تعالى ان السكوت وان لم يدل على الرضا لكنه لا يدل ايضا على الكراهية

وربما كانت الرغبة حاصلة من بعض الوجوه فصيرت هذه الخطبة الثانية مزيلة لذلك القدر من الرغبة **القسم الثاني** التي لا يجوز خطبتها لا تصريحا ولا تعريضا وهي ما اذا كانت منكوحة الغير لان خطبته اياها ربما صار سببا لتشويش الامر على زوجها من حيث انها اذا علمت رغبة الخاطب فربما حملها ذلك على الامتناع من تادية حقوق الزوج والتسبب الى هذا حرام وكذا المطلقة الرجعية فانها في حكم المنكوحة بدليل انه يصح طلاقها وظهارها ولعانها وتعتد منه عدة الوفاة ويتوارثان **القسم الثالث** ان يفصل في حقها بين التعريض والتصريح وهي المعتدة غير الرجعية وهي ايضا على ثلاثة اقسام **القسم الاول** التي تكون في عدة الوفاة فيجوز خطبتها تعريضا لا تصريحا اما جواز التعريض فلقوله تعالى لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء فظاهره انها المتوفى عنها زوجها لان هذه الآية مذكورة عقيب تلك الآية اما انه لا يجوز التصريح فقال الشافعي رحمه الله تعالى لما خصص التعريض بعدم الجناح وجب ان يكون التصريح بخلافه ثم المعنى يؤكد ذلك وهو ان التصريح لا يحتمل غير النكاح فلا يؤمن ان يحملها الحرص على النكاح على الاخبار عن انقضاء العدة قبل اوانها بخلاف التعريض فانه يحتمل ان يكون غير ذلك فلا يدعوها ذلك الى الكذب **القسم الثاني** المعتدة عن الطلقات الثلاث قال الشافعي في الام ولا احب التعريض لخطبتها وقال في الاملاء والقديم يجوز لانها ليست في النكاح فاشبهت المعتدة عن الوفاة ووجه المنع وهو ان المعتدة عن الوفاة يؤمن عليها بسبب خطبته من الخيانة في امر العدة فان عدتها تنقضي بالاشهر اما ها هنا فتنقضي عدتها بالاقراء فلا يؤمن عليها الخيانة بسبب رغبتها في هذا الخاطب وكيفية الخيانة هي ان تخبر بانقضاء عدتها قبل ان تنقضي عدتها **القسم الثالث** البائن التي يجوز لزوجها نكاحها في عدتها وهي المختلعة والتي فسخ نكاحها بعيب او عنة او اعسار نفقة فها هنا لزوجها التعريض والتصريح لانه لما كان له نكاحها في عدتها فالتصريح اولى واما غير الزوج فلا شك في انه لا يحل التصريح وفي التعريض قولان احدهما يحل كالمتوفى عنها زوجها والمطلقة ثلاثا والثاني وهو الاصح انه لا يحل لانها معتدة يحل للزوج ان يستنكحها في عدتها فلم يحل التعريض لها كالرجعية **المسألة الثالثة** قال الشافعي رحمه الله تعالى التعريض هو كقوله رب راغب فيك او من يجد مثلك ولست بأيم او اذا حللت فآذنيني وذكر سائر المفسرين من الفاظ التعريض انك لجميلة وانك لصالحة وانك لنافعة وان من غرضي ان اتزوج واني فيك لراغب اما قوله تعالى او اكننتم في انفسكم فاعلم ان الاكنان الاخفاء والستر قال الفراء للعرب في اكننت الشيء اي سترته لغتان كننته واكننته في الكن وفي النفس بمعنى ومنه ما تكن صدورهم وبيض مكنون وفرق قوم بينهما فقالوا كننت الشيء اذا صنته حتى لا تصيبه آفة وان لم يكن مستورا يقال در مكنون وجارية مكنونة وبيض مكنون مصون عن التدحرج واما اكننت فمعناه اضمرت ويستعمل ذلك في الشيء الذي يخفيه الانسان ويستره عن غيره وهو ضد اعلنت واظهرت والمقصود من الآية انه لا حرج في التعريض للمرأة في عدة الوفاة ولا فيما يضمر الرجل الرغبة فيها **فان قيل** ان التعريض بالخطبة اعظم حالا من ان يميل قلبه اليها ولا يذكر شيئا فلما قدم جواز التعريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك او اكننتم في انفسكم جاريا مجرى ايضاح الواضحات **قلنا** ليس المراد ما ذكرتم بل المراد انه اباح التعريض وحرم التصريح في الحال ثم قال او اكننتم في انفسكم والمراد ان يعقد قلبه على انه سيصرح بذلك في المستقبل فالآية الاولى اباحة للتعريض في الحال والآية الثانية اباحة لان يعقد قلبه على انه سيصرح بذلك بعد انقضاء زمان العدة ثم انه تعالى ذكر الوجه الذي لاجله اباح ذلك فقال علم الله انكم ستذكرونهن لان شهوة النفس اذا حصلت في باب النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتهي من العزم والتمني فلما كان دفع هذا الخاطر كالشيء الشاق اسقط عنه هذا الحرج واباح له ذلك ثم قال تعالى ولكن لا تواعدوهن سرا وفيه سؤالان **السؤال الاول** اين المستدرك بقوله ولكن لا تواعدوهن سرا **الجواب** هو محذوف لدلالة ستذكرونهن عليه تقديره علم الله انكم ستذكرونهن فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن سرا **السؤال الثاني** ما معنى السر **الجواب** ان السر ضد الجهر والاعلان فيحتمل ان يكون السر ها هنا صفة للمواعدة على معنى ولا تواعدوهن مواعدة سرية ويحتمل ان يكون صفة للموعود به على معنى ولا تواعدوهن بالشيء الذي يكون موصوفا بصفة كونه سرا اما على التقدير الاول وهو ظاهر التقدير فالمواعدة الواقعة بين الرجل والمرأة على وجه السر لا شك ظاهرا عن ان يكون مواعدة بشيء من المنكرات وها هنا احتمالات **الاول** ان يواعدها في السر بالنكاح فيكون المعنى ان اول الآية اذن في التعريض بالخطبة وآخر الآية منع عن التصريح بالخطبة **الثاني** ان يواعدها بذكر الجماع والرفث لان ذلك بين الاجنبي والاجنبية غير جائز قال الله تعالى لازواج النبي صلى الله عليه وسلم ولا تخضعن بالقول اي لا تقلن من امر الرفث شيئا فيطمع الذي في قلبه مرض **الثالث** قال الحسن ولا تواعدوهن سرا اي الزنا قاطع القاضي في هذا الوجه وقال ان المواعدة على الزنا

محمولة على الاطلاق فحمل الكلام على ما يحصل لعدة اولى **والجواب** روي الحسن انه كان الرجل يدخل على المراة وهي تعرض بالنكاح فيقول لها دعيني اجامعك فاذا اتممت عدتك اظهرت نكاحك فالله تعالى نهى عن ذلك **الرابع** ان يكون ذلك نهيا عن اسرار الرجل للمراة الاجنبية لان ذلك يورث نوع ريبة فيها **الخامس** ان يعاهدها بان لا يتزوج احدا سواها اما اذا حملنا السر على الموعود به ففيه وجوه **الاول** ان السر الجماع قال امرؤ القيس

وان لا يشهد السر امثالي

وقال الفرزدق

موانع للاسرار الا من اهلها ... ويخلفن ما ظن الغيور المسفسف

اي الذي يسفه الهمز يعني انهن عفايف يمنعن الجماع الا من ازواجهن قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه المراد لا يصف نفسه لها فيقول ائتك الاربعة والخمسة **الثاني** ان يكون المراد من السر النكاح وذلك لان الوطي يسمى سرا والنكاح سببه وتسمية الشي باسم سببه جايز اما قوله تعالى الا ان تقولوا قولا معروفا ففيه سوال وهو انه تعالى باي شي يتعلق هذا الاستثنا وجوابه انه تعالى لما اذن في اول الاية بالتعريض ثم نهى عن المسارة معها دفعا للريبة استثنى عنه ان يسارها بالقول المعروف وذلك ان يعدها في السر بالاحسان اليها والاهتمام بشانها والتكفل بمصالحها حتى يصير ذكر هذه الاشيا الجميلة مؤكدا لذلك التعريض **قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه واعلموا ان الله غفور حليم** اعلم ان في لفظ العزم وجوها الاول انه عبارة عن عقد القلب على فعل من الافعال قال فاذا عزمت فتوكل على الله واعلم ان العزم انما يكون عزما على الفعل فلابد في الاية من اضمار فعل وهذا اللفظ انما يتعدى الى الفعل بحرف على فيقال فلان عزم على كذا اذا ثبت هذا كان تقدير الاية ولا تعزموا على عقدة النكاح قال سيبويه والحذف في هذه الاشيا لا يقاس فعلى هذا تقدير الاية ولا تعزموا على عقدة النكاح ان تعقدوها حتى يبلغ الكتاب اجله والمقصود منه المبالغة في النهي عن النكاح في زمان العدة فان العزم متقدم على المعزوم عليه فاذا ورد النهي عن العزم فلان يكون النهي مؤكدا عن الاقدام على المعزوم عليه كان اولى القول الثاني ان يكون العزم عبارة عن الايجاب يقال عزمت عليك اي اوجبت عليك ويقال هذا من باب العزائم لا من باب الرخص وقال عليه الصلاة والسلام عزمة من عزمات ربنا وقال ان الله يحب ان يوتى رخصه كما يحب ان يوتى عزايمه ولذلك فان العزم بهذا المعنى جايز على الله تعالى وبالاول لا يجوز اذا عرفت هذا فنقول قوله ولا تعزموا عقدة النكاح اي لا تحققوا ذلك ولا تثبتوه ولا تفرغوا منه فعلا حتى يبلغ الكتاب اجله وهذا القول هو اختيار اكثر المحققين القول الثالث قال القفال رحمه الله انما لم يقل ولا تعزموا على عقدة النكاح لان المعنى لا تعزموا عليهن عقدة النكاح اي لا تعزموا عليهن ان يعقدن النكاح كما تقول عزمت عليك ان تفعل كذا واما قوله عقدة النكاح فاصل العقد الشد والعهود والانكحة تسمى عقودا لانها تعقد كعقد الحبل الوثيق اما قوله تعالى حتى يبلغ الكتاب اجله ففي الكتاب وجهان الاول المراد منه المكتوب والمعنى حتى تبلغ العدة المفروضة اخرها وصارت منقضية والثاني ان يكون الكتاب نفسه في معنى الفرض كقوله كتب عليكم الصيام فيكون المعنى حتى يبلغ هذا التكليف اخره ونهايته وانما حسن ان يعبر عن معنى الفرض بلفظ كتب لان ما يكتب يقع في النفوس انه اثبت واكد وقوله حتى فهو غاية فلابد من ان يفيد ارتفاع الحظر المتقدم لان من حق الغاية اذا ضربت للحظر ان تقتضي زواله ثم انه سبحانه ختم الاية بالتهديد فقال واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه وهو تنبيه على انه تعالى لما كان عالما بالسر والعلانية وجب الحذر في كل ما يفعل الانسان في السر والعلانية ثم ذكر بعد الوعيد فقال واعلموا ان الله غفور حليم **الحكم الثالث عشر** حكم المطلقة قبل الدخول **قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النسا ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين** اعلم ان اقسام المطلقات اربعة **الاول** المطلقة التي تكون مفروضا لها ومدخولا بها وقد ذكر الله تعالى فيما تقدم احكام هذا القسم وهو انه لا يوخذ منهن على فراقهن شيا على سبيل الظلم ثم ان لهن كمال المهر وان عدتهن ثلاثة قروء **القسم الثاني** من المطلقات ما لا يكون مفروضا لها ولا مدخولا بها وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الاية وذكر انه ليس لها مهر وان لها المتعة بالمعروف **القسم الثالث** من المطلقات التي تكون مفروضا لها ولكن لا يكون مدخولا بها وهي المذكورة في الاية التي بعد هذه الاية وهي قوله سبحانه فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم واعلم انه تعالى بين حكم العدة غير المدخول بها في سورة الاحزاب انه لا عدة عليها فقال اذا نكحتم المومنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها **القسم الرابع** من المطلقات

التي

التي يكون مدخولا بها ولكن لا يكون مفروضا لها وحكم هذا القسم مذكور في قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن وايضا القياس الجلي دال عليه وذلك لان الامة مجمعة على ان الموطوءة بالشبهة لها مهر المثل فالموطوءة بنكاح صحيح اولى بهذا الحكم ولهذا القسم يذكر بعبارة اخرى فنقول ان عقد النكاح يوجب بدلا على كل حال ثم ذلك البدل اما ان يكون مذكورا او غير مذكور فان كان البدل مذكورا فان حصل الدخول استقر كله وهذا هو حكم المطلقات اللاتي ذكرهن الله تعالى قبل هذه الاية وان لم يحصل الدخول سقط نصف المذكور بالطلاق وهذا هو حكم المطلقات اللاتي ذكرهن الله تعالى في الاية التي جاءت بعد هذه الاية واما ان لم يكن البدل مذكورا فان لم يحصل الدخول فهو هذه المطلقة التي ذكر الله حكمها في هذه الاية وحكمها انه لا مهر لها ولا عدة عليها ويجب لها المتعة وان حصل الدخول فحكمها غير مذكور في هذه الاية الا انهم اتفقوا على ان الواجب فيها مهر المثل ولما نبهنا على هذا التقسيم فلنرجع الى التفسير فنقول قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النسا هذا نص في ان الطلاق جايز واعلم ان كثيرا من اصحابنا يتمسكون بهذه الاية في بيان ان الجمع بين الثلاث ليس بحرام قالوا لان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النسا يتناول جميع انواع التطليقات بدليل انه يصح استثنا الثلاث منها فيقال لا جناح عليكم ان طلقتم النسا الا اذا طلقتموهن ثلاث تطليقات فان هناك يثبت الجناح قالوا وحكم الاستثنا اخراج ما لولاه لدخل فثبت ان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النسا يتناول جميع انواع التطليقات اعني حال الافراد وحال الجمع وهذا الاستدلال عندي ضعيف وذلك لان الاية دالة على ان الاذن في تحصيل هذه الماهية في الوجود يكفي في العمل به ادخاله في الوجود مرة واحدة ولهذا قلنا ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ولهذا قلنا انه اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق انعقدت اليمين على المرة الواحدة فقط فثبت ان هذا اللفظ لا يتناول حالة الجمع واما الاستثنا الذي ذكروه فنقول تشكل هذا بالامر فانه لا يفيد التكرار لا عند المحققين مع انه يصح ان يقال صل الا في الوقت الفلاني وصم الا في اليوم الفلاني اما قوله تعالى ما لم تمسوهن ففيه مسايل **المسالة الاولى** قرا حمزة والكسائي تماسوهن بالالف على المفاعلة وكذلك في الاحزاب والباقون تمسوهن بغير الالف حجة حمزة والكسائي ان بدن كل واحد يمس بدن صاحبه فيتماسان جميعا وايضا يدل عليه قوله تعالى من قبل ان يتماسا وفيه اجماع حجة الباقين اجماعهم على قوله ولم يمسسني بشر ولان اكثر الالفاظ في هذا المعنى جا على فعل دون فاعل كقوله لم يطمثهن وقوله فانكحوهن باذن اهلهن وايضا المراد من هذا المس الغشيان فاما ما جا في الظهار من قوله تعالى من قبل ان يتماسا فالمراد به المماسة التي هي غير الجماع وهي حرام في الظهار وبعض من قرا تماسوهن قال انه بمعنى تمسوهن لان فاعل قد يراد به فعل نحو طارقت النعل وعاقبت اللص وهو كثير **المسالة الثانية** لقايل ان يقول ظاهر الاية مشعر بان نفي الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس كذلك فانه لا جناح عليه بعد المسيس وجوابه من وجوه **الاول** ان الاية دالة على اباحة الطلاق قبل المسيس مطلقا وهذا الاطلاق غير ثابت بعد المسيس فانه لا يحل الطلاق بعد المسيس في زمن الحيض ولا في الطهر الذي جامعها فيه فلما كان المذكور في الاية حل الطلاق على الاطلاق وحل الطلاق على الاطلاق لا يثبت الا بشرط عدم المسيس صح ظاهر اللفظ **الوجه الثاني** في الجواب قال بعضهم ما في قوله تمسوهن بمعنى الذي والتقدير لا جناح عليكم ان طلقتم النسا اللاتي تمسوهن الا ان ما اسم جامد لا ينصرف ولم يتبين فيه الاعراب والاعداد وعلى هذا التقدير لا يكون لفظ ما شرطا فزال السوال **الوجه الثالث** في الجواب ما يدور القفال حوله وحاصله يرجع الى ما قوله وهو ان المراد من الجناح في هذه الاية لزوم المهر فتقدير الاية لا مهر عليكم ان طلقتم النسا ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة يعني لا يجب المهر الا باحد هذين الامرين فاذا فقدا جميعا لم يجب المهر وهذا كلام ظاهر الا انا نحتاج الى بيان ان قوله لا جناح معناه لا مهر فنقول اطلاق لفظ الجناح على المهر محتمل والدليل دل عليه فوجب المصير اليه اما بيان الاحتمال فهو ان اصل الجناح في اللغة الثقل يقال جنحت السفينة اذا مالت بثقلها والذنب يسمى جناحا لما فيه من الثقل قال الله تعالى وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم اذا ثبت ان الجناح هو الثقل ولزوم ادا المال ثقل فكان جناحا فثبت ان اللفظ محتمل له واما قلنا ان الدليل دل على انه هو المراد لوجهين الاول انه تعالى قال لا جناح عليكم ان طلقتم النسا ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة الجناح ممدود الى غاية وهي اما المسيس او الفرض والتقدير فوجب ان يثبت ذلك الجناح عند حصول احد هذين الامرين وهو لزوم المهر الثاني ان تطليق النسا قبل المسيس على قسمين احدهما الذي يكون قبل المسيس وقبل تقدير المهر وهو المذكور في الاية والثاني الذي يكون قبل المسيس وبعد تقدير المهر وهو الذي في الاية بعد هذه الاية وهو قوله فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة ثم انه في هذا القسم اوجب نصف المفروض وهذا القسم كالمقابل لذلك القسم فيلزم ان يكون الجناح المنفي هنالك هو المثبت ههنا فلما كان المثبت ههنا هو لزوم

المهر وجاز ان يقال الجناح المنفي هناك هو لزوم المهر واعلم انا قد ذكرنا في اول تفسير هذه الاية ان اقسام المطلقات اربعة وهذه الاية تكون مشتملة على حكم ثلاثة اقسام منها لانه لما صار تقدير الاية لا مهر عند المسيس او عند التقدير عرف منه ان التي تكون ممسوسة ولا مفروضا لها لا يجب لها المهر وعرف ان التي تكون ممسوسة يجب لكل واحد منهما المهر فتكون هذه الاية مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الثلاثة اما القسم الرابع وهي التي تكون ممسوسة ومدخولا بها فبيان حكمها مذكور في الايات المتقدمة وعلى هذا التقدير تكون هذه الايات مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الاربعة بالتمام وهذا من لطائف الكلمات والحمد لله على ذلك **المسألة الثالثة** قال ابو بكر الاصم والزجاج هذه الايات تدل على ان عقد النكاح بغير المهر جائز وقال القاضي انها لا تدل على الجواز لكنها تدل على الصحة اما بيان دلالتها على الصحة فانه لو لم يكن صحيحا لم يكن الطلاق مشروعا ولم تكن المتعة لازمة واما انها لا تدل على الجواز فلانه لا يلزم من الصحة الجواز بدليل ان الطلاق في زمان الحيض حرام ومع ذلك فهو واقع صحيح **المسألة الرابعة** اتفقوا على ان المسيس من هذه الاية الدخول قال ابو مسلم وانما كنى تعالى بقوله تمسوهن عن المجامعة تأديبا للعباد في اختيار احسن الالفاظ فيما يتخاطبون به اما قوله او تفرضوا لهن فريضة فالمعنى تقدروا لها مقدارا من المهر يوجبه على نفسه لان الفرض في اللغة هو التقدير وذكر كثير من المفسرين ان او هاهنا بمعنى الواو ويريد ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة وانت اذا تأملت فيما لخصناه علمت ان هذا التأويل متكلف بل خطأ قطعا اما قوله تعالى ومتعوهن فاعلم انه تعالى لما بين انه لا مهر عند عدم المسيس والتقدير بين ان المتعة لها واجبة وتفسير لفظ المتعة تقدم في قوله فمن تمتع بالعمرة وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** المطلقات قسمان مطلقة قبل الدخول ومطلقة بعد الدخول اما المطلقة قبل الدخول فشرط ان لم يكن قد فرض لها مهر فلها المتعة لذلك الاية التي نحن فيها وان كان فرض لها فلا متعة لان الله تعالى اوجب في حقها نصف المهر ولم يذكر المتعة ولو كانت واجبة لذكرها وقال ابن عمر لكل مطلقة متعة الا التي فرض لها ولم يدخل بها فحسبها نصف المهر واما المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها او لم يفرض فهل تستحق المتعة فيه قولان القديم وبه قال ابو حنيفة لا متعة لها لانها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول وقال في الجديد لها المتعة وهو قول علي رضي الله تعالى عنه والحسن بن علي رضي الله تعالى عنه وابن عمر رضي الله تعالى عنه والدليل عليه قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف وقال تعالى فتعالين امتعكن واسرحكن وقال ذلك في نساء دخل بهن النبي صلى الله عليه وسلم وليس كالمطلقة بعد الفرض قبل المسيس لانها استحقت لا بمقابلة عوض فلم تستحق المتعة والمطلقة بعد الدخول استحقت الصداق بمقابلة استباحة البضع فيجب لها المتعة للابتذال بالعقد **المسألة الثانية** مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وابو حنيفة ان المتعة واجبة وهو قول شريح والشعبي والزهري وروي عن الفقهاء السبعة من اهل المدينة انهم كانوا لا يرونها واجبة وهو قول مالك لنا قوله تعالى ومتعوهن فظاهر الامر للايجاب وقال وللمطلقات متاع فجعله ملكا لهن او في معنى الملك وحجة مالك رحمه الله تعالى انه تعالى قال في هذه الاية حقا على المحسنين فجعل هذا من باب الاحسان وانما يقال لهذا الفعل احسان اذا لم يكن واجبا فان وجب عليه اداء دين فاداه لا يقال انه احسن اليه وايضا قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وهذا يدل على عدم الوجوب والجواب عنه ان الاية التي ذكرتموها تدل على قولنا لانه تعالى قال حقا على المحسنين فذكره بكلمة على وهي للوجوب ولانه اذا قيل هذا حق على فلان لم يفهم منه الندب بل الوجوب **المسألة الثالثة** اصل المتعة والمتاع ما ينتفع به انتفاعا غير باق منقضي عن قريب ولهذا يقال الدنيا متاع ويسمى التلذذ تمتعا لانقطاعه بسرعة وقلة لبثه اما قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ففيه مسائل **المسألة الاولى** الموسع الذي يكون في سعة من غناه يقال الرجل اذا كثر ماله واتسعت حاله ويقال اوسعه كذا اي وسعه عليه ومنه قوله تعالى وانا لموسعون وقوله قدره اي قدر امكانه وطاقته فحذف المضاف والمقتر الذي في ضيق من فقره وهو المقل والفقير واقتر اذا افتقر **المسألة الثانية** قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو وابو بكر عن عاصم قدره بسكون الدال والباقون بفتح الدال وهما لغتان في جميع معاني القدر يقال قدر القوم امرهم يقدرونه قدرا وهذا واحمل على راسك ما تطيق وقدر الله الرزق يقدره قدرا وقدرت الشيء بالشيء اقدره قدرا وقدرت على الامر اقدر عليه قدرة كل هذا يجوز فيه التحريك والتسكين يقال هم يختصمون في القدر والقدر وخذ منه بقدر كذا قال تعالى فسالت اودية بقدرها وقال وما قدروا الله حق قدره ولو حرك لكان جائزا كذلك انا كل شيء خلقناه بقدر **المسألة الثالثة** ان قوله

تعالى

تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره يدل على ان تقدير المتعة مفوض الى الاجتهاد ولانها كالنفقة التي اوجبها الله تعالى للنساء وجاءت وبين ان الموسع بخلاف المقتر وقال الشافعي رحمه الله المستحب على الموسع خادم وعلى المتوسط ثلاثون درهما وعلى المقتر مقنعة وروي عن ابن عباس انه قال اكثر المتعة خادم واقلها مقنعة واي قدر ادى جاز في جانبي الكثير والقليل وقال ابو حنيفة رحمه الله المتعة لا تزاد على نصف مهر المثل قال لان حال المرأة التي سمى لها المهر احسن من حال التي لم يسم لها ثم لما لم يجب لها زيادة على نصف المسمى اذا طلقها قبل الدخول فلان لا يجب زيادة على نصف مهر المثل اولى اما قوله تعالى متاعا بالمعروف ففيه مسألتان **المسألة الاولى** معنى الا انه يجب ان يكون على قدر حال الزوج في الغنى والفقر ثم اختلفوا فمنهم من يعتبر حالهما وهو قول القاضي ومنهم من يعتبر حال الزوج فقط قال ابو بكر الرازي رحمه الله في المتعة يعتبر حال الرجل وفي مهر المثل حالها وكذلك في النفقة واحتج ابو بكر بقوله على الموسع قدره واحتج القاضي بقوله بالمعروف فان ذلك يدل على حالهما لانه ليس من المعروف ان يسوي بين الشريفة والوضيعة **المسألة الثانية** متاعا تأكيد لمتعوهن متعوهن تمتيعا بالمعروف وحقا صفة متاعا اي متاعا واجبا عليهم او حق ذلك على المحسنين وقيل نصب على القطع واما قوله على المحسنين ففي سبب تخصيصه بالذكر وجوه احدها ان المحسن هو الذي ينتفع بهذا البيان كقوله انما انت منذر من يخشاها والثاني قال ابو مسلم الاصفهاني المعنى ان من اراد ان يكون من المحسنين فهذا شأنه وطريقه والمحسن هو المؤمن فيكون المعنى ان العمل بما ذكرت هو طريقة المؤمنين الثالث حقا على المحسنين الى انفسهم في المسارعة الى طاعة الله تعالى

قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وان تعفوا اقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم ان الله بما تعملون بصير

اعلم انه تعالى لما ذكر حكم المطلقة غير الممسوسة اذا لم يفرض لها مهر تكلم في المطلقة غير الممسوسة اذا كان قد فرض لها مهر وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** مذهب الشافعي رحمه الله ان الخلوة لا تقرر نصف المهر وقال ابو حنيفة رحمه الله الخلوة الصحيحة تقرر المهر ومعنى الخلوة الصحيحة ان يخلو بها وليس هناك مانع حسي ولا شرعي فالحسي نحو الرتق والقرن والمرض او يكون معهما ثالث وان كان نائما والشرعي نحو الحيض والنفاس وصوم الفرض وصلاة الفرض والاحرام المطلق سواء كان فرضا او نفلا حجة الشافعي رحمه الله ان الطلاق قبل المسيس يوجب سقوط نصف المهر وقد وجد وبيان المقدمة الاولى قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم ليس كلاما تاما بل لابد من اضمار شيء اخر ليتم الكلام فاما ان يضمر فنصف ما فرضتم ساقط او يضمر فنصف ما فرضتم ثابت والاول هو المقصود والثاني مرجوح لوجوه **احدها** ان المعلق على الشيء يعدم عند عدم ذلك الشيء ظاهرا فلو حملناه على الوجوب تركنا العمل بقضية التعليق لانه غير منفي قبله اما لو حملناه على السقوط عملنا بقضية التعليق لانه منفي قبله **وثانيها** ان قوله تعالى وقد فرضتم لهن فريضة يقتضي وجوب كل المهر عليه لانه لما التزم كل المهر لزم الكل لقوله تعالى اوفوا بالعقود فلم تكن الحاجة الى بيان ثبوت النصف انما المحتاج اليه بيان سقوط النصف لان عند قيام المقتضي لوجوب الكل كان الظاهر هو وجوب الكل فكان سقوط البعض في هذا المقام هو المحتاج الى البيان فكان حمل الاية على بيان السقوط اولى من حملها على بيان الوجوب **وثالثها** ان الاية الدالة على وجوب ايتاء كل المهر قد تقدمت لقوله ولا يحل لكم ان تأخذوا مما اتيتموهن شيئا فحمل الاية على سقوط النصف اولى من حملها على وجوب النصف **ورابعها** ان المذكور في الاية هو الطلاق قبل المسيس وهو مناسب لسقوط نصف المهر ولا يناسب وجوب شيء فلما كان المذكور في الاية ما يناسب السقوط لا ما يناسب الوجوب كان اضمار السقوط اولى وانما استقصينا في هذه الوجوه لان منهم من قال معنى الاية فنصف ما فرضتم واجب وتخصيص النصف بالوجوب لا يدل على سقوط النصف الاخر الا من حيث دليل الخطاب وهو عند ابي حنيفة ليس بحجة وكان غرضنا من هذا الاستقصاء دفع هذا السؤال بيان المقدمة الثانية هي ان هاهنا وجد الطلاق قبل المسيس هو ان المراد بالمسيس اما حقيقة المسيس باليد او جعل كناية عن الوقاع وايهما كان فقد وجد الطلاق قبله حجة ابي يوسف رحمه الله قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا الى قوله وقد افضى بعضكم الى بعض وجه التمسك به من وجهين الاول انه تعالى نهى عن اخذ المهر ولم يفصل بين الطلاق وعدم الطلاق الا انا توافقنا على انه خص الطلاق قبل الخلوة فمن ادعى التخصيص هاهنا فعليه البيان والبيان ان الله تعالى نهى عن اخذ المهر وعلل بعلة الافضاء وهي الخلوة والافضاء مشتق من الفضاء وهو المكان الخالي فعلمنا

ان الخلوة تقرر المهر وجوابها عن ذلك ان الاية التي تمسكوا بها عامة والاية التي تمسكنا بها خاصة والخاص مقدم على العام **المسالة الثانية** قوله وقد فرضتم لهن فريضة كان من معمول طلقتموهن والتقدير طلقتموهن كان ما فرضتم لهن فريضة اما قوله تعالى الا ان يعفون او يعفو ففيه مسئلتان **المسالة الاولى** انما لم تسقط النون من يعفون وان دخلت عليه ان الناصبة للافعال لان يعفون فعل النسا ويستوي فيه الرفع والنصب والجزم والنون في يعفون اذا كان الفعل مسندا الى النسا ضمير جمع المونث واذا كان الفعل مسندا الى الرجال فالنون علامة الرفع فلذلك تسقط النون التي هي ضمير جمع المونث كما لم تسقط الواو التي هي ضمير جمع المذكر والساقط في يعفون اذا كان الفعل للرجال الواو التي هي لام الفعل في يعفون لا الواو التي هي ضمير الجمع **المسالة الثانية** المعنى الا ان يعفو المطلقات من ازواجهن فلا يطالبنهم بنصف المهر وتقول المراة ما رآني ولا خدمته ولا استمتع بي فكيف اخذ منه شيا اما قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح ففيه مسئلتان **المسالة الاولى** في الاية قولان الاول انه الزوج وهو قول علي رضي الله تعالى عنه وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول اصحاب ابي حنيفة والقول الثاني انه الولي وهو قول الحسن ومجاهد وعلقمة وهو قول اصحاب الشافعي رضي الله تعالى عنه حجة القول الاول انه ليس للولي ان يهب مهرها ولية صغيرة كانت او كبيرة فلا يمكن حمل هذه الاية على الولي الثاني ان الذي بيد الولي هو عقد النكاح فاذا عقد حصلت العقدة لان بنا الفعل يدل على المفعول كالاكلة واللقمة فاما المصدر العقد كالاكل واللقم ثم ان من المعلوم ان العقدة الحاصلة بعد عقد في يد الزوج لا في يد الولي والثالث ان قوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح معناه الذي يملك عقدة النكاح ثابت له لا لغيره كما ان قوله ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى اي هي الماوى الثابت له لا لغيره فكانت الجنة ثابتة له وتكون ماواه الرابع ما روي عن جبير بن مطعم انه تزوج امراة وطلقها قبل الدخول فاكمل الصداق وقال انا احق بالعفو وهذا يدل على ان الصحابة فهموا من الاية العفو الصادر من الزوج حجة من قال المراد هو الولي وجوه **الاول** ان الصادر من الزوج هو ان يعطيها كل المهر وذلك يكون هبة والهبة لا تسمى عفوا اجاب الاولون عن هذا من وجوه **احدها** انه كان العادة عندهم ان يسوق المهر اليها عند التزوج فاذا طلقها استحق ان يطالبها بنصف ما ساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفى عنها **وثانيها** سماه عفوا على طريق المشاكلة **وثالثها** ان العفو قد يراد به التسهيل يقال فلان وجد المال صفوا عفوا وقد بينا وجه هذا القول في تفسير قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع وعلى هذا فعفو الرجل ان يبعث اليها كل الصداق على وجه السهولة اجاب القايلون بان المراد هو الولي عن السوال الاول بان صدور العفو عن الزوج على ذلك الوجه لا يحصل الا على خلاف الاصل واجابوا عن السوال الثاني ان العفو الصادر عن المراة هو الابرا وهذا عفو في الحقيقة اما الصادر عن الرجل محض الهبة فكيف يسمى عفوا واجابوا عن السوال الثالث بانه لو كان العفو هو التسهيل لكان كل من سهل على انسان شيا يقال انه عفى عنه ومعلوم انه ليس كذلك **الحجة الثانية** للقايلين بان المراد هو الولي وهو ان ذكر الزوج قد تقدم بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فلو كان المراد بقوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج لقال او تعفوا على سبيل المخاطبة فلما لم يقل ذلك بل عبر عنه بلفظ المغايبة علمنا ان المراد منه غير الازواج واجاب الاول بان سبب العدول عن الخطاب الى الغيبة التنبيه على المعنى الذي لاجله يرغب الزوج في العفو والمعنى الا ان يعفون او يعفو الذي الزوج حبسها انما ملك عقد نكاحها الازواج ثم لم يكن منها سبب في الفراق وانما فارقها الزوج بلا جرم فلا جرم كان حقيقا بان لا ينقصها من مهرها ويكمل لها صداقها **الحجة الثالثة** للقايلين بانه هو الولي ان الزوج ليس بيده البتة عقدة النكاح وذلك لان قبل النكاح كان الزوج اجنبيا عن المراة ولا قدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه فلا يكون لها قدرة نكاحها البتة واما بعد النكاح فقد حصل النكاح ولا قدرة على الحال الموجود بل له قدرة على ازالة النكاح والله تعالى اثبت العفو لمن في يده وفي قدرته عقدة النكاح واذا ثبت ان الزوج ليس له يد ولا قدرة على عقد النكاح ثبت انه ليس المراد هو الزوج اما الولي فله قدرة انكاحها فكان المراد من الاية هو الولي لا الزوج ثم ان القايلين بهذا القول اجابوا عن دلايل من قال المراد هو الزوج **اما الحجة الاولى** فان الفعل قد يضاف الى الفاعل تارة عند المباشرة واخرى عند التسبب يقال بنى دارا او ضرب دينارا والظاهر ان النسا انما يرجعن الى اوليائهن وفي معرفة مصالحهن الى اقوال الاوليا والظاهر ان كل ما يتعلق بامر التزويج فان المراة لا تخوض فيه بل تفوضه بالكلية الى راي الولي وعلى هذا التقدير يكون حصول العفو باختيار الولي بسعيه فلهذا السبب اضيف العفو الى الاوليا **اما الحجة الثانية** وهو قولهم الذي بيد الولي عقد النكاح لا عقدة النكاح سلمنا ان العقدة هي المعقودة لكن تلك المعقودة انما حصلت وتكون بواسطة

العقد

العقد فكان عقد النكاح في يد الولي ابتدا وكانت عقدة النكاح في يد الولي ايضا بواسطة كونها نتايج العقد ومن اثاره **واما الحجة الثالثة** وهي قوله ان المراد من الاية الذي بيده عقدة النكاح لنفسه فجوابه ان هذا التقييد لا يقتضيه اللفظ لانه اذا قيل فلان في يده الامر والنهي والرفع والخفض فلا يراد بالذي في يده امر نفسه ونهي نفسه بل المراد الذي في يده امر غيره ونهي غيره فكذا ههنا **المسالة الثانية** الشافعي رحمه الله تعالى انه تمسك بهذه الاية في بيان انه لا يجوز النكاح الا بولي وذلك لان جمهور المفسرين اجمعوا على ان المراد من قوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اما الزوج واما الولي وبطل حمله على الزوج ولما بينا ان الزوج لا قدرة له البتة على عقدة النكاح فوجب حمله على الولي واذا ثبت هذا فقوله قوله بيده عقدة النكاح يفيد الحصر لانه اذا قيل بيده الامر والنهي معناه انه بيده لا بيد غيره وقال تعالى لكم دينكم اي لكم دينكم لا لغيركم فكذا ههنا بيد الولي عقدة النكاح لا بيد غيره واذا كان كذلك وجب ان لا يكون بيد المراة عقدة النكاح وذلك هو المطلوب ثم قال تعالى وان تعفوا اقرب للتقوى فيه مسايل **المسالة الاولى** هذا خطاب للرجال والنسا جميعا الا ان الغلبة للذكور اذا اجتمعوا مع الاناث وسبب التغليب ان الذكور اصل والتانيث فرع في اللفظ وفي المعنى اما في اللفظ فانك تقول قايم ثم تريد التانيث فتقول قايمة فاللفظ الدال على المذكر هو الاصل والدال على المونث فرع عليه واما في المعنى فلان الكمال للذكور والنقصان للاناث فلهذا السبب متى اجتمع التذكير والتانيث كان جانب التذكير مغلبا **المسالة الثانية** موضع ان رفع بالابتدا تقديره والعفو اقرب للتقوى واللام بمعنى الى **المسالة الثالثة** معنى الاية ان عفو بعضكم عن بعض اقرب الى حصول معنى التقوى وانما كان الامر كذلك لوجهين الاول ان من سمح بترك حقه فهو محسن ومن كان محسنا فقد استحق الثواب ومن استحق الثواب نفى بذلك الثواب ما هو دونه من العقاب والثاني ان هذا الصنع يدعوه الى ترك الظلم الذي هو التقوى في الحقيقة لان من سمح بحقه وهو له معرض طاعة تقربا الى ربه كان ابعد من ان يظلم غيره باخذ ما ليس له بحق ثم قال ولا تنسوا الفضل بينكم وليس المراد النهي عن النسيان لان ذلك ليس في الوسع بل المراد منه الترك فقال تعالى ولا تتركوا الافضال فيما بينكم وذلك لان الرجل اذا تزوج بالمراة فقد تعلق قلبها به فاذا طلقها قبل المسيس صار ذلك سببا لتاذيها عنه ايضا اذا كلف الرجل ان يبذل لها مهرها من غير ان ينتفع بها البتة صار ذلك سببا لتاذيه عنها فندب تعالى كل واحد منهما الى فعل يزيل ذلك عن قلب الاخر فندب الزوج الى تطييب قلبها بان يسلم المهر لها بالكلية وندب المراة الى ان تترك المهر بالكلية ثم انه تعالى ختم الاية بما يجري مجرى التهديد على العادة المعلومة فقال ان الله بما تعملون بصير

الحكم الرابع عشر حكم الصلاة

قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين اعلم انه سبحانه وتعالى لما بين للمكلفين ما بين من معالم دينه واوضح من شرايعه امرهم بعد ذلك بالمحافظة على الصلوات وذلك لوجوه **احدها** ان الصلاة لما فيها من القراءة والقيام والركوع والسجود والخشوع والخضوع تفيد انكسار القلب من هيبة الله تعالى والانتهاء عن ما نهيه كما قال ان الصلاة تنهى عن الفحشا والمنكر **وثانيها** ان الصلاة تذكر العبد جلالة الربوبية وذلة العبودية وامر الثواب والعقاب فعند ذلك يسهل عليه الانقياد للطاعة ولذلك قال واستعينوا بالصبر والصلاة **وثالثها** ان كل ما تقدم من بيان النكاح والطلاق والعدة اشتغال بمصالح الدنيا فاتبع ذلك بذكر المصالح التي هي من مصالح الاخرة وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** اجمع المسلمون على ان الصلوات المفروضة خمس وهذه الاية التي نحن في تفسيرها دالة على ذلك لان قوله حافظوا على الصلوات يدل على ثلاثة من حيث ان اقل الجمع ثلاثة ثم قال والصلاة الوسطى يدل على شيء ازيد من الثلاثة والا لزم التكرار والاصل عدمه ثم قال الزايد يمتنع ان يكون اربعة والا فليس لها وسطى فلا بد وان ينضم الى تلك الثلاثة عدد اخر يحصل للمجموع واسطة واقل ذلك ان يكون خمسة فهذه الاية دالة على وجوب الصلوات الخمس بهذا الطريق واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم اذا بينا ان المراد من الوسطى ما يكون وسطى من حيث العدد لا من حيث الفضيلة فبين ذلك بدليل ان شا الله تعالى الا ان هذه الاية وان دلت على وجوب الصلوات الخمس لكنها لا تدل على اوقاتها والايات الدالة على تفصيل الاوقات اربع **الاية الاولى** قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وهذه الاية ابين اية في المواقيت فقوله سبحان الله اي سبحوا الله معناه صلوا لله حين تمسون اراد به صلاة المغرب والعشا وحين تصبحون اراد به صلاة الصبح وعشيا اراد به صلاة العصر وحين تظهرون اراد به صلاة الظهر **الاية الثانية** قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل اراد بالدلوك زوالها فدخل فيه صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال وقران الفجر اراد صلوة الصبح **الاية الثالثة** قوله فسبح بحمد ربك قبل طلوع

الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح وأطراف النهار فمن الناس من قال هذه الآية تدل على الصلوات الخمس لأن الزمان إما أن يكون قبل طلوع الشمس أو قبل غروبها فالليل والنهار داخلان في هذين اللفظين **الآية الرابعة** أقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل فالمراد من طرفي النهار الصبح والعصر وبقوله وزلفا من الليل المغرب والعشاء وكان بعضهم يتمسك به في وجوب الوتر لأن لفظ زلفا جمع فأقله ثلاثة **المسألة الثانية** اعلم أن الأمر بالمحافظة على الصلاة أمر بالمحافظة على جميع شرائطها أعني طهارة البدن والثوب والمكان والمحافظة على ستر العورة واستقبال القبلة والمحافظة على جميع أركان الصلاة والمحافظة على الاحتراز عن جميع المبطلات للصلاة سواء كان ذلك من أعمال القلوب أو من أعمال اللسان أو من أعمال الجوارح وأهم الأمور في الصلاة رعاية النية فإنها هي المقصود الأصلي من الصلاة قال تعالى أقم الصلاة لذكري فمن أدى على هذا الوجه كان محافظا على الصلاة وإلا فلا فإن قيل المحافظة لا تكون إلا بين اثنين كالمعاملة والمخاصمة فكيف المعنى ههنا والجواب من وجهين أحدهما أن هذه المحافظة تكون بين العبد وبين الرب كأنه قيل له احفظ الصلاة ليحفظك الإله الذي أمرك بالصلاة وهذا كقوله تعالى فاذكروني أذكركم وفي الحديث احفظ الله يحفظك أن تكون المحافظة بين المصلي والصلاة فكأنه قيل احفظ الصلاة حتى تحفظك الصلاة واعلم أن حفظ الصلاة للمصلي على ثلاثة أوجه **الأول** أن الصلاة تحفظه من المعاصي قال تعالى إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فمن حفظ الصلاة حفظته الصلاة عن الفحشاء ومن لم يحفظ الصلاة لم تحفظه الصلاة عن الفحشاء **الثاني** أن الصلاة تحفظه من البلايا والمحن قال تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة وقال تعالى وقال الله إني معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة ومعناه إني معكم بالنصرة والحفظ إن كنتم أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة **الثالث** أن الصلاة تحفظ صاحبها وتشفع لمصليها قال تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله ولأن الصلاة فيها القراءة والقرآن يشفع لقارئه وهو شافع مشفع وفي الخبر تجيء البقرة وآل عمران كأنهما غمامتان أو غيابتان وتشهدان وتشفعان وأيضا في الخبر أن سورة الملك تصرف عن المتهجد عذاب القبر وتجادل عنه في الحشر وتقف في الصراط عند قدميه وتقول للنار لا سبيل لك عليه **المسألة الثالثة** اختلفوا في الصلاة الوسطى على سبعة مذاهب **الأول** أن الله تعالى أمرنا بالمحافظة عليها ولم يبين لنا أنها أي الصلاة وإنما قلنا إنه لم يبين لأنه لو بين ذلك إما أن يقال إنه تعالى بينها بطريق قطعي أو بطريق ظني والأول باطل لأن بيانه إما أن يكون بهذه الآية أو بطريق آخر قطعي إما آية أو متواتر ولا يمكن أن يكون البيان حاصلا في هذه الآية وذلك لأن عدد الصلوات على خمسة وليس في الآية ذكر أولها وآخرها وإذا كان كذلك أمكن في كل واحدة من تلك الصلوات أن يقال إنها هي الوسطى وأما أن يقال إن بيانه حصل في آية أخرى أو في خبر متواتر وذلك مفقود وأما بيانه بالطريق الظني وهو خبر الواحد والقياس فغير جائز لأن الطريق المفيد للظن معتبر في العمليات وهذه المسألة ليست كذلك فعلم أن الله تعالى لم يبين أن الصلاة الوسطى ما هي ثم قالوا والحكمة فيه أنه تعالى لما خصها بمزيد التوكيد مع أنه تعالى ما بينها جوزوا في كل صلاة يؤدونها أنها هي الوسطى فيصير ذلك داعيا إلى أداء الكل على نعت الكمال والتمام ولهذا السبب أخفى الله تعالى ليلة القدر في رمضان وأخفى ساعة الإجابة في يوم الجمعة وأخفى الاسم الأعظم في جميع الأسماء وأخفى وقت الموت في الأوقات ليكون المكلف خائفا من الموت في كل الأوقات فيكون آتيا بالتوبة في كل الأوقات وهذا القول اختاره جمع من العلماء قال محمد بن سيرين إن رجلا سأل زيد بن ثابت عن الصلاة الوسطى فقال حافظ على الصلوات كلها تصبها وعن الربيع بن خثيم أنه سأله واحد عنها فقال يا ابن عم الوسطى واحدة منهن فحافظ على الكل تكن محافظا على الوسطى ثم قال الربيع أرأيت لو علمتها أكنت محافظا لها ومضيعا سائرهن فقال السائل لا فقال الربيع فإن حافظت عليهن حافظت على الوسطى **القول الثاني** أن الوسطى هي مجموع الصلوات الخمس لأن هي الوسطى من الطاعات وتقريره أن الإيمان بضع وسبعون درجة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى فهو واسطة بين الطرفين **القول الثالث** أنها صلاة الصبح وهذا القول من الصحابة قول علي وعمر وابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله وأبي أمامة الباهلي ومن التابعين قول طاوس وعطاء وعكرمة ومجاهد وهو مذهب الشافعي والذي يدل على صحة هذا القول وجوه **الأول** أن هذه الصلاة تصلى في الغلس فأولها يقع في الظلام فأشبهت صلاة الليل وآخرها يقع في الضوء فأشبهت صلاة النهار **الثاني** أن هذه الصلاة تؤدى بعد طلوع الصبح وقبل طلوع الشمس وهذا القدر من الزمان لا تكون الظلمة فيه تامة ولا يكون الضوء أيضا تاما فكأنه ليس بليل ولا نهار فكان متوسطا بينهما **الثالث** أنه حصل في النهار التام صلاتان الظهر والعصر وفي الليل التام صلاتان المغرب والعشاء وصلاة الصبح كالمتوسطة بين صلاتي الليل

وصلاتي

وصلاتي النهار فإن قيل فهذه المعاني حاصلة في صلاة المغرب **قلنا** إنا نرجح صلاة الصبح على صلاة المغرب بكثرة فضائل الصبح على ما سيأتي في بيانه إن شاء الله تعالى **الرابع** أن الظهر والعصر يجمعان بعرفة بالاتفاق وفي السفر عند الشافعي رحمه الله تعالى وكذا المغرب والعشاء وأما صلاة الفجر فهي منفردة بوقت واحد فكان وقت الظهر والعصر وقتا واحدا ووقت المغرب والعشاء وقتا واحدا ووقت الفجر متوسط بينهما قال القفال رحمه الله تعالى وتحقيق هذا الاحتجاج يرجع إلى أن الناس يقولون فلان وسط إذا لم يمل إلى أحد الخصمين وكان منفردا بنفسه عنهما **الخامس** قوله تعالى إن قرآن الفجر كان مشهودا وقد ثبت بالتواتر أن المراد منه صلاة الصبح الفجر وإنما جعلها مشهودا لأنها تؤدى بحضرة ملائكة الليل والنهار وإذا عرفت هذا فنقول وجه الاستدلال بهذه الآية من وجهين أحدهما أن الله تعالى أفرد صلاة الفجر بالذكر فيدل هذا على مزيد فضلها ثم خص صلاة الوسطى بمزيد التأكيد فيغلب على الظن أن صلاة الفجر لما ثبت أنها أفضل بتلك الآية وجب أن تكون هي المراد بالتأكيد المذكور في هذه الآية والثاني أن الملائكة تتعاقب بالليل والنهار فلا تجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار في وقت واحد إلا في صلاة الفجر لأن صلاة الفجر قد أخذت بطرفي الليل والنهار من هذا الوجه فكانت كالشيء المتوسط **السادس** أنه قال تعالى بعد ذكر الوسطى وقوموا لله قانتين فقرن هذه الصلاة بذكر القنوت وليس في الشرع صلاة يقنت فيها بالأخبار الصحيحة إلا في الصبح فدل على أن المراد بالصلاة الوسطى هي صلاة الصبح **السابع** لا شك أنه تعالى إنما أفردها بالذكر لأجل التأكيد ولا شك أن صلاة الصبح أحوج الصلوات إلى التأكيد إذ ليس في الصلوات أشق منها لأنها تجب على الناس في ألذ أوقات النوم حتى أن العرب كانوا يسمون نوم الفجر العلية للذتها ولا شك أن ترك النوم اللذيذ الطيب في ذلك الوقت إلى استعمال الماء البارد والخروج إلى المسجد والتأهب للصلاة شاق صعب على النفس فيجب أن تكون هي المراد بالصلاة الوسطى إذ هي أشد الصلوات حاجة إلى التأكيد **الثامن** أن صلاة الصبح أفضل الصلوات وإذا كان كذلك وجب أن تكون هي المراد من الصلاة الوسطى إنما قلنا إنها أفضل الصلوات لوجوه **أحدها** قوله تعالى الصابرين والصادقين إلى قوله والمستغفرين بالأسحار فجعل تعالى ختم طاعتهم الشريفة وعبادتهم الكاملة بذكر كونهم مستغفرين بالأسحار ثم يجب أن يكون أعظم أنواع الاستغفار وهو أداء الفرض لقوله عليه الصلاة والسلام حاكيا عن ربه لن يتقرب المتقربون إلي بمثل أداء ما افترضت عليهم وذلك يقتضي أن أفضل الطاعات بعد الإيمان هو صلاة الصبح **وثانيها** ما روي فيها أن التكبيرة الأولى منها مع الجماعة خير من الدنيا وما فيها **وثالثها** أنه ثبت في الأخبار الصحيحة أن صلاة الصبح مخصوصة بالأذان مرتين مرة قبل طلوع الفجر ومرة أخرى بعده وذلك لأن المقصود من المرة الأولى إيقاظ الناس حتى يقوموا ويتشمروا للوضوء **ورابعها** أن الله تعالى سماها أسماء فقال في بني إسرائيل وقرآن الفجر وقال في سورة النور من قبل صلاة الفجر وقال في الروم وحين تصبحون قال عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه المراد من قوله وإدبار النجوم صلاة الفجر **وخامسها** أنه تعالى أقسم به فقال والفجر وليال عشر ولا يعارض هذا بقوله تعالى والعصر إن الإنسان لفي خسر لأنا إذا سلمنا أن المراد منه القسم بصلاة العصر لكن في صلاة الفجر تأكيد وهو قوله أقم الصلاة طرفي النهار فكما أحد الطرفين هو الصبح وهو واقع قبل الطلوع فالطرف الآخر هو المغرب لأنه هو الواقع بعد الغروب فقد اجتمع في الفجر القسم به مع التأكيد بقوله أقم الصلاة طرفي النهار وقد بينا أن هذا التأكيد لم يوجد في العصر **وسادسها** أن التثويب في أذان الصبح معتبر وهو أنه يقول بعد الفراغ من الحيعلتين الصلاة خير من النوم مرتين ومثل هذا التأكيد غير حاصل في سائر الصلوات **وسابعها** أن الإنسان إذا قام من منامه فكأنما كان معدوما ثم صار موجودا وكان ما كان ميتا ثم صار حيا بل كان الخلق في الليل كلهم أمواتا فصاروا أحياء فإذا قاموا من منامهم وشاهدوا هذا الأثر العظيم من كمال قدرة الله تعالى ورحمته حيث أزال عنهم ظلمة الليل وظلمة النوم والغفلة وظلمة العجز والحيرة وأبدل الكل بالإحسان فملأ العالم من النور والإبدال من قوة الحياة والعقل والفهم والقوة والمعرفة فلا شك أن هذا الوقت أليق الأوقات بأن يشتغل العبد بأداء العبودية وإظهار الخضوع والذل والمسكنة فثبت بمجموع هذه البيانات أن صلاة الصبح أفضل الصلوات فكان حمل صلاة الوسطى عليها أولى **التاسع** ما روي عن علي رضي الله تعالى عنه أنه سئل عن الصلاة الوسطى فقال كنا نرى أنها الفجر وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أنه صلى صلاة الفجر ثم قال هي هذه الصلاة الوسطى **الرابع** أن سنن صلاة الصبح آكد من سائر السنن فوجب أن يكون أقوى من سائر الفروض فصرف التأكيد إليه أولى فهذا جملة ما يستدل به على الصلاة الوسطى هي صلاة الصبح **القول الرابع** من قال إنها صلاة الظهر وروي هذا القول عن عمر وزيد وأبي سعيد الخدري وأسامة بن زيد وهو قول أبي حنيفة وأصحابه رضي الله تعالى عنهم واحتجوا عليه بوجوه **الأول** أن الظهر كان شاقا عليهم لوقوعه في وقت القيلولة

وسبب الحرص في المبالغة فيه اولى عن زيد بن ثابت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالهاجرة وكانت اثقل الصلوات
على اصحابه وربما لم يكن وراءه الا الصف والصفان فقال عليه الصلاة والسلام لقد هممت ان احرق على قوم لا يشهدون الصلاة
في بيوتهم فنزلت هذه الاية **الثاني** صلاة الظهر تقع في وسط النهار وليس في المكتوبات صلاة تقع في وسط الليل
او النهار غيرها **الثالث** انها صلاة بين البردين برد الغداة وبرد العشي **والخامس** قال ابو العالية صليت
مع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر فلما فرغوا سالتهم عن الصلاة الوسطى فقالوا التي صليتها **السادس** روي
عن عائشة رضي الله تعالى عنها انها كانت تقرا حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى صلاة العصر وكانت تقول سمعت ذلك
من رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجه الاستدلال انها عطفت صلاة العصر على الصلاة الوسطى والمعطوف عليه غير المعطوف
والذي قبل العصر هي صلاة الظهر **السابع** روي ان قوما كانوا عند زيد بن ثابت فارسلوا الى اسامة بن زيد وسالوه
عن الصلاة الوسطى فقال هي صلاة الظهر كان يصليها في الهاجرة **الثامن** روي في الاحاديث الصحيحة ان اول
امامة جبريل عليه السلام كانت في صلاة الظهر فدل هذا على انها اشرف الصلوات وكان صرف التاكيد اليها اولى
التاسع ان صلاة الجمعة اشرف الصلوات وهي صلاة الظهر فصرف المبالغة اليها اولى **القول الخامس**
قول من قال انها صلاة العصر وهو من الصحابة يروى عن علي وابن مسعود وابن عباس وابي هريرة رضي الله تعالى عنهم
ومن الفقهاء النخعي وقتادة والضحاك وهو مروي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى واحتجوا عليه بوجوه **الاول**
ما روي عن علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم الخندق شغلونا عن الصلاة الوسطى
حتى غابت الشمس ملا الله بيوتهم وقبورهم نارا وهذا الحديث رواه البخاري ومسلم وساير الايمة وهو عظيم الوقع في
المسالة وفي صحيح مسلم شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ومن الفقهاء من اجاب عنه فقال العصر وسط لكن
ليست هي المذكورة في القران فهاهنا صلاتان وسطيان الصبح والعصر واحدهما ثبت بالقران والاخرى بالسنة كما ان
الحرم حرمان حرم مكة بالقران وحرم المدينة بالسنة وهذا الجواب متكلف جدا **الثاني** قال روي في صلاة
العصر من التاكيد ما لم يرو في غيرها قال عليه الصلاة والسلام من فاته صلاة العصر فكانما وتر اهله وماله وايضا
اقسم الله بها فقال والعصر ان الانسان لفي خسر فدل على انها احب الساعات الى الله تعالى **الثالث** ان العصر
بالتاكيد اولى لان المحافظة على ساير الصلوات اخف واسهل من المحافظة على وقت صلاة العصر والسبب فيه امران
احدهما ان وقت صلاة العصر اخفى الاوقات لان دخول صلاة الصبح بطلوع الفجر المستطير ودخول الظهر بظهور الزوال
ودخول المغرب بغروب القرص ودخول العشا بغروب الشفق اما صلاة العصر فلا يظهر وقتها الا بنظر دقيق وتامل عظيم
في حال الظل فلما كانت معرفته اشق لا جرم كانت الفضيلة فيها اكثر الثاني ان الناس عند العصر يكونون مشتغلين
بالمهمات وكان الاقبال على الصلوات اشق فكان صرف التاكيد الى هذه الصلاة اولى **الحجة الرابعة** في ان الوسطى
هي العصر ان العصر اشبه بالصلاة الوسطى لوجوه **احدها** انها متوسطة بين صلاة هي شفع وبين صلاة هي وتر
اما الشفع فالظهر واما الوتر فالمغرب الا ان العشا كذلك لان قبلها المغرب وهي وتر وبعدها الصبح وهي شفع •
وثانيها ان العصر متوسطة بين صلاة نهارية وهي الظهر وصلاة ليلية وهي المغرب **وثالثها** ان العصر بين
صلاتين بالليل وصلاتين بالنهار **القول السادس** انها صلاة المغرب وهو قول عبيدة السلماني وقبيصة
بن ذويب والحجة فيه من وجهين الاول انها بين بياض النهار وسواد الليل وهذا المعنى وان كان في الصبح الا ان
المغرب يترجح بوجه اخر وهو انها ازيد من الركعتين كما في الصبح واقل من الاربع كما في الظهر والعصر والعشا فهي وسط
في الطول والقصر الحجة الثانية ان صلاة الظهر تسمى بالصلاة الاولى ولذلك ابتدا جبريل عليه السلام بالامامة فيها
واذا كان الظهر اول الصلوات كانت الوسطى هي المغرب لا محالة **القول السابع** انها صلاة العشا قالوا لانها متوسطة
بين صلاتين لا تقصران الصبح والمغرب وعن عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
من صلى العشا الاخرة في جماعة كان كقيام نصف ليلة فهذا مجموع دلايل الناس واقوالهم في هذه المسالة وقد تركت ترجيح
بعضها فانها تستدعي تطويلا عظيما **المسالة الرابعة** احتج الشافعي رحمه الله تعالى في ان الوتر ليس بواجب
قال الوتر لو كان واجبا لكانت الصلوات الواجبة ستة ولو كان كذلك لما حصل لها وسطى والاية دلت على حصول الوسطى لها
فان قيل الاستدلال انما يتم اذا كان المراد هو الوسطى في العدد وهذا ممنوع بل المراد من الوسطى الفضيلة قال
تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وقال تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم وقد حققنا هذا الاشتقاق في تفسير

قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد الوسطى لا في العدد بل في الزمان وهو الظهر ولم يجوز ان
يكون المراد الوسطى في المقدار كالمغرب فانه ثلاث ركعات وهو وسط بين الاثنين وبين الاربع وايضا لم لا يجوز ان يكون
المراد الوسطى في الصفة وهو صلاة الصبح فانه يقع في وقت ليس بغاية في الظلمة ولا غاية في الضوء **والجواب**
ان الخلق الفاضل انما يسمى وسطا لا من حيث انه خلق فاضل بل من حيث انه يكون متوسطا بين رذيلتين هما طرفي الافراط
والتفريط مثل الشجاعة فانها خلق فاضل وهو متوسط بين الجبن والتهور فيرجع حاصل الامر الى ان لفظ الاوسط حقيقة
فيما يكون وسطا بحسب العدد ومجاز في الخلق الحسن والفعل الحسن من حيث انه من شانه ان يكون متوسطا بين الطرفين
اللذين ذكرناهما وحمل اللفظ على الحقيقة اولى من حمله على المجاز اما قوله نحمله على ما يكون متوسطا في الزمان وهو الظهر
فجوابه ان الظهر ليست بوسطى في الحقيقة فانها تؤدى بعد الزوال وهناك قد زال الوسط اما قوله نحمله على الصبح
لكون وقت وجوبه وسطا بين وقت الظلمة وبين النور او على المغرب لكون عدده متوسطا بين الاثنين والاربع
فجوابه ان هذا محتمل وما ذكرناه ايضا محتمل فوجب حمل اللفظ على الكل فهذا هو وجه الاستدلال في هذه المسالة بهذه الاية
بحسب الامكان اما قوله تعالى وقوموا لله قانتين ففيه وجوه **احدها** وهو قول ابن عباس ان القنوت هو الدعا
والذكر واحتج عليه بوجهين الاول ان قوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى امر بما في الصلاة من الفعل
فوجب ان يحمل القنوت على كل ما في الصلاة من الذكر فمعنى الاية وقوموا لله ذاكرين داعين منقطعين اليه والثاني ان المفهوم
من القنوت هو الذكر والدعا بدليل قوله تعالى امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما وهو المعنى في القنوت في صلاة الصبح
والوتر وهو المفهوم من قوله قنت فلان على فلان لان المراد به الدعا عليه **والقول الثاني** قانتين اي
مطيعين وهو قول ابن عباس والحسن والشعبي وسعيد بن جبير وطاوس وقتادة والضحاك ومقاتل والدليل عليه
وجهان الاول ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل قنوت في القران فهو الطاعة الثاني ان قوله تعالى
في ازواج النبي ومن يقنت منكن لله ورسوله وقال في كل النسا فالصالحات قانتات فالقنوت عن اكمال الطاعة واتمامها
والاحتراز عن ايقاع الخلل في اركانها وسننها وادابها وهو زجر لمن لم يبال كيف صلى فخفف واقتصر على ما لا يجزي
وذهب الى انه لا حاجة لله سبحانه الى صلاة العباد ولو كان كما قال لوجب ان لا يصلي راسا لانه تعالى كما لا يحتاج الى
الكثير من عبادتنا فكذلك لا يحتاج الى القليل وقد صلى الرسول صلى الله عليه وسلم والرسل والسلف الصالح فاطالوا
واظهروا الخشوع والاستكانة وكانوا اعلم بالله من هؤلاء الجهال **القول الثالث** قانتين ساكتين وهو قول
ابن مسعود وزيد بن ارقم قال زيد بن ارقم كنا نتكلم في الصلاة فيسلم الرجل فيردوا عليه السلام ويسالهم كيف
صليتم كفعل اهل الكتاب فنزل قوله تعالى وقوموا لله قانتين فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام **القول الرابع**
وهو قول مجاهد القنوت عبارة عن الخشوع وخفض الجناح وسكون الاطراف وترك الالتفات من هيبة الله تعالى وكان
احدهم اذا قام الى الصلاة هاب ربه فلا يلتفت ولا يقلب الحصا ولا يعبث بشي من جسده ولا يحدث نفسه بشي من الدنيا
حتى ينصرف **القول الخامس** القنوت هو القيام والحجة عليه بحديث جابر قال سيل النبي صلى الله عليه وسلم اي
الصلاة افضل قال طول القنوت يريد طول القيام وهذا القول عندي ضعيف والا صار تقدير الاية وقوموا لله قائمين
اللهم الا ان يقولوا وقوموا لله مديمين لذلك القيام فحينئذ يصير القنوت مفسرا بالادامة لا بالقيام **القول
السادس** وهو اختيار علي بن عيسى ان القنوت عبارة عن الدوام على الشي والصبر عليه والملازمة له وهو في الشريعة
صار مختصا بالمداومة على طاعة الله تعالى والمواظبة على خدمته وعلى هذا التقدير يدخل فيه جميع ما قاله المفسرون
ويحتمل ان يكون المراد وقوموا لله مديمين على ذلك القيام في اوقات وجوبه واستحقاقه • **قوله تعالى**
فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون اعلم انه تعالى لما اوجب المحافظة على
الصلوات والقيام على ادايها باركانها وشروطها بين بعد ان هذه المحافظة على هذا الحد لا تجب الا مع الامن دون الخوف
فقال فان خفتم فرجالا او ركبانا وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** قري فرجالا بضم الرا ورجالا بالتشديد
ورجلا **المسالة الثانية** قال الواحدي رحمه الله معنى الاية فان خفتم عدوا فحذف المفعول لاحاطة العلم به
وقال صاحب الكشاف فان كان بكم خوف من عدو او غيره وهذا القول اصح لان هذا الحكم ثابت عند حصول الخوف سواء
كان الخوف من عدو او غيره وفيه قول ثالث وهو ان المعنى فان خفتم فوات الوقت ان اخرتم الصلاة الى ان تفرغوا من حربكم
فصلوا رجالا او ركبانا وعلى هذا التقدير الاية تدل على تاكيد فرض الوقت حتى لا يترخص لاجل المحافظة عليه بترك القيام

والركوع والسجود **المسألة الثالثة** في الرجال قولان احدهما جمع راجل مثل تجار وتاجر وصحاب وصاحب
والراجل هو الكائن على رجله ماشيا كان او واقفا ويقال في جمع راجل رجل ورجل ورجالة ورجال والقول الثاني
ما ذكره القفال رحمه الله تعالى وهو انه لا يجوز ان يكون جمع الجمع لان رجالا جمع على رجل ثم جمع رجل على رجال والركبان جمع
راكب مثل فرسان وفارس قال القفال رحمه الله تعالى ويقال انه انما يقال راكب لمن كان على جمل فاما من كان على فرس فانه يقال
له فارس **المسألة الرابعة** رجالا نصب على الحال والعامل فيه محذوف والتقدير فصلوا رجالا او ركبانا
المسألة الخامسة صلاة الخوف قسمان احدهما ان يكون في حال القيام وهو المراد من هذه الآية
والثاني في غير حال القيام وهو المذكور في سورة النساء في قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة فلتقم طائفة منهم
معك وفي سياق الآيتين بيان اختلاف القولين اذا عرفت هذا فنقول ـــ اذا التحم القتال ولم يتمكن احد من تركه فمذهب الشافعي
رضي الله تعالى عنه انهم يصلون ركبانا على دوابهم ومشاة على اقدامهم الى القبلة والى غير القبلة يومون بالركوع والسجود
ويجعلون السجود اخفض من الركوع ويحترزون عن الصيحات لانه لا ضرورة اليها وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لا يصلي الماشي
بل يؤخر واحتج الشافعي رحمه الله بهذه الآية من وجهين الاول ـــ قال ابن عمر فرجالا او ركبانا يعني مستقبلي
القبلة وغير مستقبليها قال نافع لا ارى ابن عمر ذكر ذلك الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والوجه الثاني وهو ان
الخوف الذي يجوز معه الصلوة مع الرجل والمشي ومع الركوب والركض لا يمكن معه المحافظة على الاستقبال فصار
قوله فرجالا او ركبانا يدل على الترخص في ترك التوجه وايضا يدل على الترخص في ترك الركوع والسجود الى الايماء لان مع الخوف
الشديد من العدو لا يامن الرجل على نفسه اذ وقف في مكانه لا يتمكن من الركوع والسجود فصح بما ذكرنا دلالة قوله فرجالا
او ركبانا على جواز ترك السجود والركوع والاكتفاء بالايماء في الركوع والسجود اذا ثبت هذا فلنتكلم فيما يسقط عنه وفيما
لا يسقط عنه فنقول ـــ لا شك ان الصلاة انما تتم بمجموع امور ثلاثة احدها فعل القلب وهو النية وذلك
لا يسقط لانه لا يتبدل حالة الخوف بسبب ذلك والثاني فعل اللسان وهو القراءة وهي لا تسقط عند الخوف ولا يجوز له
ايضا ان يتكلم حال الصلوة بكلام اجنبي ويأتي بالصيحات التي لا ضرورة اليها والثالث اعمال الجوارح فنقول اما القيام
والقعود فيسقطان عنه لا محالة والاستقبال فساقط على ما بينا واما الركوع والسجود فالايماء قائم مقامهما فيجب
ان يجعل الايماء النائب عن السجود اخفض من الايماء النائب عن الركوع لان هذا القدر ممكن واما ترك الطهارة فغير جائز
لاجل الخوف فانه يمكنه التطهير بالماء او بالتراب انما الخلاف في انه اذا وجد الماء وامتنع عليه التوضي به فهل يجوز له
ان يتيمم بالغبار الذي لا يتمكن منه حال ركوبه والاصح انه يجوز لانه اذا كان خوف العطش يرخص التيمم فالخوف
على النفس اولى ان يرخص في ذلك فهذا تفصيل قول الشافعي رحمه الله وبالجملة فاعتماده في هذا الباب على قوله عليه
الصلاة والسلام اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واحتج ابو حنيفة بانه عليه الصلاة والسلام اخر الصلاة
يوم الخندق فوجب علينا ايضا ذلك والجواب ـــ ان يوم الخندق لم يبلغ الخوف هذا الحد ومع ذلك فانه
عليه الصلاة والسلام اخر الصلاة فعلمنا كون هذه الآية ناسخة لذلك الفعل **المسألة السادسة**
اختلفوا في الخوف الذي يفيد هذه الرخصة والطريق الاضبط ان نقول الخوف اما ان يكون في القتال او غير القتال
اما الخوف في القتال فاما ان يكون في قتال واجب او مباح او محظور اما القتال الواجب فهو كالقتال مع الكفار وهو
الاصل في الخوف وفيه نزلت الآية ويلتحق به قتال اهل البغي قال تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله واما
القتال المباح فقد قال القاضي ابو المحاسن الطبري في كتاب شرح المختصر ان دفع الانسان عن نفسه مباح غير واجب
بخلاف ما اذا قصده الكافر بنفسه فانه يجب الدفع لئلا يكون اخلالا بحق الاسلام اذا عرفت هذا فنقول ـــ
اما القتال في الدفع عن النفس وفي الدفع عن كل حيوان محترم فانه يجوز فيه صلوة الخوف اما اذا قصد اخذ ماله او اتلاف
ماله فهل له ان يصلي صلاة شدة الخوف فيه قولان والاصح انه يجوز واحتج الشافعي رحمه الله بقوله عليه الصلاة
والسلام من قتل دون ماله فهو شهيد فدل هذا على ان الدفع عن المال كالدفع عن النفس والثاني لا يجوز لان حرمة
الروح اعظم اما القتال المحظور فانه لا يجوز فيه صلاة الخوف لان هذا رخصة والعاصي لا يستحق الاعانة اما
الخوف الحاصل لا في القتال كالهارب من الحرق والغرق والسبع وكذا المطالب بالدين اذا كان معسرا خائفا من
الحبس عاجزا عن بينة الاعسار فلهم ان يصلوا هذه الصلوة لان قوله فان خفتم مطلق يتناول الكل فان قيل قوله
فرجالا او ركبانا يدل على ان المراد منه الخوف من العدو حال المقاتلة قلنا هب انه كذلك الا انه لما ثبت هناك

دفعا للضرر وهذا المعنى قائم هنا فوجب ان يكون ذلك الحكم مشروعا **المسألة السابعة** روي عن ابن
عباس انه قال فرض الله على لسان نبيكم الصلاة في الحضر اربعا وفي السفر ركعتين وفرض عليكم في الخوف ركعة والجمهور على ان
الواجب في الحضر اربع وفي السفر ركعتين سواء كان في الخوف او لم يكن وان قول ابن عباس متروك واما قوله تعالى فاذا
امنتم فالمعنى بزوال الخوف الذي هو سبب الرخصة فاذكروا الله كما علمكم وفيه قولان الاول ـــ فاذكروا الله
يعني فافعلوا الصلوة كما علمكم بقوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين وكما بينه بشروطه
واركانه لان سبب الرخصة اذا زال عاد الوجوب فيه كما كان فيه من قبل والصلوة تسمى ذكرا لقوله تعالى فاسعوا الى
ذكر الله والقول ـــ الثاني فاذكروا الله اي فاشكروه لاجل انعامه عليكم بالامن طعن القاضي في هذا القول
وقال ان هذا الذكر لما كان مشروطا بشرط مخصوص وهو حصول الخوف بعد الامن لم يكن حمله على ذكر يلزم مع الخوف والامن
جميعا على حد واحد ومعلوم انه مع الخوف يلزم الشكر كما يلزم مع الامن لان في كل الحالين نعمه تعالى متصلة والخوف
هناك من جهة الكفار لا من جهته تعالى فالواجب حمل قوله تعالى فاذكروا الله على ذكر يختص بهذه الحالة والقول الثالث
انه داخل تحت قوله فاذكروا الله الصلوة والشكر جميعا لان الامن سبب الشكر متجدد يلزم فعله مع فعل الصلوة في
اوقاتها اما قوله تعالى كما علمكم فبيان انعامه علينا بالتعليم والتعريف وان ذلك من نعمه علينا ولولا هدايته لم نصل الى
ذلك ثم ان اصحابنا فسروا هذا التعليم بخلق العلم والمعتزلة فسروه بوضع الدلائل وفعل الالطاف وقوله ما لم تكونوا
تعلمون اشارة الى ما قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم من زمان الجهالة والضلالة **الحكم الخامس عشر**
**قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن
فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف والله عزيز حكيم وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين كذلك يبين الله لكم
آياته لعلكم تعقلون** وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابن كثير ونافع والكسائي وابو بكر عن عاصم وصية
بالرفع والباقون بالنصب اما الرفع ففيه اقوال **الاول** ان قوله وصية مبتدأ وقوله لازواجهم خبر وحسن الابتداء
بالنكرة لانها متخصصة بسبب تخصيص الموضع كما حسن قوله سلام عليكم وخير بين يديك **والثاني** ان يكون قوله وصية
لازواجهم مبتدأ ويضمر له خبر والتقدير فعليهم وصية لازواجهم ونظيره قوله تعالى فنصف ما فرضتم فدية مسلمة فصيام
ثلاثة ايام **والثالث** تقدير الآية الامر وصية او الفرض او الحكم وعلى هذا الوجه اضمرنا المبتدأ **والرابع**
تقدير الآية كتب عليكم وصية الى الحول وكل هذه الوجوه جائز حسن واما قراءة النصب ففيها وجوه **الاول** تقدير
الآية فليوصوا وصية **والثاني** تقديره يوصون وصية كقولك انما انت سير البريد اي تسير سير البريد **والثالث**
تقديره الزم الذين يتوفون وصية واما قوله تعالى متاعا ففي وجه النصب وجوه **الاول** ان يكون على معنى متعوهن
متاعا فيكون التقدير فليوصوا لهن وصية وليمتعوهن متاعا **والثاني** ان يكون التقدير جعل الله لهن ذلك متاعا
لان ما قبل الكلام قد دل عليه **والثالث** انه نصب على الحال واما قوله غير اخراج ففيه قولان الاول انه نصب
بوقوعه موقع الحال كانه قال متعوهن مقيمات غير مخرجات والثاني انتصب بنزع الخافض اراد من غير اخراج **المسألة
الثانية** في هذه الآية ثلاثة اقوال **القول الاول** وهو اختيار جمهور المفسرين انها منسوخة قالوا كان
الحكم في ابتداء الاسلام انه اذا مات الرجل لم يكن لامرأته من الميراث شيء الا النفقة والسكنى سنة وكان الحول عزيمة عليها في الصبر
عن التزوج ولكنها كانت مخيرة في ان تعتد ان شاءت في بيت الزوج وان شاءت خرجت قبل الحول لكنها متى خرجت سقطت نفقتها هذا
جملة حكم هذه الآية لانا ان قرأنا وصية بالرفع كان المعنى فعليهم وصية وان قرأناها بالنصب كان المعنى فليوصوا وصية
وعلى القراءتين فهذه الوصية واجبة ثم ان هذه الوصية مفسرة بامرين احدهما المتاع والنفقة الى الحول والثاني
السكنى الى الحول ثم ذكر تعالى انهن ان خرجن فلا جناح عليكم في ذلك الوقت فثبت ان هذه الآية توجب امرين احدهما
وجوب النفقة والسكنى من مال الزوج سنة والثاني وجوب الاعتداد سنة لان وجوب السكنى والنفقة
من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج بزوج آخر في هذه السنة ثم ان الله تعالى نسخ هذين الحكمين اما الوصية بالنفقة
والسكنى فلان القرآن دل على ثبوت الميراث لها والسنة دلت على انه لا وصية لوارث فصار مجموع القرآن والسنة ناسخا
للوصية بالنفقة والسكنى في الحول واما وجوب العدة في الحول فهو منسوخ بقوله تعالى يتربصن بانفسهن اربعة
اشهر وعشرا وهذا القول هو الذي اتفق عليه اكثر المتقدمين والمتأخرين من المفسرين **والقول الثاني**
وهو قول مجاهد ان الله تعالى انزل في عدة المتوفى عنها زوجها آيتين احداهما ما تقدم وهو قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا

والأخرى من الآية توجب تنزيل هاتين الآيتين على حالتين فنقول ـ إنها إن لم تختر السكنى في دار زوجها ولم تأخذ النفقة من مال زوجها كانت عدتها أربعة أشهر وعشرا على ما في تلك الآية المتقدمة وأما إن اختارت السكنى في دار زوجها والأخذ من ماله وتركته فعدتها هي الحول فإنزال الآيتين على هذين التقديرين أولى لكون كل واحد منهما معمولا به **والقول الثالث** وهو قول أبي مسلم الأصفهاني أن معنى الآية من يتوفى منكم ويذرون أزواجا وقد وصوا وصية لأزواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول فإن خرجن قبل ذلك وخالفن وصية أزواجهن بعد أن يقمن المدة التي ضربها الله تعالى لهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف أي نكاح صحيح لأن إقامتهن بهذه الوصية غير لازمة قال والسبب أنهم كانوا في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا وكان يجب على المرأة الاعتداد بالحول فبين الله تعالى في هذه الآية أن ذلك غير واجب وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل واحتج على قوله بوجوه **أحدها** أن النسخ خلاف الأصل فوجب المصير إلى عدمه بقدر الإمكان **والثاني** يجب أن يكون الناسخ متأخرا عن المنسوخ في النزول وإذا كان متأخرا عنه في النزول كان يحسن أن يكون متأخرا عنه في التلاوة وهو وإن كان جائزا في الجملة إلا أنه يعد من سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى واجب بقدر الإمكان ولما كانت هذه الآية متأخرة عن تلك في التلاوة كان الأولى أن لا يحكم بأنها منسوخة بتلك **الوجه الثالث** أنه ثبت في علم أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين النسخ وبين التخصيص كان التخصيص أولى وها هنا إن خصصنا هاتين الآيتين بالحالتين المخصوصتين على ما هو قول مجاهد اندفع النسخ فكان المصير إلى قول مجاهد أولى من التزام النسخ من غير دليل وأما على قول أبي مسلم فالكلام أظهر لأنكم تقولون تقدير الآية فعليهم وصية لأزواجهم أو تقديرها فليوصوا وصية فأنتم تضيفون هذا الحكم إلى الله تعالى وأبو مسلم يقول بل تقدير الآية والذين يتوفون منكم ولهم وصية لأزواجهم أو تقديرها وقد وصوا وصية لأزواجهم فهو يضيف هذا الحكم إلى الزوج وإذا كان لا بد من الإضمار فليس إضماركم أولى من إضماره ثم على تقدير أن يكون الإضمار ما ذكره أبو مسلم لم يلزم تطرق النسخ إلى الآية وعلى هذا يشهد كل ذي عقل سليم بأن إضمار أبي مسلم أولى وأن التزام هذا النسخ التزام له من غير دليل مع ما في القول بهذا النسخ من سوء الترتيب الذي يجب تنزيه كلام الله تعالى عنه وهذا كلام واضح إذا عرفت هذا فنقول ـ هذه الآية من أولها إلى آخرها تكون جملة واحدة شرطية فالشرط هو قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج فهذا كله شرط والجزاء قوله تعالى فإن خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف فهذا تقرير قول أبي مسلم وهو في غاية الصحة **المسألة الثالثة** المعتدة من فرقة الوفاة لا نفقة لها ولا كسوة حاملا كانت أو حائلا وروي عن علي وابن عمر رضي الله تعالى عنهما أن لها النفقة إذا كانت حاملا وعن جابر وابن عباس أنهما قالا لا نفقة لها حسبها الميراث وهل تستحق السكنى فيه قولان أحدهما لا تستحق السكنى وهو قول علي وابن عباس وعائشة رضي الله تعالى عنهم ومذهب أبي حنيفة والمزني رضي الله تعالى عنهما والثاني تستحق وهو قول عثمان وعمر وابن عمر وابن مسعود وأم سلمة وبه قال مالك والثوري وأحمد وحجة القولين على خبر فريعة بنت مالك أخت أبي سعيد الخدري قتل زوجها فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أرجع إلى أهلي فإن زوجي ما تركني في منزل يملكه فقال عليه الصلاة والسلام نعم فانصرفت حتى إذا كنت في المسجد أو في الحجرة دعاني فقال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله واختلفوا في تنزيل هذا الحديث فقيل لم يوجب في الابتداء ثم أوجب فصار الأول منسوخا وقيل أمرها بالمكث في بيتها آخرا على سبيل الاستحباب لا على سبيل الوجوب واحتج المزني رحمه الله تعالى على أنه لا سكنى لها فقال أجمعنا على أنه لا نفقة لها لأن الملك انقطع بالموت فكذلك السكنى بدليل أنهم أجمعوا على أن من وجبت له نفقة وسكنى من والد وولد على رجل فمات انقطعت نفقتهم وسكناهم لأن ماله صار ميراثا فكذا ها هنا أجاب ـ الأصحاب فقالوا لا يمكن قياس السكنى على النفقة لأن المطلقة ثلاثا تستحق السكنى بكل حال ولا تستحق النفقة لنفسها عند المزني رحمه الله تعالى ولأن النفقة وجبت في مقابلة التمكين من الاستمتاع ولا تمكين ها هنا وأما السكنى وجبت لتحصين الماء وهو موجود ها هنا فافترقا إذا عرفت هذا فنقول ـ القائلون بأن هذه الآية منسوخة لا بد وأن يختلف قولهم بسبب هذه المسألة وذلك لأن هذه الآية على قولهم منسوخة النفقة والسكنى أما وجوب النفقة فقد صار منسوخا وأما وجوب السكنى هل صار منسوخا أم لا والكلام فيه ما ذكرناه **المسألة الرابعة** القائلون بأن هذه الوصية كانت واجبة أوردوا على أنفسهم سؤالا فقالوا إنه تعالى ذكر الوفاة ثم أمر بالوصية فكيف يوصي المتوفى وأجابوا عنه بأن المعنى والذين يقاربون الوفاة ينبغي أن يفعلوا هذا فالوفاة عبارة عن الإشراف عليها وجواب آخر وهو أن هذه الوصية يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى بمعنى أمره وتكليفه كأنه قيل

وصية من الله لأزواجهم كقوله يوصيكم الله في أولادكم وإنما يحسن هذا المعنى على قراءة من قرأ بالرفع أما قوله تعالى فلا جناح عليكم يا أولياء الميت فيما فعلن في أنفسهن من التزين ومن الإقدام على النكاح وفي رفع الجناح وجهان أحدهما لا جناح في قطع النفقة عنهن إذا خرجن قبل انقضاء الحول والثاني لا جناح عليكم في ترك منعهن من الخروج لأن مقامها حولا ليس بواجب عليها قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين يروى ـ هذه الآية إنما نزلت لأن الله تعالى لما أنزل قوله ومتعوهن إلى قوله حقا على المحسنين قال رجل من المسلمين إن أحسنت فعلت وإن لم أرد ذلك لم أفعل فقال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين يعني كل من كان متقيا عن الكفر واعلم أن المراد من المتاع ها هنا فيه قولان أحدهما ـ أنها هي المتعة فظاهر هذه الآية يقتضي وجوب هذه المتعة لكل المطلقات فمن الناس من تمسك بظاهر هذه الآية وأوجب المتعة لجميع المطلقات وهو قول سعيد بن جبير وأبي العالية والزهري وقال الشافعي رحمه الله تعالى لكل مطلقة متعة إلا للمطلقة التي فرض لها مهر ولم يوجد المسيس وقال أبو حنيفة رحمه الله المتعة لا تجب إلا للمطلقة التي لم يفرض لها مهر ولم يوجد في حقها مسيس وهذه المسألة ذكرناها في تفسير قوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره قلنا هناك ذكر حكم المتعة خاصا وها هنا ذكره عاما والقول ـ الثاني أن المراد بهذه المتعة النفقة والنفقة تسمى متاعا وإذا حملنا هذا المتاع على النفقة اندفع التكرار فكان ذلك أولى وها هنا أولى آخر الآيات الدالة على الحكم والله تعالى أعلم بالحقيقة **قوله تعالى ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون** **اعلم أنه تعالى** عادته أن يذكر في القرآن بعد بيان الأحكام القصص ليفيد الاعتبار للسامع ويحمله ذلك الاعتبار على ترك التمرد والعناد ومزيد الخضوع والانقياد فقال ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف أما قوله ألم تر ففيه مسائل **المسألة الأولى** اعلم أن الرؤية قد تجيء بمعنى رؤية البصر وقد تجيء بمعنى رؤية البصر والقلب وذلك راجع إلى العلم قال تعالى وأرنا مناسكنا معناه وقال فاحكم بين الناس بما أراك الله أي علمك ثم إن اللفظ قد يستعمل فيما تقدم للمخاطب العلم به وفيما لا يكون كذلك فقد يقول الرجل لغيره يريد تعريفه ابتداء ألم تر إلى ما جرى على فلان فيكون هذا ابتداء تعريف فعلى هذا يجوز أن يكون النبي عليه الصلاة والسلام لم يعرف هذه القصة إلا بهذه الآية ويجوز أن يقال كان العلم بها سابقا على نزول هذه الآية ثم إن الله تعالى أنزل هذه الآية على وفق ذلك العلم **المسألة الثانية** هذا الكلام ظاهره خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم إلا أنه لا يبعد أن يكون المراد هو وأمته إلا أنه وقع الابتداء بالخطاب معه كقوله تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن **المسألة الثالثة** دخول لفظ إلى في قوله ألم تر إلى الذين يحتمل أن يكون لأجل أن إلى عندهم حرف للانتهاء كقولك من فلان إلى فلان فمن علم بتعليم معلم كان ذلك المعلم أوصل ذلك المتعلم إلى ذلك المعلوم وأنهاه إليه فحسن من هذا الوجه دخول حرف إلى فيه ونظيره قوله تعالى ألم تر إلى ربك كيف مد الظل أما قوله تعالى إلى الذين خرجوا من ديارهم ففيه روايات **الأولى** قال السدي كانت قرية وقع فيها الطاعون فهرب عامة أهلها والذين بقوا مات أكثرهم وبقي قوم منهم في المرض والبلاء ثم بعد ارتفاع الطاعون رجع الذين هربوا سالمين فقال من بقي من المرضى هؤلاء أحزم منا لو صنعنا ما صنعوا لنجونا من الآفات والأمراض ولئن وقع الطاعون ثانيا لنخرجن فوقع الطاعون فهربوا وهم بضعة وثلاثون ألفا فلما خرجوا من ذلك الوادي ناداهم ملك من أسفل الوادي وآخر من أعلاه أن موتوا فهلكوا وبقيت أجسامهم فمر بهم نبي يقال له حزقيل فلما رآهم وقف عليهم يتفكر فيهم فأوحى الله تعالى إليه تريد أن أريك كيف أحييهم فقال له نعم فقال له ناد أيتها العظام إن الله يأمرك أن تجتمعي فجعلت العظام تطير بعضها إلى بعض حتى تمت العظام ثم أوحى الله تعالى ناد أيتها العظام إن الله يأمرك أن تكتسي لحما ودما فصارت لحما ودما ثم نادى إن الله يأمرك أن تقومي فقاموا فلما صاروا أحياء قاموا وكانوا يقولون سبحانك ربنا وبحمدك لا إله إلا أنت ثم رجعوا إلى قومهم بعد حياتهم وكانت أمارات أنهم ماتوا ظاهرة في وجوههم ثم أقاموا إلى أن ماتوا بعد ذلك بحسب آجالهم **الرواية الثانية** قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه إن ملكا من ملوك بني إسرائيل أمر عسكره بالقتال ـ فخافوا القتال وقالوا لملكهم إن الأرض التي تذهب إليها فيها الوباء فنحن لا نذهب إليها حتى يزول ذلك الوباء فأماتهم الله تعالى بأسرهم وبقوا ثمانية أيام حتى انتفخوا وبلغ بني إسرائيل موتهم فخرجوا لدفنهم فعجزوا لكثرتهم فحظروا عليهم الحظائر فأحياهم الله تعالى بعد ثمانية أيام وبقي فيهم شيء من ذلك النتن وبقي ذلك في أولادهم إلى هذا اليوم واحتج القائلون بهذا القول بقوله تعالى عقيب هذه الآية وقاتلوا في سبيل الله **الرواية الثالثة** أن حزقيل النبي عليه السلام ندب قومه إلى الجهاد فكرهوا وجبنوا فأرسل الله تعالى عليهم الموت فلما كثر فيهم الموت خرجوا من ديارهم فرارا من الموت فلما رأى

جزقيل ذلك قال اللهم اله يعقوب واله موسى ترى معصية عبادك فأرهم آية في انفسهم تدل على نفاذ قدرتك وانهم لا يخرجون
فاحياهم الله تعالى اما قوله وهم الوف ففيه قولان الاول ان المراد منه بيان العدد واختلفوا في مبلغ عددهم قال
الواحدي رحمه الله تعالى لم يكونوا دون ثلاثة الوف ولا فوق سبعين الفا والوجه من حيث اللفظ ان يكون عددهم ازيد من عشرة
الاف لان الوف جمع الكثرة ولا يقال في عشرة فما دونها الوف والقول الثاني ان الوف جمع الف كقعود وقاعد
وجلوس وجالس والمعنى انهم كانوا مؤتلفي القلوب قال القاضي الوجه الاول اولى لان ورود الموت عليهم وهم كثرة عظيمة يفيد
مزيد اعتبار بحالهم لان موت جمع عظيم دفعة واحدة لا يتفق وقوعه فيفيد اعتبارا عظيما فاما ورود الموت على قوم بينهم
محبة وائتلاف كوروده وبينهم اختلاف في ان وجه الاعتبار لا يتغير ويمكن ان يجاب عن هذا السؤال بان المراد كون كل
واحد منهم آلفا لحيوته محبا لهذه الدنيا فيرجع حاصله الى ما قال تعالى في صفتهم ولتجدنهم احرص الناس على حيوة ثم
انهم مع غاية حبهم للحيوة اماتهم الله تعالى واهلكهم ليعلم ان حرص الانسان على الحيوة لا يعصمه من الموت فهذا القول
على هذا الوجه ليس في غاية البعد اما قوله حذر الموت فهو منصوب لانه مفعول له اي لحذر الموت ومعلوم ان كل واحد
يحذر الموت فلما خص هذا الموضع بالذكر علم ان سبب الموت كان في تلك الواقعة اكثر اما لاجل غلبة الطاعون او لاجل الامر
بالمقاتلة اما قوله تعالى فقال لهم الله موتوا ففي تفسيره قال لهم الله وجهان الاول انه جار مجرى قوله انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقد تقدم انه ليس المراد منه اثبات قول بل المراد انه تعالى متى اراد ذلك وقع من غير منع
وتأخير ومثل هذا عرف مشهور في اللغة ويدل عليه قوله ثم احياهم فاذا صح الاحياء بالقول فكذا القول في الاماتة
والقول الثاني انه تعالى امر الرسول ان يقول لهم موتوا وان يقول عند الاحياء ما رويناه عن السدي ويحتمل ايضا ما رويناه
من ان الملك قال ذلك والقول الاول اولى بالتحقيق اما قوله تعالى ثم احياهم ففيه مسائل **المسألة الاولى**
الآية دالة على انه تعالى احياهم بعد ان ماتوا فوجب القطع به وذلك لانه في نفسه جائز والصادق اخبر عن وقوعه
فوجب القطع بوقوعه اما الامكان فلان تركب الاجزاء على الشكل المخصوص ممكن والا لما وجد اولا واحتمال تلك الاجزاء
للحيوة ممكن والا لما وجد اولا ومتى ثبت هذا فقد ثبت الامكان واما ان الصادق اخبر عنه فهو هذه الآية ومتى اخبر الصادق
عن وقوع ما ثبت في العقل امكان وقوعه وجب القطع به **المسألة الثانية** قالت المعتزلة احياء الميت خارق
للعادة ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى اظهاره الا عند ما يكون معجزة مطابقة دالة على النبوة واما عند اصحابنا فانه يجوز
ظهور خوارق العادات لاكرام الولي ولسائر الاغراض فكان هذا الحصر باطلا قالت المعتزلة وقد روي ان هذا الاحياء انما
وقع في زمان حزقيل النبي عليه السلام وببركة دعائه وهذا يحقق ما ذكرناه ان مثل هذا لا يوجد الا ليكون معجزة لنبي وقيل
حزقيل هو ذو الكفل وانما سمي بذلك لانه تكفل لسبعين نبيا وانجاهم من القتل وقيل انه عليه السلام مر بهم وهم
موتى فجعل يتفكر فيهم متعجبا فاوحى الله تعالى اليه ان اردت ان احييهم وجعلت ذلك الاحياء آية لك فقال نعم فاحياهم
الله تعالى بدعائه **المسألة الثالثة** انه قد ثبت بالدلائل ان معارف المكلفين تصير ضرورية عند القرب
من الموت وعند معاينة الاهوال والشدائد فهؤلاء الذين اماتهم الله ثم احياهم لا يخلو اما ان يقال انهم عاينوا الاهوال
والاحوال التي معها صارت احوالهم ضرورية او شاهدوا اشياء من تلك الاحوال او يقال انه تعالى اماتهم بغتة كالنوم الحادث
من غير مشاهدة الاهوال البتة فان كان الاول فبعد ما احياهم يمتنع ان يقال انهم نسوا تلك الاهوال ونسوا ما عرفوا
لانهم بضرورة العقل لان الاحوال العظيمة لا يجوز نسيانها مع كمال العقل فكان يجب ان يبقى تلك المعارف الضرورية
معهم بعد الاحياء وبقاء تلك المعارف الضرورية يمنع من صحة التكليف كما لا يبقى التكليف في الآخرة فاما ان يقال انهم
بقوا بعد الاحياء غير مكلفين وليس في الآية ما يمنع منه او يقال ان الله تعالى حين اماتهم ما اراهم شيئا من الآيات التي تصير
معارفهم عندها ضرورية وما كان ذلك الموت كموت سائر المكلفين الذين يعاينون الاهوال عند القرب من الموت والله
تعالى اعلم بحقائق الامور **المسألة الرابعة** قال قتادة انما احياهم ليستوفوا بقية آجالهم وهذا القول
فيه كلام كثير وبحث طويل اما قوله تعالى ان الله لذو فضل على الناس ففيه وجوه **احدها** انه تفضل على اولئك
الاقوام الذين اماتهم الله بسبب ان احياهم وذلك لانهم خرجوا من الدنيا على المعصية فهو تعالى اعادهم الى الدنيا
ومكنهم من التوبة والتلافي **وثانيها** ان العرب الذين كانوا منكرين المعاد متمسكين بقول اليهود في كثير من
الامور فلما نبه الله تعالى اليهود على هذه الواقعة التي كانت معلومة عندهم وهم يذكرونها للعرب المنكرين للمعاد
فالظاهر ان اولئك المنكرين يرجعون من الدين الباطل الذي هو الانكار الى الدين الحق الذي هو الاقرار بالبعث والنشور

فيتخلصون

فيتخلصون من العقاب ويستحقون الثواب فكان ذكر هذه القصة فضلا من الله واحسانا في حق هؤلاء المنكرين **وثالثها**
ان هذه القصة تدل على ان الحذر من الموت لا يفيد فهذه القصة تشجع الانسان على الاقدام على طاعة الله تعالى كيف
كان وتزيل عن قلبه الخوف عن الموت فكان ذكر هذه القصة سببا لبعد العبد عن المعصية وقربه من الطاعة التي يفوز بها
بالثواب العظيم فكان ذكر هذه القصة فضلا واحسانا من الله تعالى على عبيده ثم قال ولكن اكثر الناس لا يشكرون وهو
كقوله فابى اكثر الناس الا كفورا **قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله واعلموا ان الله سميع عليم** فيه قولان
الاول ان هذا خطاب للذين احيوا قال الضحاك احياهم ثم امرهم بان يذهبوا الى الجهاد لانه تعالى انما اماتهم بسبب انهم كرهوا الجهاد
واعلم ان هذا القول لا يتم الا باضمار محذوف تقديره وقيل لهم قاتلوا والقول الثاني وهو اختيار جمهور المحققين ان هذا
استيناف خطاب للحاضرين يتضمن الامر بالجهاد الا انه سبحانه بلطفه ورحمته قدم على الامر بالقتال ذكر الذين خرجوا من ديارهم
لئلا ينكص عن امر الله بحب الحيوة بسبب خوف وليعلم كل احد ان تارك القتال لا يثق بالسلامة من الموت كما قال تعالى في قوله
قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لا تمتعون الا قليلا فشجعهم على القتال الذي به وعد احدى الحسنيين
اما في العاجل الظهور على العدو او في الآجل الفوز بالخلود في النعيم والرضوان الى ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين اما قوله
تعالى في سبيل الله فالسبيل هو الطريق وسميت العبادات سبيلا الى الله من حيث ان الانسان يسلكها ويتوسل الى الله تعالى بها
ومعلوم ان الجهاد تقوية للدين فكان طاعة فلا جرم كان المجاهد مقاتلا في سبيل الله ثم قال واعلموا ان الله سميع عليم اي هو
يسمع كلامكم في ترغيب الغير في الجهاد وفي ترغيبه عنه وعليم بما في صدوركم من البواعث والاغراض من ذلك الجهاد
وعرض الدين او لعاجل الدنيا **قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا**
كثيرة والله يقبض ويبسط واليه ترجعون في الآية مسائل **المسألة الاولى** انه تعالى لما امر
بالقتال في سبيل الله ثم اردفه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا اختلف المفسرون فيه على قولين احدهما
ان هذه الآية متعلقة بما قبلها والمراد منها القرض في الجهاد خاصة فندب العاجز عن الجهاد ان ينفق على الفقير
القادر على الجهاد وامر القادر على الجهاد ان ينفق على نفسه في طريق الجهاد ثم اكد ذلك بقوله والله يقبض ويبسط
وذلك لان من علم ذلك كان اعتماده على فضل الله اكثر من اعتماده على ماله وذلك يدعوه الى انفاق المال في سبيل الله
والاحتراز عن البخل بذلك الانفاق والقول الثاني ان هذا الكلام مبتدأ لا تعلق له بما قبله ثم القائلون بهذا القول
اختلفوا فمنهم من قال المراد بهذا القرض انفاق المال في سبيل الله ومنهم من قال انه غيره والقائلون بانه انفاق
المال لهم ثلاثة اقوال الاول المراد من الآية ما ليس بواجب من الصدقة وهو قول الاصم واحتج عليه بوجهين
الاول انه تعالى سماه بالقرض والقرض لا يكون الا تبرعا الحجة الثانية سبب نزول الآية قال ابن عباس نزلت هذه
الآية في ابي الدحداح قال يا رسول الله ان لي حديقتين فان تصدقت باحداهما فهل لي مثلاها في الجنة قال نعم قال وام
الدحداح معي قال نعم قال والصبية معي قال نعم فتصدق بافضل حديقتيه وكانت تسمى الحنينة قال فرجع ابو الدحداح
الى اهله وكانوا في الحديقة التي تصدق بها فقام على باب الحديقة وذكر ذلك لامرأته فقالت ام الدحداح بارك الله
لك فيما اشتريت ثم خرجوا منها وسلموها فكان عليه السلام يقول كم نخلة تدلى عذوقها في الجنة لابي الدحداح اذا عرف
سبب نزول الآية ظهر ان المراد بهذا القرض ما كان تبرعا لا واجبا والقول الثاني ان المراد من هذا القرض
الانفاق الواجب في سبيل الله واحتج هذا القائل على قوله بانه تعالى ذكر في آخر الآية واليه ترجعون وذلك كالزجر وهو انما
يليق بالوجوب والقول الثالث وهو الاقرب انه يدخل فيه كلا القسمين كما انه داخل تحت قوله مثل الذين ينفقون
اموالهم في سبيل الله كمثل حبة اما الذين قالوا المراد من هذا القرض شيء سوى انفاق المال فقد روي عن بعض اصحاب
ابن مسعود هو قول الرجل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر قال القاضي وهذا بعيد لان لفظ الاقراض لا يقع
في عرف اللغة عليه ثم قال ولا يمكن حمل هذا القول على الصحة الا ان يقول الفقير الذي لا يملك شيئا اذا كان في قلبه انه لو كان
قادرا لانفق واعطى فحينئذ تكون تلك النية قائمة مقام الانفاق فقد روي انه عليه الصلاة والسلام قال من لم يكن عنده
ما يتصدق به فليلعن اليهود فانه له صدقة **المسألة الثانية** اختلفوا في ان اطلاق لفظ القرض
على هذا الانفاق حقيقة او مجاز قال الزجاج انه حقيقة وذلك لان القرض هو كل ما يفعل ليجازى عليه تقول
العرب لك عندي قرض حسن وسيء والمراد منه الفعل الذي يجازى عليه **وقال امية بن ابي الصلت**

كل امرئ سوف يجزى قرضه حسنا ... او سيئا ومدينا كالذي دانا

ومما يدل على ان القرض ما ذكرناه ان القرض في اللغة القطع ومنه المقرض وانقرض القوم اذا هلكوا وذلك لانقطاع اثرهم فاذا اقرض فالمراد قطع له من ماله او عمله قطعة يجازى عليه والقول الثاني ان لفظ القرض ههنا مجاز وذلك لان القرض هو ان يعطي الانسان شيئا ليرجع اليه وههنا المنفق في سبيل الله انما ينفق ليرجع اليه بدله الا انه حصل الاختلاف بين هذا الانفاق وبين القرض من وجوه **احدها** ان القرض انما ياخذه من يحتاج اليه لفقره وذلك في حق الله تعالى محال **وثانيها** ان البدل في القرض المعتاد لا يكون الا المثل وفي هذا الانفاق هو الضعف **وثالثها** ان المال الذي ياخذه المستقرض لا يكون ملكا له وههنا هذا المال الماخوذ ملك الله تعالى ثم مع حصول هذه الفروق سماه الله تعالى قرضا والحكمة فيه التنبيه على ان ذلك لا يضيع عند الله تعالى فكما ان القرض يجب اداؤه ولا يجوز الاخلال به فكذا الثواب الواجب على هذا الانفاق واصل الى المكلف لا محالة وروي انه لما نزلت هذه الاية قالت اليهود ان الله فقير ونحن اغنياء يطلب منا القرض وهذا الكلام لا يليق الا بجهلهم وحمقهم لان الغالب عليهم التشبيه ويقولون ان معبودهم شيخ قال القاضي ومن يقول في معبوده هذا القول من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فاين جرى الكلام على طريق الاستفهام قلنا لان ذلك في الترغيب والدعاء الى الفعل اقرب من ظاهر الامر اما قوله قرضا حسنا ففيه مسئلتان **المسالة الاولى** قال الواحدي رحمه الله تعالى القرض في هذه الاية اسم لا مصدر ولو كان مصدرا لكان اقراضا **المسالة الثانية** كون القرض حسنا يحتمل وجوها **احدها** اراد به حلالا صافيا لا يختلط به الحرام لان مع الشبهة ومع الاختلاط يقبح الفعل **وثانيها** انه لا يتبع ذلك الانفاق منا ولا اذى **وثالثها** ان تفعله على نية التقرب الى الله سبحانه وتعالى لان ما تفعل رياء وسمعة لا يستحق به الثواب اما قوله فيضاعفه له ففيه مسائل **المسالة الاولى** في قوله فيضاعفه اربع قراءات قرا نافع وابو عمرو وحمزة والكسائي فيضاعفه بالالف والرفع والثاني قرا عاصم فيضاعفه بالالف والنصب والثالث قرا ابن كثير فيضعفه بالتشديد والرفع بلا الف والرابع قرا ابن عامر فيضعفه بالتشديد والنصب فنقول اما التشديد والتخفيف فهما لغتان ووجه الرفع العطف على يقرض ووجه النصب ان يحمل الكلام على المعنى لا على اللفظ لان المعنى ليكون قرض فيضاعفه والاختيار الرفع لان فيه معنى الجزاء والجواب في الجزاء بالفاء لا يكون الا رفعا **المسالة الثانية** التضعيف والاضعاف والمضاعفة واحد وهو الزيادة على الشيء حتى يصير مثلين او اكثر وفي الاية حذف والتقدير فيضاعف ثوابه اما قوله تعالى اضعافا كثيرة فمنهم من ذكر فيه قدرا معينا واجود ما يقال فيه ان القدر المذكور في قوله تعالى ومثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة فيقال يحمل المجمل على المفسر لان كلتا الايتين وردتا في الانفاق ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى لم يقتصر في هذه الاية على التحديد بل قال بعده والله يضاعف لمن يشاء والقول الثاني وهو الاصح واختيار السدي ان هذا التضعيف لا يعلم احد ما هو وكم هو وانما ابهم تعالى ذلك لان ذكر المبهم في باب الترغيب اقوى من ذكر المحدود اما قوله تعالى والله يقبض ويبسط ففي بيان اتصاله بما قبله وجهان وجوه **احدها** ان المعنى انه تعالى لما كان هو القابض والباسط فان كان تقدير هذا الذي امر بانفاق المال في سبيل الله فاسوا ولم ينفق فليس له الا الفقر وان كان تقدير المعنى فليس كانه سوا انفق او لم ينفق فليس له الا الغنا والسعة وبسط اليد وعلى كل التقديرين يكون انفاق المال في سبيل الله اولى **وثانيها** ان الانسان اذا علم ان القبض والبسط بالله انقطع نظره عن مال الدنيا وبقي اعتماده على الله تعالى فحينئذ يسهل عليه انفاق المال في سبيل الله **وثالثها** وهو انه تعالى يوسع على عباده ويقتر فلا تبخلوا عليه بما وسع عليكم لئلا تبدل السعة الحاصلة لكم بالضيق **ورابعها** انه تعالى لما امرهم بالصدقة وحثهم عليها اخبر انه لا يمكنهم ذلك الا بتوفيقه واعانته فقال والله يقبض ويبسط يعني يقبض بعض القلوب حتى لا يقدم على هذه الطاعة ويبسط بعضها حتى يقدم على هذه الطاعة ثم قال واليه ترجعون الى حيث لا حاكم ولا مدبر سواه

الصورة الثانية قصة طالوت **قوله تعالى** الم تر الى الملا من بني اسرائيل من بعد موسى اذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال الا تقاتلوا قالوا وما لنا الا نقاتل في سبيل الله وقد اخرجنا من ديارنا وابنائنا فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم والله عليم بالظالمين

الملا الاشراف من الناس وهو اسم الجماعة كالرهط والقوم والجيش وجمعه املاء قال الشاعر

وقال لها الاملاء من كل معشر ... وخير اقاويل الرجال سديدها

واصله من الملا الذين يملؤون العيون هيبة ورواء وقيل هم الذين يملؤون المكان اذا حضروا وقال الزجاج الملا الرؤساء سموا بذلك لانهم ملاء بما يحتاج اليه من قولهم ملؤ الرجل يملؤ ملاءة فهو مليء اما قوله تعالى اذ قالوا لنبي لهم ابعث ففي الاية مسائل

المسالة الاولى تعلق هذه الاية بما قبلها من حيث انه تعالى لما فرض القتال بقوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله ثم امر بالانفاق فيه لما له من التاثير في كمال المراد بالقتال ذكر قصة بني اسرائيل وهي انهم لما امروا بالقتال فنكثوا وخالفوا امر الله تعالى عليه ونسبهم الى الظلم والمقصود منه ان لا تقدم المامورون بالقتال من هذه الاية على ترك القتال وان يكونوا مستمرين في القتال مع اعداء الله تعالى **المسالة الثانية** لا شك ان المقصود الذي ذكرناه حاصل سواء علمنا ان ذلك النبي من كان وان اولئك الملا من كانوا او لم نعلم شيئا من ذلك لان المقصود هو الترغيب في باب الجهاد وذلك لا يختلف وانما نعلم من ذلك النبي ومن ذلك الملا بالخبر المتواتر وهو مفقود واما خبر الواحد فانه لا يفيد الا الظن ومنهم من قال انه يوشع بن نون بن افرايم بن يوسف والدليل عليه قوله تعالى من بعد موسى وهذا ضعيف لان قوله من بعد موسى كما يحتمل الاتصال يحتمل الوصول من بعد زمان ومنهم من قال اسم ذلك النبي اشمويل من بني هارون واسمه بالعربية اسمعيل وهذا قول الاكثرين وقال السدي هو شمعون سمته امه بذلك لانها دعت الله تعالى ان يرزقها فاستجاب الله دعاءها فسمته شمعون يعني دعاها فيه والسين تصير شينا بالعبرانية وهو من ولد لاوي بن يعقوب عليه الصلاة والسلام **المسالة الثالثة** قال وهب والكلبي ان المعاصي كثرت في بني اسرائيل والخطايا عظمت منهم ثم غلب عليهم عدو لهم فسبوا كثيرا من ذراريهم فسالوا نبيهم ملكا ينتظم به كلمتهم ويجمع امرهم ويستقيم حالهم في جهاد عدوهم وقيل غلب قوم جالوت على بني اسرائيل فسبوا ذراريهم فسالوا ملكا ينتظم به كلمتهم ويجمع به امرهم في جهاد عدوهم وكان قوام امر بني اسرائيل بملك يجتمعون عليه يجاهد الاعداء ويجري الاحكام ونبي يقيم امر دينهم وياتيهم بالخبر من ربهم اما قوله تعالى نقاتل في سبيل الله فاعلم انه قرئ نقاتل بالنون والجزم على الجواب والنون والرفع على انه حال اي ابعثه لنا مقدرين القتال او استئناف كانه قيل لهم ما تصنعون بالملك فقالوا نقاتل وقرئ بالياء والجزم على الجواب وبالرفع على انه صفة لقوله ملكا اما قوله تعالى قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال الا تقاتلوا ففيه مسئلتان **المسالة الاولى** قرا نافع وحده عسيتم بكسر السين ههنا وفي سورة محمد عليه السلام واللغة المشهورة فتحها ووجه قراءة نافع ما حكاه ابن الاعرابي انهم يقولون هو عسي بكذا وهذا يقوي عسيتم بكسر السين الا ترى ان عسي بكذا مثل حر وشج وطعن ابو عبيدة في هذه القراءة فقال لو جاز ذلك لجاز عسي ربكم اجاب اصحاب نافع عنه من وجهين الاول ان الياء اذا سكنت وانفتح ما قبلها حصل في التلفظ بها نوع كلفة ومشقة وليست الياء من عسى كذلك لانها وان كانت كذلك في الكتابة بالياء الا انها في اللفظ مدة وهي خفيفة فلا يحتاج الى خفة اخرى والجواب الثاني هب ان القياس يقتضي جواز عسي ربكم الا انا ذكرنا انهما لغتان فله ان ياخذ باللغتين فيستعمل احدهما في موضع والاخرى في موضع اخر **المسالة الثانية** خبر هل عسيتم هو قوله الا تقاتلوا والشرط فاصل بينهما والمعنى هل قاربتم الا تقاتلوا بمعنى اتوقع جبنكم عن القتال فادخل هل مستفهما عما هو متوقع عنده ومظنون واراد بالاستفهام التقرير وثبت ان المتوقع كائن وانه صائب في توقعه كقوله تعالى هل اتى على الانسان معناه التقرير ثم انه تعالى ذكر ان القوم قالوا وما لنا الا نقاتل في سبيل الله وهذا يدل على ضمان قوي خصوصا واتبعوا ذلك بعلة قوية توجب التشدد في ذلك وهو قولهم وقد اخرجنا من ديارنا وابنائنا لان من بلغ منه العدو هذا المبلغ فالظاهر من امره الاجتهاد في قمع عدوه ومقاتلته فان قيل المشهور ان يقال ما لك تفعل كذا ولا يقال ما لك ان تفعل كذا قال تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا وقال ما لكم لا تؤمنون بالله والجواب من وجهين الاول وهو قول المبرد ما في هذه الاية جحد لا استفهام كانه قال ما لنا نترك القتال وعلى هذا الطريق زال السؤال والوجه الثاني ان نسلم ان ما ههنا بمعنى الاستفهام ثم على هذا القول وجوه **الاول** قال الاخفش ان ان ههنا زائدة والمعنى وما لنا لا نقاتل وهذا القول ضعيف لان القول بثبوت الزيادة في كلام خلاف الاصل **الثاني** قال الفراء الكلام ههنا محمول على المعنى لان قولك ما لك لا تقاتل معناه ما يمنعك ان تقاتل فلما ذهب الى معنى المنع حسن ادخال ان فيه قال تعالى ما منعك ان تسجد وقال ما لك الا تكون مع الساجدين **الثالث** قال الكسائي معنى وما لنا في ان لا نقاتل في سبيل الله اي شيء لنا في ترك القتال ثم سقطت كلمة في ورجح ابو علي الفارسي قول الكسائي على قول الفراء قال وذلك لان على قول الفراء لا بد من اضمار حرف الجر والتقدير ما يمنعنا من ان نقاتل واذا كان لا بد من اضمار حرف الجر على القولين ثم قال قول الكسائي يبقي اللفظ مع هذا الاضمار على ظاهره وعلى قول الفراء لا يبقى كان قول الكسائي لا محالة اولى واقوى اما قوله تعالى فلما كتب عليهم القتال تولوا فاعلم ان في الكلام محذوفا تقديره فسالوا الله تعالى ذلك فبعث لهم ملكا وكتب عليهم القتال فتولوا اما قوله تعالى الا قليلا منهم فهم الذين عبروا النهر

وسياتي ذكرهم وقيل كان عددهم ثلثمائة وثلاث عشر على عدد اهل بدر والله عليم بالظالمين اي هو عالم بمن ظلم نفسه حين خالف ربه ولم يف بما قبل من ربه وهذا هو الذي يدل على تعلق هذه الاية بقوله قبل ذلك وقاتلوا في سبيل الله فكانه تعالى اكد وجوب ذلك بان ذكر قصة بني اسرائيل في الجهاد وعقب ذلك بان من لم يقدم فهو ظالم والله عالم بما يستحقه الظالم وهذا بين في كونه زجرا عن مثل ذلك في المستقبل وفي كونه بعثا على الجهاد وان يستمر كل مسلم في القتال بذلك **قوله تعالى** وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا انى يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليم **اعلم انه تعالى** لما بين في الاية الاولى ان اجابهم الى ما سالوا ثم انهم تولوا بين اول ما تولوا انكارهم امر طالوت وذلك لانهم طلبوا من نبيهم ان يطلب من الله تعالى ان يعين لهم ملكا فاجابهم بان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قال صاحب الكشاف طالوت اسم اعجمي كجالوت وداود انما امتنع من الصرف لتعريفه وعجمته وزعموا انه من الطول لما وصف به من البسطة في الجسم ووزنه ان كان من طول فعلوت واصله طولوت الا ان امتناع صرفه منع ان يكون منه الا ان يقال انه اسم عبراني وافق عربيا كما وافق حطة حطة وعلى هذا التقدير يكون احد سببيه العجمة لكونه عبرانيا ثم ان الله تعالى لما عينه لان يكون ملكا لهم اظهروا التولي عن طاعة الله والاعراض عن حكمه قالوا انى يكون له الملك علينا فاستبعدوا جدا ان يكون هو ملكا عليهم قال المفسرون وسبب هذا الاستبعاد ان النبوة كانت مخصوصة بسبط معين من اسباط بني اسرائيل وهو سبط لاوي بن يعقوب ومنه موسى وهرون وسبط المملكة سبط يهوذا ومنه داود وسليمان وان طالوت ما كان من احد هذين السبطين بل كان من ولد بنيامين فلهذا السبب انكروا كونه ملكا لهم وزعموا انهم احق بالملك منه ثم انهم اكدوا هذه الشبهة بشبهة اخرى وهي قولهم لم يؤت سعة من المال وذلك اشارة منهم الى انه فقير واختلفوا فقال وهب كان دباغا وقال السدي كان مكاريا وقال اخرون كان سقاء **فان قيل** ما الفرق بين الواوين في قوله نحن احق بالملك وفي قوله ولم يؤت **قلنا** الاولى للحال والثانية لعطف الجملة على الجملة الواقعة حالا والمعنى كيف يتملك علينا والحال انه لا يستحق التملك لوجود من هو احق بالملك وانه فقير ولا بد للملك من مال يعتضد به ثم ان الله تعالى اجاب عن شبهتهم بوجوه **الاول** قوله ان الله اصطفاه عليكم وفيه مسائل **المسالة الاولى** معنى الاية ان الله خصه بالملك والامرة واعلم ان القوم لما كانوا مقرين بنبوة ذلك النبي كان اخباره عن الله تعالى انه جعل طالوت ملكا عليهم حجة قاطعة في ثبوت الملك له لان تجويز الكذب على الانبياء عليهم السلام يقتضي رفع الوثوق عن قولهم وذلك يقدح في ثبوت نبوتهم ورسالتهم واذا ثبت صدق المخبر ثبت ان الله تعالى خصه بالملك واذا ثبت ذلك كان ملكا واجب الطاعة وكانت الاعتراضات ساقطة **المسالة الثانية** قوله اصطفاه اخذ الملك غير صافيا له واصطفاه واستصفاه بمعنى الاستخلاص وهو ان ياخذ الشيء خالصا لنفسه وقال الزجاج انه ماخوذ من الصفوة والاصل اصتفى بالتاء فابدل التاء بالطاء ليسهل النطق بها بعد الصاد وكيف ما كان الاشتقاق فالمراد ما ذكرناه انه تعالى خصه بهذا الملك والامرة وعلى هذا الوجه وصف تعالى نفسه بانه اصطفى الرسل ووصفهم بانهم المصطفون الاخيار ووصف الرسول بانه المصطفى **المسالة الثالثة** هذه الاية تدل على بطلان قول من يقول ان الامامة موروثة وذلك لان بني اسرائيل انكروا ان يكون ملكهم من لا يكون من بيت المملكة فاعلم الله تعالى ان هذا الشرط ساقط والمستحق للملك من خصه الله بذلك وهو نظير قوله تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء **الوجه الثاني** في الجواب عن هذه الشبهة قوله تعالى وزاده بسطة في العلم والجسم وتقرير هذا الجواب انهم طعنوا في استحقاقه للملك بامرين احدهما انه ليس من اهل بيت المملكة والثاني فقيرا والله تعالى بين انه اهل للملك وذلك بانه حصل له وصفان احدهما العلم والثاني القدرة وهذان الوصفان اشد مناسبة لاستحقاق الملك من الوصفين الاولين وبيانه من وجوه **احدها** ان العلم والقدرة من باب الكمالات الحقيقية والمال والجاه ليسا كذلك **وثانيها** ان العلم والقدرة يمكن التوسل بهما الى المال والجاه بعكس **وثالثها** ان العلم والقدرة من الكمالات الحاصلة لجوهر نفس الانسان والمال والجاه امران منفصلان عن ذات الانسان **ورابعها** ان العلم والقدرة لا يمكن سلبهما عن الانسان والمال والجاه يمكن سلبهما عن الانسان **وخامسها** ان العالم بامر الحروب القوي الشديد على المحاربة يكون الانتفاع به في حفظ

مصلحة البلد

مصلحة البلد وفي دفع شر الاعداء اتم من الانتفاع بالرجل النسيب الغني اذا لم يكن له من ضبط المصالح وقدرة على دفع الاعداء فثبت بما ذكرنا ان اسناد الملك الى العالم القادر اولى من اسناده الى النسيب الغني وههنا مسائل **المسالة الاولى** احتج اصحابنا في مسالة خلق الاعمال بقوله وزاده بسطة في العلم وهذا يدل على ان العلوم الحاصلة للخلق انما حصلت بتخليق الله وايجاده وقالت المعتزلة وهذه الاضافة انما كانت لانه تعالى هو الذي اعطى العقل ونصب الدلائل واجاب الاصحاب بان الاصل في الاضافة المباشرة دون السبب **المسالة الثانية** قال بعضهم المراد من البسطة في الجسم الطول في القامة وكان يفوق الناس براسه ومنكبيه وانما سمي طالوت لطوله وقيل المراد من البسطة في الجسم الجمال وكان اجمل بني اسرائيل وقيل المراد القوة وهذا القول عندي اصح لان المنتفع به في دفع الاعداء هو القوة والشدة لا الطول والجمال **المسالة الثالثة** انه تعالى قدم البسطة في العلم على البسطة في الجسم وهذا منه تعالى تفضيل على ان الفضائل النفسانية اعلى واشرف واكمل من الفضائل الجسمانية **الوجه الثالث** في الجواب عن الشبهة في قوله تعالى والله يؤتي ملكه من يشاء ولا اعتراض لاحد عليه في فعله لان المالك اذا تصرف في ملك نفسه لا اعتراض لاحد عليه **الوجه الرابع** في الجواب قوله والله سميع عليم وفيه ثلاثة اقوال **احدها** انه تعالى واسع الفضل والرزق والرحمة وسعت رحمته كل شيء والتقدير انهم طعنوا في طالوت في كونه فقيرا والله تعالى واسع الفضل والرزق فاذا فوض الملك اليه فان على ان الملك لا يتهيا الا بالمال فهو تعالى يفتح عليه باب الرزق والسعة في المال **وثانيها** انه واسع بمعنى موسع اي يوسع على من يشاء من نعمه **وثالثها** انه واسع بمعنى انه ذو سعة وجاء فاعل ومعناه ذو كذا كقوله عيشة راضية اي ذات رضى وهم ناصب اي ذو نصب ثم بين بقوله انه مع قدرته على اغناء الفقير عالم بمقادير ما يحتاج اليه في تدبير الملك وعالم بحال ذلك الملك في الحاضر والمستقبل فيحار لعلمه بجميع العواقب ما هو مصلحة في قيامه بامر الملك **قوله تعالى** وقال لهم نبيهم ان اية ملكه ان ياتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك ال موسى وال هرون تحمله الملائكة ان في ذلك لاية لكم ان كنتم مؤمنين **اعلم ان ظاهر الاية** المتقدمة تدل على ان اولئك الاقوام كانوا مقرين بنبوة النبي الذي كان فيهم لان قوله تعالى حكاية عنهم اذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا كالظاهر في كونهم مقرين بنبوة ذلك النبي ومقرين بانه مبعوث من عند الله ثم ان ذلك النبي لما قال ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا كان هذا دليلا قاطعا في كون طالوت ملكا ثم انه تعالى لكمال رحمته بالخلق ضم الى ذلك الدليل دليلا اخر يدل على كون ذلك النبي صادقا في ذلك الكلام ويدل على ان طالوت نصبه الله تعالى للملك واكثار الدلائل من الله تعالى جائز لذلك فانه كثرت معجزات موسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام فلهذا قال تعالى وقال لهم نبيهم ان اية ملكه ان ياتيكم التابوت فيه مسائل **المسالة الاولى** مجيء ذلك التابوت لا بد وان يكون على وجه لا يكون خارجا للعادة حتى يصح ان يكون اية من عند الله دالة على صدق تلك الدعوى ثم قال اصحاب الاخبار ان الله تعالى انزل على ادم تابوتا فيه صور الانبياء من اولاده فتوارثه اولاد ادم الى ان وصل الى يعقوب ثم بقي في ايدي بني اسرائيل وكانوا اذا اختلفوا في شيء تكلم وحكم بينهم واذا حضروا القتال قدموه بين ايديهم يستفتحون به على عدوهم وكانت الملائكة تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدو فاذا سمعوا من التابوت صيحة استيقنوا النصر فلما عصوا وفسدوا سلط الله تعالى عليهم العمالقة فغلبوهم على التابوت وسلبوه فلما سالوا نبيهم البينة على ملك طالوت قال ذلك النبي ان اية ملكه انكم تجدون التابوت في داره ثم ان الكفار الذين سلبوا ذلك التابوت كانوا قد جعلوه في موضع البول والغائط فدعا النبي ذلك الوقت فسلط الله سبحانه على اولئك الكفار البلاء حتى ان كل من بال عنده او تغوط ابتلاه الله تعالى بالبواسير فعلم الكفار ان ذلك لاجل استخفافهم بالتابوت فاخرجوه ووضعوه على ثورين فاقبل الثوران يسيران به ووكل الله تعالى بهما اربعة من الملائكة يسوقونهما حتى اتوا منزل طالوت ثم ان قوم ذلك النبي راوا التابوت عند طالوت فعلموا ان ذلك على كونه ملكا لهم فذاك هو قوله تعالى ان اية ملكه ان ياتيكم التابوت والاتيان على هذا مجاز لانه اتي به ولم يات هو فنسب اليه توسعا كما يقال ربحت الدراهم وخسرت التجارة والرواية الثانية ان التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التوراة فيه وكان من خشب وكانوا يعرفونه ثم ان الله تعالى رفعه بعد ما قبض موسى لسخطه على بني اسرائيل ثم قال نبي ذلك القوم ان اية ملك طالوت ان ياتيكم التابوت من السماء ثم ان التابوت لم تحمله الملائكة ولا الثوران بل نزل من السماء الى الارض والملائكة كانوا يحفظونه والقوم كانوا ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس رضي الله تعالى عنه وعلى هذا الاتيان حقيقة في التابوت واضيف الحمل الى الملائكة في القولين جميعا لان من حفظ شيئا في الطريق جاز ان يوصف بانه حمل ذلك الشيء وان لم يحمله كما يقول القائل حملت

الامتعة الى بيداء احفظها في الطريق وان كان الحامل غيره واعلم انه تعالى جعل اتيان التابوت معجزة ثم فيه احتمالان احدهما
ان يكون مجيء التابوت معجزا وذلك هو الذي قررناه والثاني ان لا يكون التابوت معجزا بل يكون ما فيه هو المعجز وذلك بان
يشاهدوا التابوت خاليا ثم ان ذلك النبي يضعه بمحضر من القوم في بيت ويغلقون البيت ثم النبي يدعي ان الله تعالى خلق فيه
ما يدل على ما وصفناه فاذا فتحوا باب البيت ونظروا في التابوت نظروا فيه كتابا يدل على ان ملكهم هو طالوت وعلى ان الله
تعالى ينصرهم على اعدائهم فهذا يكون معجزا قاطعا دالا على انه من عند الله تعالى ولفظ القرآن يحتمل هذا لان قوله يأتيكم التابوت
فيه سكينة من ربكم يحتمل ان يكون المراد منه انهم يجدون في التابوت هذا المعجز الذي هو سبب لاستقرار قلبهم واطمئنان
نفسهم فهذا محتمل **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف وزن التابوت اما ان يكون فعلوتا او فاعولا
والثاني مرجوح لانه يقل في كلام العرب لفظ يكون فاؤه ولامه من جنس واحد مثل سلس وقلق فلا يقال تابوت من تبت
قياسا على ما نقل واذا فسد هذا القسم تعين الاول وهو انه فعلوت من التوب وهو الرجوع لانه ظرف يوضع فيه الاشياء
ويودع فيه فلا يزال يرجع اليه ما خرج منه وصاحبه يرجع فيما يحتاج اليه من مودعاته **المسألة الثالثة** التابوت
بالتاء وقرأ أبي وزيد بن ثابت بالهاء وهي لغة الانصار **المسألة الرابعة** من الناس من قال ان طالوت
كان نبيا لان الله تعالى اظهر المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيا ولا يقال هذا كان من باب كرامات الاولياء لان الفرق
بين الكرامة والمعجزة ان الكرامة لا تكون على سبيل التحدي وهذا كان على سبيل التحدي فوجب ان لا يكون من جنس الكرامات
والجواب لا يبعد ان يكون ذلك معجزة لنبي ذلك الزمان ومع كونه معجزة له فانه كان آية قاطعة في ثبوت ملكه اما قوله
تعالى فيه سكينة من ربكم ففيه مسائل **المسألة الاولى** السكينة فعيلة من السكون وهي ضد الحركة وهي
مصدر وقع موقع الاسم نحو القضية والبقية والعزيمة **المسألة الثانية** اختلفوا في السكينة وضبط
الاقوال فيها ان يقال المراد بالسكينة اما ان يقال انه كان شيئا حاصلا في التابوت او ما كان كذلك والقول الثاني وهو قول
ابي بكر الاصم فانه قال معناه ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت فيه سكينة اي تسكنون عند مجيئه وتقرون له بالملك
ويزول نفرتكم عنه لانه متى جاءهم التابوت من السماء وشاهدوا تلك الحالة فلا بد وان تسكن قلوبهم اليه وتزول نفرتهم
بالكلية واما القسم الاول وهو المراد من السكينة شيء كان موضوعا في التابوت وعلى هذا ففيه اقوال **الاول**
وهو قول ابي مسلم الاصفهاني انه كان في التابوت بشارات من كتب الله المنزلة على موسى وهارون عليهما السلام ومن
بعدهما من الانبياء عليهم السلام بان الله تعالى ينصر طالوت وجنوده ويزول خوف العدو عنهم **والثاني** وهو قول
علي رضي الله تعالى عنه وهي صورة من زبرجد او ياقوت لها رأس كرأس الهر وذنب كذنبه فاذا صاح كصياح الهر
ذهب التابوت نحو العدو وهم يمضون معه واذا وقف وقفوا ونزل النصر **والثالث** وهو قول عمرو بن عبيد
ان السكينة التي كانت في التابوت شيء لا يعلمه الا الله واعلم ان السكينة عبارة عن الثبات والامن وهو كقوله تعالى
في قصة الغار فانزل الله سكينته عليه وكقوله فانزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وكذا قوله تعالى فيه
سكينة من ربكم معناه السكون واحتج القائلون بانه حصل في التابوت شيء بوجهين الاول ان قوله فيه سكينة من
ربكم يدل على كون التابوت ظرفا للسكينة والثاني هو انه عطف عليه قوله وبقية مما ترك آل موسى فكما ان التابوت
كان ظرفا للبقية وجب ان يكون ظرفا للسكينة والجواب عن الاول ان كلمة في تكون للظرفية فقد تكون للسببية قال
عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل وقال في خمس من الابل شاة اي بسببه فقوله في هذه الآية فيه سكينة
اي بسببه تحصل سكينة والجواب عن الثاني لا يبعد ان يكون المراد بقية مما ترك آل موسى وآل هرون من الدين والشريعة
والمعنى ان بسبب هذا التابوت ينتظم امر ما بقي من امر دينهما وشريعتهما واما القائلون المراد بالبقية شيء كان
موضوعا في التابوت قالوا البقية هي رضاض الالواح وعصا موسى وثيابه وشيء من التوراة ومن المن الذي نزل عليهم
اما قوله آل موسى ففيه قولان احدهما قال بعض المفسرين يحتمل ان يكون المراد من آل موسى وآل هرون هو موسى وهرون
نفسهما والدليل عليه قوله عليه السلام لابي موسى الاشعري لقد اوتي هذا من مزامير آل داود واراد به داود نفسه
لانه لم يكن لاحد من آل داود من الصوت الحسن مثل ما كان لداود والقول الثاني قال القفال رحمه الله انما اضيف
ذلك الى آل موسى وآل هرون لان ذلك قد تداولته القرون بعدهما الى وقت طالوت وما في التابوت اشياء توارثها العلماء
من اتباع موسى وهرون فيكون الآل هم الاتباع قال تعالى ادخلوا آل فرعون اشد العذاب واما قوله تعالى تحمله الملائكة
فقد تقدم القول فيه واما قوله ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين فالمعنى ان هذه الآية معجزة باهرة ان كنتم ممن يؤمن بدلالة

المعجز

المعجزة على صدق المدعي **قوله تعالى** فلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه
فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه الا قليلا منهم فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه
قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله
والله مع الصابرين **اعلم** ان وجه اتصال هذه الآية بما قبلها ظاهر والتقدير محذوف يدل عليه في الكلام والتقدير انه لما
اتاهم بالتابوت ادعنوا له واجابوا الى المسير تحت رايته فلما فصل بهم وفارق حدار بلده وانقطع عنه ومعنى الفصل
يقال قول فصل اذا كان يقطع بين الحق والباطل وفصلت اللحم عن العظم فصلا وفاصل الرجل شريكه وامرأته فصالا ويقال
للفطام فصال لانه قطع عن الرضاع وفصل عن المكان قطعه بالمجاوزة عنه ومنه قوله تعالى ولما فصلت العير قال صاحب الكشاف
قوله فصل عن موضع كذا اصله فصل نفسه ثم لاجل كثرة الاستعمال حذفوا المفعول حتى صار في حكم غير المتعدي كما يقال انفصل
والجنود جمع جند وكل صنف من الخلق جند على ما يقال للجراد الكثير انها جنود الله ومنه قوله عليه الصلاة والسلام الارواح
جنود مجندة **روي** ان طالوت قال لقومه لا ينبغي ان يخرج معي رجل بنى بناء لم يفرغ منه ولا تاجر مشتغل بالتجارة ولا متزوج
بامرأة لم يبن عليها ولا ابتغي الا الشاب النشيط الفارغ فاجتمع اليه مما اختار ثمانون الفا اما قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر
ففيه مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في هذا القائل من كان فقال الاكثرون انه طالوت وهو الاظهر لان قوله قال
لا بد وان يكون مسندا الى مذكور سابق والمذكور السابق هو طالوت ثم على هذا يحتمل ان يكون القول من طالوت لكونه تحمله عن نبي
الوقت وعلى هذا التقدير لا يلزم ان يكون طالوت نبيا ويحتمل ان يكون من قبل نفسه فلا بد من وحي اتاه الله عن ربه وذلك
يقتضي انه مع الملك كان نبيا والقول الثاني ان قائل هذا القول النبي المذكور في اول الآية والتقدير فلما فصل طالوت
بالجنود قال لهم نبيهم ان الله مبتليكم بنهر ونبي ذلك هو اشمويل عليه السلام **المسألة الثانية** في حكمة هذا الابتلاء
وجهان احدهما قال القاضي كان مشهورا من بني اسرائيل انهم يخالفون الانبياء عليهم السلام والملوك مع ظهور الآيات الباهرة فاراد
الله تعالى اظهار علامة قبل لقاء العدو فلما كان هذا هو الصلاح قبل مقابلة العدو لا جرم قال الله تعالى ان الله مبتليكم بنهر الثاني
انه تعالى ابتلاهم ليتعودوا الصبر على الشدائد **المسألة الثالثة** في هذا النهر اقوال **احدها** وهو قول
قتادة والربيع انه بين الاردن وفلسطين **والثاني** وهو قول ابن عباس والسدي انه نهر فلسطين قال القاضي والتوفيق
بين القولين ان النهر ممتد من بلد الى بلد وقد يضاف الى احد البلدين **والثالث** وهو قول رواه صاحب الكشاف
ان الوقت قيظا فسلكوا مفازة فسألوا ان يجري الله لهم نهرا فقال ان الله مبتليكم بما اقترحتموه من النهر **المسألة
الرابعة** قوله مبتليكم اي ممتحنكم امتحان العبد كما قال تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه ولما كان
الابتلاء بين الناس انما يكون لظهور الشيء وثبت ان الله تعالى لا يثيب ولا يعاقب على علمه انما يفعل ذلك لظهور الافعال من الناس
وذلك لا يحصل الا بالتكليف لا جرم سمي التكليف بلاء وفيه لغتان بلي يبلو وابتلى يبتلي **وقال**

ولقد بلوتك وابتليت خليقتي ● ولقد كفاك مؤدبي تأديبي ●

نجابا للعين **المسألة الخامسة** نهر ونهر بتسكين الهاء وتحريكها لغتان وكل ثلاثي حشوه حرف من حروف الحلق
فانه يجيء على هذين الوجهين كقوله صخر وصخر وشعر وشعر وقالوا بحر وبحر **قال**

كأنما خلقت كفاه من حجر ● فليس بين يديه والندى عمل ●
يرى التيمم في بر وفي بحر ● مخافة ان يرى في كفه بلل ●

اما قوله تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني ففيه مسائل **المسألة الاولى** قوله ليس مني كالزجر
يعني ليس من اهل ديني وطاعتي ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر
وقال قبل هذا والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف وايضا نظيره قوله عليه السلام
ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا اي ليس على ديننا ومذهبنا **المسألة الثانية** قال اهل اللغة
لم يطعمه لم يذقه وهو من الطعم وهو يقع على الطعام والشراب هذا ما قاله اهل اللغة وعندي انما اختار هذا اللفظ لوجهين
من الفائدة احدهما ان الانسان اذا عطش جدا ثم شرب الماء واراد وصف ذلك الماء بالطيب واللذة قال ان هذا الماء
كان جلابا وكأنه عسل فيصفه بالطعوم اللذيذة فقوله ومن لم يطعمه معناه انه وان بلغ به العطش الى حيث يكون الماء
في فمه كالموصوف بهذه الطعوم الطيبة فانه يجب عليه الاحتراز عنه وان لا يشربه والثاني ان من جعل الماء في فمه
وتمضمض به ثم اخرجه من الفم فانه يصدق عليه انه ذاقه وطعمه ولا يصدق عليه انه شربه فلو قال ومن لم يشربه فانه مني

كان المنع مقصورا على الشرب أما لما قال ومن لم يطعمه كان المنع حاصلا في الشرب وفي المضمضة ومعلوم أن هذا التكليف أشق فإن الممنوع من شرب الماء إذا تمضمض به وجد نوع خفة وراحة **المسألة الثالثة** أنه تعالى قال في أول الآية فمن شرب منه فليس مني ثم قال بعده ومن لم يطعمه فإنه مني وكان ينبغي أن يقال ومن لم يشرب منه ليكون آخر الآية مطابقا لأولها إلا أنه ترك ذلك اللفظ واختير هذا لفائدة وهي أن الفقهاء اختلفوا في أن من حلف لا يشرب من هذا النهر كيف يحنث قال أبو حنيفة رحمه الله لا يحنث إلا إذا كرع من النهر حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر وشربه لم يحنث لأن الشرب من الشيء هو أن يكون ابتداء شربك متصلا بذلك الشيء وهذا لا يحصل إلا بأن تشرب من النهر وقال الباقون بل إذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه يحنث لأن هذا وإن كان مجازا إلا أنه مجاز معروف مشهور إذا عرفت هذا فنقول ـــــ إن قوله فمن شرب منه فليس مني ظاهره أن يكون النهي مقصورا على الشرب من النهر حتى لو أخذه بالكوز وشربه لا يكون داخلا تحت النهي فلما كان هذا الاحتمال قائما في اللفظ الأول ذكر في اللفظ الثاني ما يزيل الإبهام فقال ومن لم يطعمه فإنه مني أضاف الطعم والشرب إلى الماء لا إلى النهر إزالة لذلك الإبهام أما قوله تعالى إلا من اغترف غرفة بيده ففيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو غرفة بفتح الغين وكذلك خلف ويعقوب وقرأ عاصم وابن عامر وحمزة والكسائي بالضم قال أهل اللغة الغرفة بالضم الشيء القليل الذي يحصل في الكف والغرفة بالفتح الفعل وهو الاغتراف مرة واحدة ومثله الأكلة والأكلة يقال فلان يأكل بالنهار أكلة واحدة وما أكلت عندهم إلا أكلة بالضم أي شيئا قليلا كاللقمة ويقال الجزة من اللحم بالضم القطعة اليسيرة منه وجززت اللحم أي قطعته مرة واحدة ونحوه الحسوة والحسوة والخطوة والخطوة بالضم مقدار ما بين القدمين والخطوة أن يخطو مرة واحدة وقال المبرد غرفة بالفتح مصدر يقع على قليل ما في يده وكثيره والغرفة بالضم اسم ملء الكف أو ما اغترف به وهذه الجملة في حكم المنفصلة بالاستثناء إلا أنها قدمت في الذكر للعناية **المسألة الثانية** قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه كانت الغرفة يشرب منها هو ودوابه وخدمه ويحمل منها وأقول هذا الكلام يحتمل وجهين أحدهما أنه كان مأذونا بأن يأخذ من الماء كم شاء مرة واحدة بقربة أو جرة بحيث كان المأخوذ في المرة الواحدة يكفيه ولدوابه ولخدمه ولأن يحمله مع نفسه والثاني أنه كان يأخذ القليل إلا أن الله تعالى يجعل البركة فيه حتى يكفي لكل واحد من هؤلاء وهذا كان معجزة لنبي ذلك الزمان كما أنه تعالى كان يروي الخلق العظيم من الماء القليل في زمان محمد صلى الله عليه وسلم أما قوله فشربوا منه إلا قليلا منهم ففيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ أبي والأعمش إلا قليل قال صاحب الكشاف وهذا من ميلهم إلى المعنى وإعراضهم عن اللفظ لأن قوله فشربوا منه في معنى فلم يطيعوه لا جرم حمل عليه حتى كأنه قيل فلم يطيعوه إلا قليل منهم **المسألة الثانية** قد ذكرنا أن المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز الصديق عن الزنديق والموافق عن المخالف فلما ذكر الله تعالى أن الذين يكونون لهذا القتال منهم الذين يشربون من هذا النهر وأن كل من شرب منه فإنه لا يكون مأذونا في هذا القتال وكان في قلبهم نفرة شديدة عن ذلك القتال لا جرم أقدموا على الشرب فتميز الموافق عن المنافق والصديق عن العدو ويروى أن أصحاب طالوت لما هجموا على النهر بعد عطش شديد وقع أكثرهم في النهر وأكثروا الشرب وأطاع قوم قليل منهم أمر الله تعالى فأما الذين شربوا فاسودت شفاههم وغلبهم العطش ولم يرووا وبقوا على شط النهر وجبنوا عن لقاء العدو وأما الذين أطاعوا أمر الله تعالى فقوي قلبهم وصح إيمانهم وعبروا النهر سالمين **المسألة الثالثة** القليل الذي لم يشرب قيل إنه أربعة آلاف والمشهور وهو قول الحسن أنهم كانوا على عدد أهل بدر ثلاثمائة وبضعة عشر وهم المؤمنون والدليل عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه يوم بدر أنتم اليوم على عدد أصحاب طالوت حين عبروا النهر وما جاز معه إلا مؤمن قال البراء بن عازب وكنا يومئذ ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلا أما قوله تعالى فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ففيه مسألتان **المسألة الأولى** لا خلاف بين المفسرين أن الذين عصوا الله وشربوا من النهر رجعوا إلى بلدهم ولم يتوجه معه إلى لقاء العدو إلا من أطاعه في باب الشرب من النهر وإنما اختلفوا في أن رجوعهم كان قبل عبور النهر أو بعده وفيه قولان أحدهما ما عبر معه إلا المطيع واحتج هذا القائل بأمور **الأول** أن الله تعالى قال فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه والمراد بقوله آمنوا معه الذين وافقوه في تلك الطاعة فلما ذكر تعالى كل العسكر ثم خص المطيعين بأنهم عبروا النهر علمنا أنه ما عبر النهر أحد إلا المطيعون **الحجة الثانية** الآية المتقدمة وهي قوله تعالى حكاية عن طالوت فمن شرب منه فليس مني أي ليس من أصحابي في سفري كالرجل الذي يقول لغيره

لست انت

لست أنت منا في هذا الأمر قال ومعنى فشربوا منه أي ليستعوا به إلى الرجوع وذلك لفساد دينهم وقلبهم **الحجة الثالثة** أن المقصود من هذا الابتلاء أن يتميز المطيع عن العاصي والمتمرد حتى يصرفهم عن نفسه ويردهم قبل أن يرتدوا عند حصول العدو وإذا كان المقصود من هذا الابتلاء ليس إلا هذا المعنى كان الظاهر أنه صرفهم عن نفسه في ذلك الوقت وما أذن لهم في عبور النهر القول الثاني استصحب كل جنوده وكلهم عبروا النهر واعتمدوا في إثبات هذا القول على قوله تعالى حكاية عن قوم لوط قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ومعلوم أن هذا الكلام لا يليق بالمؤمنين المنقادين لأمر ربهم بل لا يصدر إلا عن المنافق والفاسق وهذه الحجة ضعيفة وبيان ضعفها من وجوه **أحدها** أنه يقال إن طالوت لما عزم على مجاوزة النهر وتخلف الأكثرون ذكر المتخلفون أن عذرنا في هذا التخلف أنه لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فنحن معذورون في هذا التخلف أقصى ما في الباب أن نقول إن الفاء في قوله فلما جاوزه يقتضي أن يكون قولهم لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده إنما وقع بعد المجاوزة إلا أنا نقول يحتمل أن يقال إن طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر والقوم تخلفوا وما جاوزوه سألهم عن سبب التخلف فذكروا ذلك وما كان النهر في العظم بحيث يمنع من المكالمة ويحتمل أن يكون المراد بالمجاوزة قرب حصول المجاوزة وعلى هذا التقدير فالإشكال أيضا زائل **والجواب الثاني** أنه يحتمل أن يقال المؤمنون الذين عبروا النهر كانوا فريقين بعضهم ممن يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالبا على طبعه ومنهم من كان شجاعا قوي القلب لا يبالي بالموت في طاعة الله تعالى فالقسم الأول هم الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم والقسم الثاني هم الذين أجابوا بقولهم كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة **والجواب الثالث** يحتمل أن يقال القسم الأول من المؤمنين لما شاهدوا قلة عسكرهم قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فلا بد وأن نوطن أنفسنا على القتل وقال القسم الثاني بل نرجو من الله الفتح والظفر فكان غرض الأولين الترغيب في الشهادة والفوز بالجنة وغرض الفريق الثاني الترغيب في طلب الفتح والنصر وعلى هذا التقدير لا يكون في واحد من هذين القولين طعن البتة **المسألة الثانية** الطاقة مصدر الإطاقة يقال أطقت الشيء إطاقة وطاقة ومثلها أطاع إطاعة وطاعة والاسم الطاعة وأغار يغير إغارة وغارة والاسم الغارة وأجاب يجيب إجابة والاسم إجابة وفي المثل أساء سمعا فأساء إجابة أي جوابا أما قوله تعالى قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله ففيه سؤال وهو أنه تعالى لما جعلهم ظانين ولم يجعلهم جازمين وجوابه أن السبب فيه أمور **الأول** وهو قول قتادة أن المراد من لقاء الله الموت قال عليه الصلاة والسلام من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه وهؤلاء المؤمنون لما وطنوا أنفسهم على القتل وغلب على ظنونهم أنهم لا يتخلصون من الموت لا جرم قيل في صفتهم إنهم ملاقوا الله **والثاني** أن الذين يظنون أنهم ملاقوا الله أي ملاقوا ثواب الله بسبب هذه الطاعة وذلك لأن أحدا لا يعلم عاقبة أمره فلا بد وأن يكون ظانا راجيا وإن بلغ في الطاعة ما بلغ أن لا يجزم الله بعاقبة أمره وهو قول أبي مسلم وهو حسن **والثالث** أن يكون المعنى قال الذين يظنون أنهم ملاقوا طاعة الله وذلك لأن الإنسان لا يمكنه أن يكون قاطعا بأن هذا العمل الذي عمله طاعة لأنه ربما أتى به لشيء من الرياء والسمعة فلا يكون بنية خالصة فحينئذ لا يكون الفعل طاعة إنما الممكن فيه أن يظن أنه أتى به على نعت الطاعة والإخلاص **والرابع** أنا ذكرنا في تفسير قوله تعالى يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وأن المراد بالسكينة على قول بعض المفسرين أنه كان في التابوت كتب الإلهية النازلة على الأنبياء المتقدمين دالة على النصر والظفر لطالوت وجنوده ولكنه لم يكن في تلك الكتب أن النصر والظفر يحصل في المرة الأولى أو بعدها فقوله الذين يظنون أنهم ملاقوا الله يعني الذين يظنون أنهم ملاقوا وعد الله إياهم بالظفر وإنما جعله ظنا لا يقينا لأن حصوله في الجملة وإن كان قطعيا إلا أن حصوله في المرة الأولى ما كان إلا على سبيل حسن الظن **والخامس** قال كثير من المفسرين المراد بقوله يظنون أنهم ملاقوا الله أي أنهم يعلمون ويوقنون إلا أنه أطلق لفظ الظن على اليقين على سبيل المجاز لما بين الظن واليقين من المشابهة في تأكد الاعتقاد أما قوله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله ففيه مسائل **المسألة الأولى** المراد منه تقوية قلوب الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده والمعنى أنه لا عبرة بكثرة العدد إنما العبرة بالتأييد الإلهي والنصر السماوي فإذا جاءت النصرة فلا مضرة في القلة والذلة وإذا جاءت المحنة فلا منفعة في كثرة العدد والعدة **المسألة الثانية** الفئة الجماعة لأن بعضهم قد فاء إلى بعض فصاروا جماعة وقال الزجاج أصل الفئة من قولهم فأوت رأسه بالسيف وفايت إذا قطعته فالفئة الفرقة من الناس كأنها قطعة منهم **المسألة الثالثة** قال الفراء لو ألغيت من ههنا جاز في فئة الرفع والنصب والخفض أما النصب فلأن كم بمنزلة عدد فنصب ما بعده نحو عشرين رجلا وأما الخفض فبتقدير دخول من عليه وأما الرفع فعلى نية تقديم الفعل فكأنه قيل لم غلبت فئة أما قوله والله مع الصابرين فلا شبهة أن المراد المعونة والنصرة نحو

يحتمل ان يكون هذا قولا للذين قالوا كم من فئة قليلة ويحتمل ان يكون قولا من الله تعالى وان كان الاول اظهر والله تعالى اعلم

قوله تعالى ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا افرغ علينا صبرا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين في الاية مسائل **المسألة الاولى** المبارزة في الحروب هي ان يبرز كل واحد منهما لصاحبه وقت القتال والاصل فيه ان الارض الفضاء التي لا حجاب فيها يقال لها البراز فكان البروز عبارة عن حصول كل واحد منهما في الارض المسماة بالبراز وهو ان يكون كل واحد منهما بحيث يرى صاحبه **المسألة الثانية** ان العلماء والاقوياء من عسكر طالوت لما قرروا مع العوام والضعفاء انه كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله واوضحوا ان الفتح والنصر لا يحصلان الا باعانة الله تعالى لا جرم لما برز عسكر طالوت الى عسكر جالوت وراوا القلة في جانبهم والكثرة في جانب عدوهم لا جرم اشتغلوا بالدعاء والتضرع فقالوا ربنا افرغ علينا صبرا ونظيره ما حكى الله تعالى عن قوم آخرين انهم قالوا حين الالتقاء مع المشركين فقال وكاين من نبي قتل معه ربيون كثير الى قوله وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين وهكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل موطن فروي عنه في قصة بدر انه عليه الصلاة والسلام لم يزل يصلي ويستنجز من الله وعده وكان متى لقي عدوا قال اللهم اني اعوذ بك من شرورهم واجعل كيدهم في نحورهم وكان يقول اللهم بك اصول واجول **المسألة الثالثة** الافراغ الصب يقال افرغت الاناء اذا صببت ما فيه واصله من الفراغ يقال فلان فارغ يعني خال مما يشغله والافراغ اخلاء الاناء مما فيه وانما يخلو بصب كل ما فيه اذا عرفت هذا فنقول — قوله ربنا افرغ علينا صبرا يدل على المبالغة في طلب الصبر من وجهين احدهما اذا صب الشيء في الشيء فقد اثبت فيه بحيث لا يزول عنه وهذا يدل على التاكيد والثاني ان افراغ الاناء هو اخلاؤه وذلك يكون بصب كل ما فيه فمعنى افرغ علينا صبرا اي اصبب علينا اتم صب وابلغه **المسألة الرابعة** اعلم ان الامور المطلوبة عند المحاربة مجموع امور ثلاثة **فاولها** ان يكون الانسان صبورا على مشاهدة المخاوف والامور الهائلة وهذا هو الركن الاصلي للمحارب فانه اذا كان جبانا لا يحصل منه مقصود اصلا **وثانيها** ان يكون قد وجد من الآلات والاتفاقات الحسنة ما يمكنه ان يقف ويثبت ولا يصير ملجأ الى الفرار **وثالثها** ان تزداد قوته على قوة عدوه حتى يمكنه ان يقهر العدو واذا عرفت هذا فنقول — المرتبة الاولى هي المراد من قوله وانصرنا على القوم الكافرين **المسألة الخامسة** احتج الاصحاب على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى بقوله ربنا افرغ علينا صبرا وذلك لانه لا معنى للصبر الا القصد على الثبات والسكون ولا معنى للثبات الا السكون والاستقرار وهذه الاية دالة على ان الصبر المسمى بالصبر من الله تعالى وهو قوله ربنا افرغ علينا صبرا وعلى ان الثبات والسكون الحاصل عند ذلك القصد ايضا بفعل الله تعالى وهو قوله وثبت اقدامنا وهذا صريح في ان الارادة والمراد من فعل العبد بخلق الله تعالى اجاب القاضي عنه بان المراد من الصبر وتثبيت القدم تحصيل اسباب الصبر واسباب ثبات القدم وتلك الاسباب امور **احدها** ان يحل في قلوب اعدائهم الرعب والجبن فيقع بسبب ذلك فيهم الاضطراب فيصير ذلك سببا لجراءة المؤمنين عليهم ويصير داعيا لهم في الصبر على القتال وترك الانهزام **وثانيها** ان يلطف لبعض اعدائهم في معرفة بطلان ما هم عليه فيقع بينهم الاختلاف والتفرق ويصير ذلك سببا لجراءة المؤمنين عليهم **وثالثها** ان يحدث تعالى فيهم وفي ديارهم واهاليهم من البلاء مثل الموت والوباء وما يكون سببا لاشتغالهم بانفسهم ولا يتفرغون حينئذ للمحاربة فيصير ذلك سببا لجراءة المسلمين عليهم **ورابعها** ان يبتليهم بمرض وضعف يعمهم او يعم اكثرهم او يعم رؤساءهم ومن يدبر امورهم فيعرف المؤمنين ذلك ويصير ذلك سببا لقوة قلوبهم وموجبا لان يحصل لهم الصبر والثبات هذا كلام القاضي والجواب عنه من وجهين الاول — انا بينا ان الصبر عبارة عن القصد على السكون والثبات عبارة عن السكون فدلت هذه الاية على ان ارادة العبد ومراده من الله تعالى وذلك يبطل قولكم وانتم تصرفون الكلام عن ظاهره وتحملونه على اسباب الصبر وثبات الاقدام ومعلوم ان ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز الوجه الثاني في الجواب ان هذه الاشياء التي سلمتم انها فعل الله تعالى اذا حصلت ووجدت فهل لها اثر في ترجيح الداعي او لها اثر فيه فان لم يكن لها اثر فيه لم يكن لطلبها من الله تعالى فائدة وان كان لها اثر في الترجيح فعند حصول هذه الاسباب المرجحة من الله تعالى يحصل الرجحان وعند حصول الرجحان يمتنع الطرف المرجوح فيجب حصول الطرف الراجح لانه لا خروج عن طرفي النقيض وهذا المطلوب **قوله تعالى** فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين

المعنى

ان الله تعالى استجاب دعاءهم فافرغ الصبر عليهم وثبت اقدامهم ونصرهم على القوم الكافرين جالوت وجنوده وحقق بفضله ورحمته ظن من قال كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وهزموهم باذن الله واصل الهزم في اللغة الكسر يقال سقاء منهزم اذا انشق مع جفاف وهزمت العظم او القصبة هزما والهزمة نقرة في الجبل او في الصخر قال سفيان بن عيينة في زمزم وهي هزمة جبريل يريد هزمها برجله فخرج الماء ويقال سمعت هزمة الرعد كانه صوت فيه تشقق ويقال للسحاب هزيم لانه يتشقق بالمطر وهزم الضريع وهزمه ما يكسره منه ثم اخبر الله تعالى ان تلك الهزيمة كانت باذن الله تعالى اي باعانته وتوفيقه وتيسيره قال ابن عباس ان داود عليه السلام كان راعيا وله سبعة اخوة مع طالوت فلما ابطأ خبر اخوته على ابيهم ارسل اليهم ابنه داود ليأتيه بخبرهم فاتاهم وهم في المصاف وبرز جالوت الجبار وكان من قوم عاد الى البراز فلم يخرج اليه احد فقال يا بني اسرائيل لو كنتم على حق لبارزني بعضكم فقال داود لاخوته اما فيكم من يخرج الى هذا الاقلف فسكتوا فذهب الى ناحية اخرى من الصف ليس فيها اخوته فمر به طالوت وهو يحرض الناس فقال له داود ما تصنعون بمن يقتل هذا الاقلف فقال طالوت انكحه ابنتي واعطيه نصف ملكي فقال داود فانا خارج اليه وكانت عادته ان يقاتل بالمقلاع الذئب والاسد في الرعي وكان طالوت عارفا بجلادته فلما هم داود بالخروج الى جالوت مر بثلاثة احجار فقلن يا داود خذنا معك ففينا منية جالوت ثم لما خرج الى جالوت رماه فاصابه في صدره ونفذ الحجر فيه وقتل بعده ناسا كثيرا فهزم الله تعالى جنود جالوت وقتل داود جالوت فحسده طالوت واخرجه من مملكته ولم يف له بوعده ثم ندم على صنيعه فذهب يطلبه الى ان قتل وملك داود وحصلت له النبوة ولم يجتمع في بني اسرائيل الملك والنبوة الا له **واعلم** ان قوله فهزموهم باذن الله وقتل داود جالوت يدل على ان هزيمة عسكر جالوت كان من عسكر طالوت وان قتل جالوت ما كان الا من داود ولا دلالة له في الظاهر على ان انهزام العسكر كان قبل قتل جالوت ام بعده لان الواو لا تفيد الترتيب اما قوله تعالى وآتاه الله الملك والحكمة ففيه مسائل **المسألة الاولى** قال بعضهم آتاه الله الملك والنبوة جزاء على ما فعل من الطاعة العظيمة وبذل النفس في سبيل الله تعالى وكان عالما بانه صالح لتحمل امر النبوة لا يمتنع جعلها جزاء على الطاعة كما قال تعالى ولقد اخترناهم على علم على العالمين وآتيناهم من الآيات ما فيه بلاء مبين وقال الله اعلم حيث يجعل رسالته فظاهر هذه الاية ايضا يدل على ذلك لانه تعالى لما حكى عن داود انه قتل جالوت قال بعده وآتاه الله الملك والحكمة والسلطان اذا انعم على بعض عبيده الذين قاموا بخدمة شاقة يغلب على الظن ان ذلك الانعام على بعض عبيده لاجل تلك الخدمة وقال الاكثرون ان النبوة لا يجوز جعلها جزاء على الاعمال بل ذلك محض الفضل والانعام قال تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس **المسألة الثانية** قال بعضهم ظاهر الاية يدل على ان داود حين قتل جالوت آتاه الله الملك والنبوة وذلك لانه تعالى ذكر ايتاء الملك والنبوة عقب ذكره لقتل جالوت وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وبيان المناسبة انه عليه السلام لما قتل مثل ذلك الخصم العظيم بالمقلاع والحجر كان ذلك معجزا لا سيما وقد نطقت الاحجار معه وقالوا خذنا معك فانك تقتل جالوت بنا وظهور المعجز يدل على النبوة واما الملك فلان القوم لما شاهدوا منه قهر ذلك العدو العظيم المهيب بذلك العمل القليل فلا شك ان النفوس تميل اليه وذلك يقتضي حصول الملك له ظاهرا وقال الاكثرون ان حصول الملك والنبوة له تاخر عن ذلك الوقت سبع سنين على ما قاله الضحاك قالوا والروايات وردت بذلك قالوا ولان الله تعالى كان قد عين طالوت للملك فيبعد ان يعزله عن الملك حال حياته والمشهور في احوال بني اسرائيل ان الله تعالى كان يبعث فيهم نبيا وكان يملك عليهم ملكا وذلك الملك ينفذ امور ذلك النبي وقد كان نبي ذلك الزمان اشمويل وملك ذلك الزمان طالوت فلما توفي اشمويل اعطي النبوة لداود ولما مات طالوت اعطي الملك لداود فاجتمع له الملك والنبوة **المسألة الثالثة** الحكمة هي وضع الامور مواضعها على الصواب والصلاح وكمال هذا المعنى انما يحصل بالنبوة فلا يبعد ان يكون المراد بالحكمة هاهنا النبوة قال تعالى ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما وقال فيما بعث به نبيه ويعلمهم الكتاب والحكمة فان قيل فاذا كان المراد من الحكمة النبوة فلم قدم الملك على الحكمة مع ان الملك دون النبوة قلنا لانه تعالى بين في هذه الاية كيفية ترقي داود عليه السلام الى المراتب العالية واذا تكلم متكلم في كيفية الترقي فكل ما كان اكثر تاخرا في الذكر كان اعلى حالا واعظم رتبة اما قوله تعالى وعلمه مما يشاء

فيه وجوه أحدها أن المراد به ما ذكره في قوله وعلمناه صنعة لبوس لكم ليحصنكم من بأسكم وقال وألنا له الحديد أن اعمل سابغات وقدر في السرد وثانيها أن المراد كلام الطير والنمل قال تعالى حكاية عنه علمنا منطق الطير وثالثها المراد به ما يتعلق بمصالح الدين وضبط الملك من آبائه لأنهم ما كانوا ملوكا بل كانوا رعاة ورابعها علم الدين قال تعالى وآتينا داود زبورا وذلك لأنه كان حاكما بين الناس فلا بد وأن يعلم الله كيفية الحكم والقضاء وخامسها الألحان الطيبة ولا يبعد حمل اللفظ على الكل فإن قيل إنه تعالى لما ذكر أنه آتاه الحكمة وكان المراد بالحكمة النبوة فقد دخل العلم في ذلك فلم ذكره بعده وعلمه مما يشاء قلنا المقصود منه التنبيه على أن العبد قط لا ينتهي إلى حالة يستغني عن التعلم سواء كان نبيا أو لم يكن ولهذا السبب قال لمحمد عليه الصلاة والسلام وقل رب زدني علما ثم قال تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض اعلم أنه لما بين أن الفساد الواقع بجالوت وجنوده زال بما كان من طالوت وجنوده وبما كان من داود من قتل جالوت بين عقيب ذلك جملة تشتمل على كل تفصيل في هذا الباب وهو أنه يدفع الناس بعضهم ببعض لكي لا تفسد الأرض فقال ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض وههنا مسائل

المسألة الأولى قرأ ابن كثير وأبو عمرو ولولا دفع الله بغير ألف وكذلك في سورة الحج ولولا دفع الله وقرآ جميعا إن الله يدفع عن الذين آمنوا بغير ألف ووافقهما عاصم وحمزة والكسائي وابن عامر في الحج على دفع الله بغير ألف إلا أنهما قرآ إن الله يدافع عن الذين آمنوا بالألف وقرأ نافع ولولا دفاع وإن الله يدافع بالألف إذا عرفت هذه الروايات فنقول ـــ أما من قرأ ولولا دفع الله أن الله يدفع فوجهه ظاهر وأما من قرأ ولولا دفاع الله أن الله يدافع عن الذين آمنوا فوجه الإشكال فيه أن المدافعة مفاعلة وهي عبارة عن كون كل واحد منهما أعني من المتدافعين دافعا لصاحبه ومانعا عن فعله وذلك من العبد في حق الله تعالى محال وجوابه أن لأهل اللغة في لفظ دفاع قولين أحدهما أنه مصدر لدفع وقيل دفعته دفعا ودفاعا كما تقول كتبته كتبا وكتابا وقالوا فعال كثيرا ما يجيء مصدرا للثلاثي وفعل تقول جمح جماحا وطمح طماحا وتقول لقيته لقاء وقمت قياما وعلى هذا التأويل كان قوله ولولا دفاع الله معناه ولولا دفع الله والقول الثاني قول من جعل دفاعا من دافع فالمعنى أنه سبحانه إنما يكف الظلمة والعصاة عن ظلم المؤمنين على يد أنبيائه ورسله وأئمة دينه وكان يقع بين أولئك المحقين وأولئك المبطلين مدافعات ومكافحات فحسن الإخبار عنه بلفظ المدافعة كما قال تعالى يحاربون الله ورسوله ويشاقوا الله كما قال قاتلهم الله ونظائره كثيرة

المسألة الثانية اعلم أن الله تعالى ذكر في هذه الآية المدفوع عنه والمدفوع به أما المدفوع عنه فغير مذكور فقوله ولولا دفع الله الناس بعضهم إشارة إلى المدفوع وقوله ببعض إشارة إلى المدفوع به فأما المدفوع عنه فغير مذكور في الآية فيحتمل أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدين ويحتمل أن يكون المدفوع الشرور في الدنيا ويحتمل أن يكون مجموعهما أما القسم الأول ـــ وهو أن يكون المدفوع عنه الشرور في الدين فتلك الشرور إما أن يكون المرجع بها إلى الكفر أو إلى الفسق أو إليهما فلنذكر هذه الاحتمالات **الاحتمال الأول** أن يكون المعنى ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر بسبب البعض وعلى هذا التفسير فالدافعون هم الأنبياء عليهم السلام وأئمة الهدى فإنهم هم الذين يمنعون الناس عن الوقوع في الكفر بإظهار الدلائل والبراهين والبينات وقال تعالى كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور **والاحتمال الثاني** أن يكون المراد ولولا دفع بعض الناس عن المعاصي والمنكرات بسبب البعض وعلى هذا التفسير فالدافعون هم القائلون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ما قال تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ويدخل في هذا الباب الأئمة المنصوبون من قبل الله تعالى لأجل إقامة الحدود وإظهار شعائر الإسلام ونظيره قوله تعالى ادفع بالتي هي أحسن وقال في موضع آخر ادفع بالتي هي أحسن السيئة وفي موضع آخر ويدرؤون بالحسنة السيئة **والاحتمال الثالث** ولولا دفع الله بعض الناس عن الهرج والمرج وإثارة الفتن في الدنيا بسبب البعض واعلم أن الدافعين على هذا التقدير هم الأنبياء عليهم السلام والأئمة والملوك الذابون عن شرائعهم وتقديره أن الإنسان الواحد لا يمكنه أن يعيش وحده لأنه ما لم يخبز هذا لذاك ولا يطحن ذاك لهذا ولا يبني هذا لذاك ولا ينسج ذاك لهذا لا تتم مصلحة الإنسان وظاهر أن مصلحة الإنسان لا تتم إلا عند اجتماع جمع في موضع واحد ولهذا قيل الإنسان مدني بالطبع ثم إن الاجتماع سبب في المنازعة المفضية إلى المخاصمة أولا والمقاتلة ثانيا ولا بد في الحكمة الإلهية من وضع شريعة بين الخلق لتكون تلك الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات والأنبياء عليهم السلام الذين أتوا من عند الله بهذه الشريعة هم الذين دفع الله بسببهم وبسبب شرائعهم الآفات عن الخلق فإن الخلق ما داموا يبقون متمسكين بالشرائع لا يقع بينهم خصام ولا نزاع والملوك والأئمة متى كانوا متمسكين بهذه الشرائع كانت الفتن زائلة والمصالح حاصلة فظهر أن الله تعالى يدفع عن الذين آمنوا أنواع شرور الدنيا

ببعثة الأنبياء عليهم السلام واعلم أنه كما لا بد في قطع المنازعات والخصومات من الشريعة فكذلك في تنفيذ الشريعة لا بد من الملك ولهذا قال النبي عليه الصلاة والسلام الملك والسلطان والإسلام أخوان توأمان وقال أيضا الإسلام أس والسلطان حارس فما لا أس له فمنهدم وما لا حارس له فهو ضائع ويدفع الله عن المؤمنين أنواع شرور الدنيا بسبب وضع الشرائع وبسبب نصب الملوك وتقويتهم ومن قال بهذا القول قال في تفسير قوله لفسدت الأرض أي لغلب على أهل الأرض القتل والمعاصي وذلك يسمى فسادا قال تعالى ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وقال أتريد أن تقتلني كما قتلت نفسا بالأمس إن تريد إلا أن تكون جبارا في الأرض وما تريد أن تكون من المصلحين وقال إني أخاف أن يبدل دينكم وأن يظهر في الأرض الفساد وقال أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض وقال ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس وهذا التأويل يشهد له قوله تعالى في سورة الحج ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد **الاحتمال الرابع** ولولا دفع الله بالمؤمنين والأبرار عن الكفار والفجار لفسدت الأرض ولهلكت بمن فيها وتصديق هذا ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن الله يدفع بمن يصلي من أمتي عمن لا يصلي وبمن يزكي عمن لا يزكي وبمن يصوم عمن لا يصوم وبمن يحج عمن لا يحج وبمن يجاهد عمن لا يجاهد ولو اجتمعوا على ترك هذه الأشياء لما أنظرهم الله طرفة عين ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية ومما يدل على صحة هذا القول من القرآن قوله تعالى وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة إلى قوله وكان أبوهما صالحا وقال تعالى ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات إلى قوله لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا أليما وقال وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم ومن قال بهذا القول قال في تفسير قوله لفسدت الأرض أي لأهلك الله أهلها لكثرة الكفار والعصاة **الاحتمال الخامس** أن يكون اللفظ محمولا على الكل لأن بين هذه الأقسام قدرا مشتركا وهو دفع المفسدة فإذا حملنا اللفظ عليه دخلت الأقسام بأسرها

المسألة الثالثة قال القاضي هذه الآية من أقوى ما يدل على بطلان الجبر لأنه إن كان الفساد من خلقه فكيف يصح أن يقول تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض فيجب أن لا يكون على قولهم لدفاع الناس بعضهم ببعض تأثير في زوال الفساد وذلك لأن على قولهم الفساد لا يقع إلا بسبب أن يفعله تعالى ولا يخلقه لا لأمر يرجع إلى الناس والجواب أن الله تعالى لما كان عالما بوقوع الفساد فإذا صح مع ذلك العلم أن لا يفعل الفساد كان المعنى أنه يصح من العبد أن يجمع بين علم الفساد وبين العلم بوجوب الفساد فيلزم أن يكون قادرا على جمع بين النفي والإثبات وهو محال أما قوله تعالى ولكن الله ذو فضل على العالمين والمقصود منه بيان أن دفع الفساد بهذا الطريق إنعام يعم الناس كلهم واحتج أصحابنا بهذه الآية على أن الكل بقضاء الله تعالى فقالوا لو لم يكن فعل العبد خلقا لله تعالى لم يكن دفع المحقين شر المبطلين فضلا من الله تعالى على أهل الدنيا لأن المتولي لذلك الدفاع إذا كان هو العبد من قبل نفسه وباختياره ولم يكن لله تعالى في ذلك الدفاع أثر أصلا والبتة لم يكن لله تعالى على العالمين فضل بسبب ذلك الدفاع لكن قوله تعالى ولكن الله ذو فضل على العالمين عقيب قوله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض يدل على أنه تعالى ذو فضل على العالمين بسبب ذلك الدفاع فدل هذا على أن ذلك الدفاع الذي هو فعلهم هو من خلق الله تعالى ومن تقديره فإن قالوا نحمل هذا على البيان والإرشاد والأمر قلنا كل ذلك قائم في حق الكفار والفجار ولم يحصل منه الدفع فعلمنا أن فضل الله تعالى ونعمته علينا إنما كان بسبب نفس ذلك الدفاع وذلك يوجب صدق قولنا والله تعالى أعلم

قوله تعالى تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وإنك لمن المرسلين **اعلم أن قوله تعالى** تلك إشارة إلى القصص التي ذكرها من حديث الألوف وإماتتهم وتمليك طالوت وإظهاره بالآية التي هي نزول التابوت من السماء وغلبة الجبابرة على يد داود وهو صبي فقير ولا شك أن هذه الأحوال آيات باهرة دالة على كمال قدرة الله تعالى وحكمته ورحمته **فإن قيل** لم قال تلك ولم يقل هذه مع أن تلك إشارة إلى غائب لا إلى الحاضر **قلنا** قد بينا في تفسير قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين أن تلك وذلك قد يجيء إلى معنى هذه وهذا أيضا فهذه القصص لما ذكرت صارت بعد ذكرها كالشيء الذي انقضى ومضى فكانت في حكم الغائب فلهذا التأويل قال تلك أما قوله تعالى نتلوها فمعناه نتلوها بواسطة جبريل عليه السلام عليك لكنه تعالى جعل تلاوة جبريل كتلاوة نفسه وهذا تشريف عظيم لجبريل عليه السلام وهو كقوله إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله أما قوله بالحق ففيه وجوه **أحدها** أن المراد من ذكر هذه القصص أن يعتبر بها محمد عليه الصلاة والسلام ويعتبر بها أمته في احتمال الشدائد في الجهاد كما احتملها المؤمنون في الأمم المتقدمة ٥ **وثانيها** بالحق أي باليقين لا يشك فيه أهل الكتاب لأنه في كتبهم كذلك من غير تفاوت أصلا **وثالثها** إنا أنزلنا هذه الآيات على وجه تكون دالة على نبوتك بسبب ما فيها من الفصاحة والبلاغة **ورابعها** تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق أي يجب عليك أن تعلم أن نزول هذه الآيات عليك من قبل الله تعالى وليس بسبب إلقاء الشياطين ولا بسبب تحريف الكهنة والسحرة ثم قال وإنك لمن المرسلين وإنما ذكر هذا عقيب ما تقدم من وجوه **أحدها** أنك أخبرت عن هذه الأقاصيص من غير

تعلم ولا دراسة وذلك يدل على انه عليه الصلاة والسلام انما ذكرها وعرفها بسبب الوحي من الله تعالى **وثانيها** انك قد عرفت
بهذه الايات ما جرى على الانبيا عليهم السلام في بني اسرائيل من الخلاف عليهم والرد لقولهم فلا يعظمن عليك كفر من كفر
بك وخلاف من خالف عليك لانك مثلهم وانما بعث الكل لتادية الرسالة والامتثال للامر على سبيل الاختيار والطوع
لا على وجه الاكراه فلا عتب عليك في خلافهم وكفرهم والوبال في ذلك يرجع عليهم فيكون تسلية للرسول فيما يظهر من الكفار
والمنافقين ويكون قوله وانك لمن المرسلين كالتنبيه على ذلك **قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم**
على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى ابن مريم البينات وايدناه بروح القدس ولو شاء الله ما اقتتل
الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل
ما يريد في الاية مسائل **المسالة الاولى** تلك ابتدا وانما قال تلك ولم يقل اوليك الرسل لانه ذهب
الى الجماعة كانه قيل تلك الجماعة والرسل رفع لانه صفة لتلك وخبر الابتدا فضلنا بعضهم على بعض **المسالة الثانية**
في قوله تلك الرسل اقوال **احدها** ان المراد منه من تقدم ذكرهم من الانبيا عليهم السلام في القران كابرهيم واسمعيل
واسحق ويعقوب وموسى وغيرهم صلوات الله عليهم **والثاني** المراد منه من تقدم ذكرهم في هذه الاية
كاشمويل وداود وطالوت على قول من جعله نبيا **والثالث** وهو قول الاصم تلك الرسل الذين ارسلهم الله
لدفع الفساد الذين اليهم الاشارة بقوله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض **المسالة الثالثة**
وجه تعلق هذه الاية بما قبلها ما ذكره ابو مسلم وهو انه تعالى انبا محمدا عليه الصلاة والسلام من اخبار الانبيا المتقدمين
مع قومهم كسؤال قوم موسى ارنا الله جهرة وقولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة وكقوم عيسى بعد ان شاهدوا منه احيا الموتى
وابرا الاكمه والابرص باذن الله فكذبوه وراموا قتله ثم اقام فريق على الكفر به وهم اليهود وزعم فريق انهم اولياوه
وادعت اليهود من قتله وصلبه ما كذبهم الله تعالى فيه كالملا من بني اسرائيل حسدوا طالوت ودفعوا الملك بعد
المسالة ولذلك ما جرى من امر النهر فعزى الله رسوله عما راى من قومه من التكذيب والحسد فقال هولا الرسل
الذي كلم الله بعضهم ورفع الباقين درجات وايد عيسى بروح القدس قد نالهم من قومهم ما ذكرناه لك بعد مشاهدة
المعجزات وانت رسول مثلهم فلا يحزنك ما ترى من قومك فلو شا الله لم يختلف امم اوليك ولكن ما قضى الله فهو كائن
وما قدره فهو واقع وبالجملة فالمقصود من هذا الكلام تسلية الرسول عن ايذا قومه **المسالة الرابعة**
اجمعت الامة على ان الانبيا بعضهم افضل من بعض وان محمدا صلى الله عليه وسلم افضل من الكل واحتجوا عليه بوجوه
احدها قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فلما كان رحمة لكل العالمين لزم ان يكون افضل من كل العالمين
الحجة الثانية قوله تعالى ورفعنا لك ذكرك فقيل فيه لان قرن اسم محمد بذكره في كلمة الشهادة وفي الاذان
وفي التشهد ولم يكن ذكر سائر الانبيا كذلك **الحجة الثالثة** انه تعالى قرن طاعته بطاعته فقال من يطع
الرسول فقد اطاع الله وبيعته ببيعته فقال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وعزته بعزته فقال ولله العزة ولرسوله
ورضاه برضاه فقال والله ورسوله احق ان يرضوه واجابته باجابته فقال يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول
الحجة الرابعة ان الله تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم بان يتحدى بكل سورة من سور القران فقال ـــــ
فاتوا بسورة من مثله واقصر السور سورة الكوثر وهي ثلاث ايات فكان الله تحداهم بكل ثلاث ايات من القران معجزا وازيد
واذا ثبت هذا فنقول ـــــ ان الله سبحانه ذكر تشريف موسى بتسع ايات بينات فلان يحصل التشريف لمحمد صلى الله عليه
وسلم بهذه الايات الكثيرة كان اولى **الحجة الخامسة** ان معجزة رسولنا افضل من معجزة سائر الانبيا فوجب ان
يكون رسولنا افضل من سائر الانبيا بيان الاول ـــــ قوله عليه الصلاة والسلام القران في كلام كادم في الموجودات
بيان الثاني ان الخلعة كلما كانت اشرف كان صاحبها اكرم عند الملك **الحجة السادسة** ان معجزته عليه الصلاة
والسلام القران وهو من جنس الحروف والاصوات وهي اعراض غير باقية ومعجزات سائر الانبيا من جنس الامور الباقية
ثم انه سبحانه جعل معجزة محمد عليه الصلاة والسلام باقية الى اخر الدهر ومعجزات سائر الانبيا فانية منقضية
الحجة السابعة انه تعالى بعد ما حكى احوال الانبيا عليهم السلام قال اوليك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده فامر محمدا عليه الصلاة والسلام بالاقتدا بمن قبله فاما ان يقال انه كان مامورا بالاقتدا بهم في اصول
الدين وهو غير جائز لان شرعه نسخ سائر الشرائع فلم يبق الا انه يكون المراد محاسن الاخلاق فكانه سبحانه وتعالى
قال انا اطلعتك على احوالهم وسيرهم فاختر انت منها اجودها واحسنها وكن مقتديا بهم في كلها وهذا يقتضي انه

اجتمع فيه من الخصال المرضية ما كان متفرقا فيهم فوجب ان يكون افضل منهم **الحجة الثامنة** انه عليه
الصلاة والسلام بعث الى كل الخلق لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا وانما ذلك يقتضي
ان يكون مشقته اكثر فلانه كان انسانا فردا من غير مال ولا اعوان ولا انصار فاذا قال لجميع العالمين يا ايها الكافرون
صار الكل اعداء له وحينئذ يصير خائفا من الكل فكانت المشقة عظيمة ولذلك قال موسى عليه السلام لما بعث الى بني
اسرائيل فقوما كان يخاف احدا الا من فرعون وقومه واما محمد عليه الصلاة والسلام فالكل كانوا اعداء له بين ذلك
ان انسانا لو قيل له هذا البلد الخالي عن الصديق والرفيق فيه رجل واحد ذو قوة وسلاح فاذهب اليه اليوم وبلغ
اليه خبرا يوحشه ويوذيه فانه ما يسمح نفسه بذلك مع انه انسان واحد ولو قيل له اذهب الى بادية تحيل ليس
فيها انيس ولا صديق وبلغ الى صاحب البادية كذا وكذا من الاخبار الموحشة لشق ذلك على الانسان اما النبي
صلى الله عليه وسلم فانه كان مامورا بان يذهب طول ليله ونهاره في كل عمره الى الجن والانس الذين لا عهد لهم
بل المعتاد منهم القهر ليعادونه ويوذونه ويستخفون به ثم انه عليه الصلاة والسلام لم يتوقف من هذه الحالة بل سارع
اليهم سامعا مطيعا فهذا يقتضي انه تحمل في اظهار دين الله اعظم المشاق ولهذا قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل
الفتح وقاتل ومعلوم ان منزل البلا كان الرسول صلى الله عليه وسلم فاذا اعظم فضل الصحابة بسبب تلك الشدائد فما
ظنك بالرسول واذا ثبت ان مشقته اعظم من مشقة غيره وجب ان يكون فضله اعظم من فضل غيره لقوله عليه الصلاة
والسلام افضل العبادات احمزها **الحجة التاسعة** ان دين محمد عليه الصلاة والسلام افضل الاديان
فيلزم ان يكون محمد افضل الانبيا عليهم السلام بيان الاول ان الله تعالى جعل الاسلام ناسخا لسائر الاديان والناسخ يجب ان
يكون افضل لقوله عليه الصلاة والسلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة فلما كان هذا
الدين افضل واكثر ثوابا كان واضعه اكثر ثوابا من واضع سائر الاديان فلزم ان يكون محمد افضل الانبيا بيان الاول
قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس بيان الثاني ان هذه الامة انما نالت هذه الفضيلة بمتابعة محمد عليه الصلاة
والسلام قال تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وفضيلة التابع توجب فضيلة المتبوع وايضا ان ثواب
محمد عليه الصلاة والسلام اكثر لانه مبعوث الى الانس والجن فوجب ان يكون ثوابه اكثر لان لكثرة المستجيب اثرا في
علو شان المتبوع **الحجة العاشرة** انه عليه الصلاة والسلام خاتم الرسل فوجب ان يكون افضل لان نسخ
الفاضل بالمفضول قبيح في العقول **الحجة الحادية عشر** ان تفضيل الانبيا بعضهم على بعض يكون
لاجل امور **منها** كثرة المعجزات التي هي دالة على صدقهم وموجبة لتشريفهم وقد حصل في حق نبينا عليه الصلاة والسلام
ما يفضل على ثلاثة الاف وهي بالجملة على اقسام **منها** ما يتعلق بالقدرة كاشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وارواهم
من الما القليل **ومنها** ما يتعلق بالعلوم كالاخبار عن الغيوب وفصاحة القران **ومنها** اختصاصه في ذاته
بالفضائل نحو كونه نسيبا من اشراف العرب وايضا كان في غاية الشجاعة كما انه قال بعد محاربة علي لعمرو بن عبد ود كيف
وجدت نفسك يا علي فقال لو كان اهل المدينة في جانب وانا في جانب لقدرت عليهم فقال تاهب فانه يخرج من هذا
الوادي فتى يقاتلك الحديث الى اخره وهو مشهور **ومنها** في خلقه وحلمه ووفائه وفصاحته وسخائه وكتب الحديث
ناطقة بتفصيل هذه الابواب **الحجة الثانية عشر** قوله عليه السلام ادم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة
وذلك يدل على انه افضل من ادم عليه السلام ومن كل اولاده وقال عليه الصلاة والسلام انا سيد ولد ادم ولا فخر
وقال عليه الصلاة والسلام لا يدخل الجنة احد من النبيين حتى ادخلها ولا يدخلها احد من الامم حتى تدخلها امتي وروى
انس انه عليه الصلاة والسلام قال انا اول الناس خروجا اذا بعثوا وانا خطيبهم اذا وفدوا وانا مبشرهم اذا ايسوا
لوا الحمد بيدي وانا اكرم ولد ادم على ربي ولا فخر وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قال جلس جماعة من الصحابة ينتظرونه
فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثهم فقال بعضهم عجبا ان الله اتخذ ابرهيم خليلا وقال اخر ادم اصطفاه الله
فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال سمعت كلامكم وعجبكم ان ابرهيم خليل الله وهو كذلك وموسى نجي الله وهو كذلك
الا انا حبيب الله ولا فخر وانا حامل لوا الحمد يوم القيمة ولا فخر وانا اول من يحرك حلقة الجنة فيفتح لي فادخلها ومعي
فقرا المومنين ولا فخر وانا اكرم الاولين والاخرين ولا فخر **الحجة الثالثة عشر** روى البيهقي في فضائل
الصحابة انه ظهر علي بن ابي طالب كرم الله تعالى وجهه من بعيد فقال عليه الصلاة والسلام هذا سيد العرب فقالت
عائشة رضي الله تعالى عنها الست انت سيد العرب فقال انا سيد العالمين وهو سيد العرب وهذا يدل على انه افضل الانبيا

علیهم السلام **الحجة الرابعة عشر** روی مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اعطیت خمسا لم یعطهن احد قبلی ولا فخر بعثت الی الاحمر والاسود وکان کل نبی یبعث الی قومه وجعلت لی الارض مسجدا وطهورا ونصرت بالرعب امامی مسیرة شهر واحلت لی الغنایم ولم تحل لاحد قبلی واعطیت الشفاعة فادخرتها لامتی فهی نایلة ان شا الله تعالی لمن لا یشرك بالله شیا وجه الاستدلال به انه صریح فی ان الله تعالی فضله بهذه الفضایل علی غیره **الحجة الخامسة عشر** قال محمد بن علی الحکیم الترمذی فی تقریر هذا المعنی ان کل امیر ان یکون مونته علی قدر رعیته فالامیر الذی تکون امارته علی قریة تکون مونته بقدر تلك القریة ومن ملك الشرق والغرب احتاج الی اموال وذخایر اکثر من اموال امیر فکذلك کل رسول بعث الی قومه فانه یعطی من کنوز التوحید وجواهر المعرفة علی قدر ما حمل من الرسالة فالمرسل الی قومه فی طرف مخصوص من الارض انما یعطی من هذه الکنوز الروحانیة بقدر ذلك الموضع والمرسل الی اهل الشرق والغرب انسهم وجنهم لا بد وان یعطی من المعرفة بقدر ما یمکنه ان یقوم بسببه امور کل اهل الشرق والغرب واذا کان کذلك کانت نسبة نبوة محمد علیه الصلاة والسلام الی نبوة سایر الانبیا کنسبة من ملك کل المشارق والمغارب الی من ملك بعض البلاد المخصوصة ولما کان کذلك لا جرم اعطی من کنوز العلم والحکمة ما لم یعط احد فلا جرم بلغ فی العلم الحد الذی لم یبلغه احد من البشر وقال تعالی فی حقه فاوحی الی عبده ما اوحی وفی الفصاحة الی ان قال اوتیت جوامع الکلم فصار کتابه مهیمنا علی جمیع الکتب وصارت امته خیر الامم **الحجة السادسة عشر** روی محمد بن علی الحکیم الترمذی فی کتاب النوادر عن ابی هریرة عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال ان الله اتخذ ابرهیم خلیلا وموسی نجیا واتخذنی حبیبا وقال وعزتی لاوثرن حبیبی علی خلیلی ونجیی **الحجة السابعة عشر** فی الصحیحین عن همام بن منبه عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم مثلی ومثل الانبیا من قبلی کمثل رجل اشتری بیوتا احسنها واجملها واکملها الا موضع لبنة من زاویة من زوایاها فجعل الناس یطوفون ویعجبهم البنیان فیقولون هلا وضعت هاهنا لبنة فیتم بناوك فقال علیه الصلاة والسلام انا تلك اللبنة **الحجة الثامنة عشر** ان الله تعالی کلما نادی نبیا فی القران ناداه باسمه یا ادم اسکن ونادیناه ان یا ابرهیم یا موسی انی انا ربك واما النبی صلی الله علیه وسلم فانه ناداه الله بقوله یا ایها النبی یا ایها الرسول وذلك یفید الفضل واحتج المخالف بوجوه **اولها** ان معجزات سایر الانبیا کانت اعظم من معجزاته فان ادم جعل مسجود الملایکة وما کان محمد علیه السلام کذلك وان ابرهیم علیه السلام القی فی النار العظیمة فانقلبت روحا وریحانا علیه وان موسی علیه السلام اوتی تلك المعجزات العظیمة ومحمد علیه السلام ما کان له مثلها وداود علیه السلام لان الحدید فی یده وسلیمان علیه السلام کان الطیر والوحش والریاح مسخرین له وما کان ذلك حاصلا لمحمد صلی الله علیه وسلم وعیسی علیه السلام انطقه الله فی الطفولیة واقدره علی احیا الموتی وابرا الاکمه والابرص وما کان ذلك حاصلا لمحمد علیه الصلاة والسلام **الحجة الثانیة** ان الله تعالی سمی ابرهیم فی کتابه خلیلا وقال فی موسی وکلم الله موسی تکلیما وقال فی عیسی ونفخنا فیه من روحنا وشی من ذلك لم یقله فی حق محمد علیه الصلاة والسلم **الحجة الثالثة** فی قوله علیه الصلاة والسلام لا تفضلونی علی یونس بن متی وقال علیه الصلاة والسلام لا تخیرونی بین الانبیا **الحجة الرابعة** روی عن ابن عباس قال کنا فی المسجد نتذاکر فضل الانبیا فذکرنا نوحا بطول عبادته وابرهیم بخلیله وموسی بتکلیم الله ایاه وعیسی برفعه الی السما وقلنا رسول الله صلی الله علیه وسلم افضل منهم بعث الی الناس کافة وغفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وهو خاتم الانبیا فدخل رسول الله صلی الله علیه وسلم قال فیم انتم فذکرنا له فقال لا ینبغی لاحد ان یکون خیرا من یحیی بن زکریا وذلك انه لم یعمل سیئة قط ولم یهم بها والجواب عن کون ادم علیه السلام مسجود الملایکة لا یوجب ان یکون افضل من محمد بدلیل قوله صلی الله علیه وسلم ادم ومن دونه تحت لوای یوم القیامة وقال کنت نبیا وادم بین الما والطین ونقل ان جبریل علیه السلام اخذ برکاب محمد صلی الله علیه وسلم لیلة المعراج وهذا اعظم من السجود وایضا نقل انه تعالی صلی بنفسه علی محمد وامر الملایکة والمومنین ان یصلوا علیه وذلك افضل من سجود الملایکة ویدل علیه وجوه **الاول** انه تعالی امر الملایکة بسجود ادم تادیبا وامرهم بالصلاة علی محمد تقربا **والثانی** ان الصلاة علی محمد علیه السلام دایمة الی یوم القیامة واما سجود الملایکة لادم ما کان الا مرة واحدة **والثالث** ان السجود لادم انما تولاه الملایکة واما الصلاة علی محمد فانما تولاها رب العالمین ثم امر بها الملایکة والمومنین **والرابع** ان الملایکة امروا بالسجود لادم علیه السلام لاجل ان نور محمد فی جبهة ادم **فان قیل** انه تعالی خص ادم بالعلم فقال وعلم ادم الاسما کلها واما محمد فقال فی حقه ما کنت

تدری ما الکتاب ولا الایمان وقال ووجدك ضالا فهدی وایضا فمعلم ادم هو الله تعالی قال وعلم ادم الاسما کلها ومحمد علیه السلام معلمه جبریل علیه السلام لقوله علمه شدید القوی الجواب انه تعالی قال فی علم محمد وعلمك ما لم تکن تعلم وکان فضل الله علیك عظیما وقال علیه السلام ادبنی ربی فاحسن تادیبی وقال تعالی الرحمن علم القران وکان علیه السلام یقول ارنی الاشیا کما هی وقال تعالی لمحمد علیه السلام وقل رب زدنی علما واما الجمع بینه وبین قوله علمه شدید القوی فذاك بحسب التلقین واما التعلیم فمن الله تعالی کما انه تعالی قال قل یتوفاکم ملك الموت ثم قال الله یتوفی الانفس حین موتها فان قال نوح علیه السلام وما انا بطارد المومنین وقال الله ولا تطرد الذین یدعون ربهم بالغداة والعشی وهذا یدل علی ان خلق نوح احسن **قلنا** انه تعالی قال انا ارسلنا نوحا الی قومه ان انذر قومك من قبل ان یاتیهم عذاب الیم فکان اول امره العذاب واما محمد علیه السلام فقیل فیه وما ارسلناك الا رحمة للعالمین لقد جاکم رسول من انفسکم عزیز علیه ما عنتم حریص علیکم بالمومنین روف رحیم وکانت عاقبة نوح علیه السلام ان قال رب لا تذر علی الارض من الکافرین دیارا وعاقبة محمد علیه الصلاة والسلام الشفاعة عسی ان یبعثك ربك مقاما محمودا واما سایر المعجزات فقد ذکرنا فی دلایل النبوة فی مقابلة کل واحد منها معجزات افضل منها لمحمد علیه السلام وهذا الکتاب لا یحتمل اکثر مما ذکرناه اما قوله تعالی منهم من کلم الله ففیه مسایل **المسالة الاولی** المراد منهم من کلمه الله والها حذف کثیرا کقوله تعالی وفیها ما تشتهی الانفس وتلذ الاعین **المسالة الثانیة** قری کلم الله بالنصب والقراة الاولی ادل علی الفضل لان کل مومن فانه یکلم الله علی ما قال علیه السلام المصلی یناجی ربه انما الشرف فی ان یکلمه الله وقرا الیمانی کالم الله من المکالمة ویدل علیه قولهم کلیم الله بمعنی المکالمة **المسالة الثالثة** اختلفوا فی ان من کلمه فالمسموع هو الکلام القدیم الازلی الذی لیس بحرف ولا بصوت ام غیره فقال الاشعری واتباعه رحمهم الله المسموع هو ذلك فانه لما لا یمتنع رویة ما لیس بمکیف فکذا لا یستبعد ما لیس بمکیف وقال الماتریدی سماع ذلك الکلام محال انما المسموع هو الحرف والصوت **المسالة الرابعة** اتفقوا علی موسی علیه السلام مراد بقوله منهم من کلم الله فانه قد سمع من قوم موسی السبعون المختارون وهم الذین ارادهم الله بقوله واختار موسی قومه سبعین رجلا لمیقاتنا وهل سمعه محمد صلی الله علیه وسلم لیلة المعراج اختلفوا فیه منهم من قال بدلیل قوله فاوحی الی عبده ما اوحی **فان قیل** ان قوله تعالی منهم من کلم الله المقصود منه بیان غایة منقبة اولیك الانبیا الذین کلمهم الله تعالی ولهذا السبب لما بلغ فی تعظیم موسی قال وکلم الله موسی تکلیما ثم جا فی القران مکالمة بین الله وبین ابلیس حیث قال انظرنی الی یوم یبعثون قال فانك من المنظرین الی یوم الوقت المعلوم الی اخر هذه الایات فظاهر هذه الایات یدل علی مکالمة کثیرة بین الله وبین ابلیس وان کان ذلك یوجب غایة الشرف فکیف حصل لابلیس وان لم یوجب شرفا فکیف ذکر فی معرض التشریف لموسی علیه السلام حیث قال وکلم الله موسی تکلیما والجواب قصة ابلیس لیس فیها ما یدل علی ان الله تعالی قال تلك الجوابات معه من غیر واسطة فلعل الواسطة کانت موجودة اما قوله ورفع بعضهم درجات ففیه قولان الاول ان المراد منه بیان ان مراتب الرسل متفاوتة وذلك لانه تعالی اتخذ ابرهیم خلیلا ولم یوت احدا مثله هذه الفضیلة وجمع لداود الملك والنبوة ولم یحصل هذا لغیره وسخر لسلیمان الجن والانس والطیر والریح ولم یکن هذا حاصلا لابیه داود علیه السلام ومحمد علیه الصلاة والسلام مبعوث الی الجن والانس وبان شرعه لکل الشرایع ناسخ وهذا اذا حملنا الدرجات علی المناصب والمراتب اما اذا حملناها علی المعجزات ففیه ایضا وجه لان کل واحد من الانبیا علیهم السلام اوتی نوعا اخر من المعجزة لایق بزمانه فمعجزات موسی علیه السلام هی قلب العصا حیة والید البیضا وفلق البحر کان کالشبیه بما کان اهل ذلك العصر متقدمین فیه وهی السحر ومعجزات عیسی علیه السلام وهی ابرا الاکمه والابرص واحیا الموتی کان کالشبیه بما کان اهل ذلك العصر متقدمین فیه وهو الطب ومعجزة محمد صلی الله علیه وسلم وهی القران کانت من جنس الفصاحة والبلاغة والخطب والاشعار وبالجملة فالمعجزة متفاوتة بالقلة والکثرة وبالبقا وعدم البقا وبالقوة وعدم القوة وفیه وجه ثالث وهو ان یکون المراد بتفاوت الدرجات ما یتعلق بالدنیا وهو کثرة الامة والصحابة وقوة الدولة فاذا تاملت الوجوه الثلاثة علمت ان محمدا صلی الله علیه وسلم کان مستجمعا للکل فمنصبه اعلی ودرجته ومعجزته الی واقوی واکثر ودولته اعظم واوفر القول الثانی ان المراد بهذه الایة محمد صلی الله علیه وسلم لانه هو المفضل علی الکل وانما قال ورفع بعضهم درجات علی سبیل التنبیه والرمز کمن فعل فعلا عظیما فیقال له من فعل هذا الفعل فیقول احدکم او بعضکم ویرید نفسه وذلك یکون افخم من التصریح به وسیل الحطیة

عن أشعار الناس فذكر زهيرا أو النابغة ثم قال ولو شئت لذكرت الثالث أراد نفسه ولو قال ولو شئت لذكرت لم يبق فيه فخامة **فإن قيل** المفهوم من قوله ورفع بعضهم درجات هو المفهوم من قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض فما الفائدة في التكرير وأيضا فقوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض كلام كلي وقوله بعد ذلك منهم من كلم الله شروع في تفصيل تلك الجملة وقوله بعد ذلك ورفع بعضهم درجات إعادة لذلك الكلام الكلي ومعلوم أن إعادة الكلام الكلي بعد الشروع في تفصيل جزئياته يكون مستدركا والجواب أن قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض يدل على إثبات تفضيل البعض على البعض فأما أنه يدل على أن ذلك التفضيل حصل بدرجات كثيرة أو بدرجات قليلة فليس فيه دلالة عليه فكان قوله ورفع بعضهم درجات فيه فائدة زائدة فلم يكن تكرارا أما قوله تعالى وآتينا عيسى ابن مريم البينات ففيه سؤالات **السؤال الأول** أنه تعالى قال في الآية فضلنا بعضهم على بعض ثم عدل عن هذا النوع من الكلام إلى المغايبة فقال منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ثم عدل عن المغايبة إلى النوع الأول فقال وآتينا عيسى ابن مريم البينات فما الفائدة في العدول عن المخاطبة إلى المغايبة ثم عنها إلى المخاطبة مرة أخرى والجواب أن قوله منهم من كلم الله أهيب وأكثر وقعا من أن يقال منهم من كلمنا ولذلك قال وكلم الله موسى تكليما فلهذا المقصود اختار لفظ الغيبة أما قوله تعالى وآتينا عيسى ابن مريم البينات فإنما اختار لفظ المخاطبة لأن الضمير في قوله وآتينا ضمير التعظيم وتعظيم إيتاء الموتى يدل على عظمة الإيتاء **السؤال الثاني** لم خص موسى وعيسى من بين الأنبياء بالذكر وهل يدل ذلك على أنهما أفضل من غيرهما والجواب سبب التخصيص أن معجزاتهما أبهر وأقوى من معجزات غيرهما وأيضا فأمتهما موجودون حاضرون في هذا الزمان وأمم سائر الأنبياء ليسوا موجودين فتخصيصهما بالذكر تنبيه على الطعن في أمتهما كأنه قيل هذان الرسولان مع علو درجتهما وكثرة معجزاتهما لم يحصل الانقياد من أمتهما لهما بل نازعوا وخالفوا عن الواجب عليهم في طاعتهما **السؤال الثالث** تخصيص عيسى ابن مريم بإيتاء البينات يدل ويوهم أن البينات ما حصلت لغيره ومعلوم أن ذلك غير جائز فإن قلتم إنما خصه بالذكر لأن تلك البينات أقوى فنقول إن بينات موسى عليه السلام كانت أقوى من بينات عيسى فإن لم تكن أقوى فلا أقل من المساواة والجواب المقصود منه التنبيه على قبح أفعال اليهود حيث أنكروا نبوة موسى عليه السلام مع ما ظهر على يديه من البينات اللائحة **السؤال الرابع** البينات جمع قلة وذلك لا يليق بهذا المقام قلنا لا نسلم أنه جمع قلة أما قوله تعالى وأيدناه بروح القدس ففيه مسألتان **المسألة الأولى** القدس تثقله أهل الحجاز وتخففه تميم **المسألة الثانية** في تفسير القدس أقوال **الأول** قال الحسن القدس هو الله تعالى وروحه جبريل عليه السلام والإضافة للتشريف والمعنى أعانه جبريل عليه السلام في أول أمره وفي وسطه وفي آخره أما في أول الأمر فلقوله تعالى فنفخنا فيه من روحنا وأما في الوسط فلأن جبريل عليه السلام علمه العلوم وحفظه عن الأعداء وأما في آخر الأمر فحين أرادت اليهود قتله أعانه جبريل عليه السلام ورفعه إلى السماء والذي يدل على أن روح القدس جبريل قوله تعالى قل نزله روح القدس **والقول الثاني** منقول عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أن روح القدس هو الاسم الذي كان يحيي به عيسى عليه السلام الموتى **والقول الثالث** وهو قول أبي مسلم أن روح القدس الذي أيده به يجوز أن يكون الروح الطاهرة التي نفخها الله تعالى فيه فأبانه بها عن غيره ممن خلق من اجتماع نطفتي الذكر والأنثى ثم قال تعالى ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات وفيه مسائل **المسألة الأولى** تعلق هذه الآية بما قبلها هو أن الرسل بعد ما جاءتهم البينات ووضحت لهم الدلائل والبراهين اختلفت أقوامهم فمنهم من آمن ومنهم من كفر وبسبب ذلك الاختلاف تقاتلوا وتجادلوا ولو شاء الله أن لا يقتتلوا لم يقتتلوا **المسألة الثانية** احتج القائلون بأن كل الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره بهذه الآية تقدير الآية ولو شاء الله أن لا يقتتلوا والمعنى أن عدم الاقتتال لازم لمشيئة عدم الاقتتال وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم فحيث وجد الاقتتال علمنا أن مشيئة عدم الاقتتال مفقودة بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال ولا شك أن ذلك الاقتتال معصية فدل ذلك على أن الكفر والإيمان والطاعة والعصيان بقضاء الله تعالى وقدره ومشيئته ويدل على أن قتال الكفار وقتالهم للمؤمنين بإرادة الله تعالى وأما المعتزلة فقد أجابوا عن هذا الاستدلال وقالوا المقصود من الآية بيان أن الكفار إذا اقتتلوا وقاتلوا فليس ذلك بغلبة منهم لله تعالى وهذا المقصود يحصل بأن يقال إنه تعالى لو شاء الله لأهلكهم أو يقال لو شاء لسلب القوى والقدر منهم أو يقال لو شاء لمنعهم من القتال جبرا وقسرا وإذا كان كذلك فقوله ولو شاء الله

المراد منه هذه الأنواع من المشيئة وهذا كما يقال لو شاء الإمام لم تعبد المجوس النار في مملكته ولم تشرب النصارى الخمر والمراد منه المشيئة التي ذكرناها فكذا هاهنا ثم لم يكن في الظاهر دلالة على الوجه المخصوص لا سيما وهذه الأنواع من المشيئة متنافية والجواب أن أنواع المشيئة وإن اختلفت وتنافت إلا أنها مشتركة في عموم كونها مشيئة والمذكور في الآية في معرض الشرط هو المشيئة من حيث إنها مشيئة لا من حيث إنها مشيئة خاصة وهي إما مشيئة الهلاك أو مشيئة سلب القوى والقدر أو مشيئة القهر والإجبار لأنه تقييد للمطلق وهو غير جائز وكما أن هذا التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ فهو على خلاف الدليل القاطع وذلك لأن الله تعالى إذا كان عالما بوقوع الاقتتال والعلم بوقوع الاقتتال حال عدم وقوع الاقتتال جمع بين النفي والإثبات وبين السلب والإيجاب فحال حصول العلم بوجود الاقتتال لو أراد عدم الاقتتال لكان قد أراد الجمع بين النفي والإيجاب وذلك محال فثبت أن ظاهر الآية على ضد قولهم والبرهان الباهر القاطع على خلاف قولهم ثم قال ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر فقد ذكرنا في أول الآية أن المعنى ولو شاء الله لم يختلفوا وإذا لم يختلفوا لم يقتتلوا ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر وإذا اختلفوا فلا جرم اقتتلوا وهذه الآية دالة على أن الفعل لا يقع إلا بعد حصول الداعي لأنه بين أن المقاتلة مستلزمة للتقاتل والمعنى أن اختلافهم في الدين يدعو إلى المقاتلة وذلك يدل على أن المقاتلة لا تقع إلا لهذا الداعي وعلى أنه متى حصل هذا الداعي وقعت المقاتلة فمن هذه الوجوه تدل على أن الفعل ممتنع الوقوع عند عدم الداعي وواجب الحصول عند [وجود] الداعي ومتى ثبت ذلك ظهر أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره لأن الدواعي تستند لا محالة إلى داعية يخلقها الله تعالى في العبد دفعا للتسلسل فكانت الآية أيضا دالة من هذه الوجوه على صحة مذهبنا ثم قال ولو شاء الله ما اقتتلوا **فإن قيل** ما الفائدة في التكرير قلنا قال الواحدي رحمه الله تعالى إنما كرر تأكيدا للكلام وتكذيبا لمن زعم أنهم فعلوا ذلك من عند أنفسهم ولم يجر به قضاء ولا قدر من الله تعالى ثم قال ولكن الله يفعل ما يريد فيوفق من يشاء ويخذل من يشاء لا اعتراض عليه في فعله واحتج الأصحاب بهذه الآية على أنه تعالى هو الخالق لإيمان المؤمن قالوا لأن الخصم يساعد على أنه تعالى يريد الإيمان من المؤمن ودلت الآية على أنه يفعل ما يريد فوجب أن يكون الفاعل لإيمان المؤمن هو الله تعالى وأيضا لما دل على أنه يفعل كل ما يريد فلو كان يريد الإيمان من الكفار لفعل فيهم الإيمان ولكانوا مؤمنين ولما لم يكن كذلك دل على أنه تعالى لا يريد الإيمان منهم فكانت هذه الآية دالة على مسألة خلق الأعمال وعلى مسألة إرادة الكائنات والمعتزلة يقيدون المطلق ويقولون المراد يفعل ما يريد من أفعال نفسه وهذا ضعيف لوجوه أحدها أنه تقييد للمطلق والثاني أن على هذا التقدير تصير الآية بيانا للواضحات فإنه يصير معنى الآية أنه يفعل ما يفعله والثالث أن كل واحد كذلك في وصف الله تعالى بدليل ذلك على كمال قدرته وعلو مرتبته والله هو الفعال لما يريد جل وعلا **قوله تعالى**

يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون

اعلم أن أصعب الأشياء على الإنسان بذل النفس في القتال وبذل المال في الإنفاق فلما قدم الأمر بالقتال عقبه بالأمر في الإنفاق وأيضا وجه آخر وهو أنه تعالى أمر بالقتال فيما سبق بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم أعقبه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا والمقصود منه إنفاق المال في الجهاد ثم إنه مرة ثانية أكد الأمر بالقتال وذكر فيه قصة طالوت وجالوت ثم أعقبه بالأمر بالإنفاق في الجهاد وهو قوله يا أيها الذين آمنوا أنفقوا هذا هو وجه النظم فنقول في الآية مسائل **المسألة الأولى** المعتزلة احتجوا على أن الرزق لا يكون إلا حلالا بقوله أنفقوا مما رزقناكم فنقول الله تعالى أمر بالإنفاق من كل ما كان رزقا وبالإجماع كل ما كان حراما فإنه لا يجوز إنفاقه وهذا يفيد القطع بأن الرزق لا يكون حراما والأصحاب قالوا ظاهر هذه الآية وإن كان يدل على الأمر بإنفاق كل ما كان رزقا إلا أنا نخصص هذا الأمر بإنفاق ما كان حلالا **المسألة الثانية** اختلفوا في أن قوله أنفقوا مختص بالإنفاق الواجب كالزكاة أو هو عام في كل الإنفاق سواء كان واجبا أو مندوبا فقال الحسن هذا الأمر مختص بالزكاة قال لأن قوله من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة كالوعيد والوعيد لا يتوجه إلا على الواجب وقال الأكثرون هذا الأمر يتناول الواجب والمندوب وليس في الآية وعيد فكأنه قيل حصلوا منافع الآخرة حين تكونون في الدنيا فإنكم إذا خرجتم من الدنيا لا يمكنكم تحصيلها واكتسابها في الآخرة والقول الثالث أن المراد منه الإنفاق في الجهاد والدليل عليه أنه مذكور بعد الأمر بالجهاد فكان المراد منه الإنفاق في الجهاد وهذا قول الأصم **المسألة الثالثة** قرأ ابن كثير وأبو عمرو لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة بالنصب وفي سورة

انه قال يوم لا بيع فيه ولا خلال وفي الطور لا لغو فيها ولا تأثيم والباقون جميعا بالرفع والفرق بين الرفع والنصب قد ذكرناه
في قوله لا ريب فيه وفي قوله لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج **المسألة الرابعة** المقصود من الآية ان الانسان
يجيء وحده ولا يكون معه شيء مما حصله في الدنيا قال تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم وراء
ظهوركم وقال تعالى ونرثه ما يقول ويأتينا فردا اما قوله تعالى يوم لا بيع فيه ففيه وجهان الاول ان البيع هاهنا
بمعنى الفدية كما قال تعالى فاليوم لا يؤخذ منكم فدية وقال ولا يقبل منها عدل وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها فكأنه
قيل من قبل ان يأتي يوم لا تجارة فيه فيكتسب ما يفتدي به من العذاب والثاني ان يكون المعنى قدموا لانفسكم من المال
الذي هو ملككم قبل ان يأتي اليوم الذي لا يكون فيه تجارة ولا مبايعة حتى يكتسب بسببه شيء من المال اما قوله تعالى
ولا خلة فالمراد المودة ونظيره من الآيات قوله تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقال وتقطعت
بهم الاسباب وقال ويوم القيمة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وقال حكاية عن الكفار فما لنا من شافعين ولا
صديق حميم وقال وما للظالمين من انصار واما قوله ولا شفاعة يقتضي نفي كل الشفاعة واعلم ان قوله ولا خلة ولا
شفاعة عام في الكل الا ان سائر الدلائل دلت على ثبوت المودة والمحبة بين المؤمنين وعلى ثبوت الشفاعة بين المؤمنين
وقد بيناه في قوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واعلم ان السبب في عدم الخلة والشفاعة
يوم القيمة امور **احدها** ان كل احد يكون مشغولا بنفسه على ما قال تعالى لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه **والثاني**
ان الخوف الشديد الغالب يغلب كل احد على ما قال يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس
سكارى **والثالث** انه اذا نزل العذاب بسبب الكفر والفسق صار مبغضا لهما ومبغضا لمن كان موصوفا بهما اما
قوله تعالى والكافرون هم الظالمون ولم يقل والظالمون هم الكافرون ثم ذكروا في تاويل هذه الآية وجوها **احدها**
انه تعالى لما قال ولا خلة ولا شفاعة اوهم ذلك نفي الخلة والشفاعة مطلقا فذكر تعالى عقيبه والكافرون هم
الظالمون ليدل على ان ذلك النفي مختص بالكافرين وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على اثبات الشفاعة في حق
الفساق قال القاضي هذا التاويل غير صحيح لان قوله والكافرون هم الظالمون كلام مبتدأ فلا يجب تعليقه بما تقدم والجواب
انا لو جعلنا هذا الكلام مبتدأ تطرق الخلف الى كلام الله تعالى لان غير الكافر قد يكون ظالما اما اذا علقناه بما تقدم زال
الاشكال فوجب المصير الى تعليقه بما قبل **التاويل الثاني** ان الكافرين اذا دخلوا النار وعجزوا عن التخلص عن ذلك
العذاب فالله تعالى قال لم يظلمهم بذلك العذاب بل هم ظلموا انفسهم حيث اختاروا الكفر والفسق حتى صاروا مستحقين
لهذا العذاب ونظيره ذلك قوله تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا **والتاويل الثالث**
ان الكافرين هم الظالمون حيث تركوا تقديم الخيرات ليوم فاقتهم وحاجتهم فانتم ايها الحاضرون لا تقتدوا بهم في هذا الاختيار
الردي ولكن قدموا لانفسكم ما تجعلونه يوم القيمة فدية لانفسكم **التاويل الرابع** الكافرون هم الواضعون
الامور في غير مواضعها لتوقعهم الشفاعة فيمن لا يشفع لهم عند الله فانهم كانوا يقولون في الاوثان هؤلاء شفعاؤنا وقالوا
ايضا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فمن عبد جمادا او توقع ان يكون له شفيعا يوم القيمة فقد ظلم نفسه حيث توقع الخير
ممن لا يجوز له التوقع منه **التاويل الخامس** ان المراد من الظلم ترك الانفاق قال تعالى اتت اكلها ولم تظلم منه شيئا
اي اعطت ولم تمنع فيكون معنى الآية والكافرون هم التاركون قل او كثر **التاويل السادس** والكافرون هم الظالمون
اي هم الكاملون في الظلم البالغون المبلغ العظيم فيه كما يقال العلماء هم المتكلمون اي هم الكاملون في العلم فكذا هاهنا واكثر هذه
الوجوه قد ذكرها القفال رحمه الله تعالى رحمة واسعة **قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم**
لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الارض من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم
ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات والارض ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم اعلم ان من
عادته سبحانه وتعالى في هذا الكتاب الكريم ان يخلط هذه الثلاثة انواع بعضها بالبعض اعني علم التوحيد وعلم الاحكام
وعلم القصص والمقصود من ذكر القصص اما تقرير دلائل التوحيد واما المبالغة في الزام الاحكام والتكاليف
وهذا الطريق هو الطريق الاحسن لان بقاء الانسان في النوع الواحد كانه يوجب الملال فاما اذا انتقل من نوع من العلوم
الى نوع اخر فكانه ينشرح به الصدر ويفرح به القلب وكانه سافر من بلد الى بلد اخر وانتقل من بستان الى بستان اخر
وانتقل من تناول طعام لذيذ الى تناول نوع اخر ولا شك انه يكون الذ واشهى ولما ذكر فيما تقدم من علم الاحكام ومن علم
القصص ما راه مصلحة ذكر الآن ما يتعلق بعلم التوحيد فقال الله لا اله الا هو الحي القيوم وفي الآية مسائل **المسألة**

الاولى في فضل هذه الآية روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ما قرئت هذه الآية في دار الا هجرتها الشياطين
ثلثين يوما ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة اربعين ليلة وعن علي رضي الله تعالى عنه سمعت نبيكم على اعواد المنبر يقول
من قرا اية الكرسي في دبر كل صلوة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت ولا يواظب عليها الا صديق او عابد ومن قراها
اذا اخذ مضجعه امنه الله على نفسه وجاره وجار جاره والابيات حوله وتذاكر الصحابة افضل ما في القران فقال
لهم علي رضي الله تعالى عنه اين انتم عن اية الكرسي ثم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا علي سيد البشر ادم
وسيد العرب محمد ولا فخر وسيد الكلام القران وسيد القران البقرة وسيد البقرة اية الكرسي وعن علي رضي الله تعالى
عنه انه قال لما كان يوم بدر قاتلت ثم جئت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انظر ماذا يصنع قال فجئت فاذا هو
ساجد يقول يا حي يا قيوم ولا يزيد على ذلك ثم رجعت الى القتال ثم جئت وهو يقول ذلك فلا ازال اذهب وارجع
وانظر اليه فكان لا يزيد على ذلك الى ان فتح الله تعالى له **واعلم** ان الذكر والعلم يتبعان المذكور والمعلوم
فكل ما كان المعلوم والمذكور اشرف كان الذكر والعلم اشرف واشرف المعلومات والمذكورات هو الله سبحانه وتعالى
بل هو متعال عن ان يقال انه اشرف من غيره لان ذلك يقتضي نوع مجانسة ومشاكلة وهو مقدس عن مجانسة ما سواه
فلهذا السبب كل كلام اشتمل على نعوت جلاله وصفات كبريائه كان ذلك الكلام في نهاية الجلالة والشرف ولما كانت
هذه الآية كذلك لا جرم كانت هذه الآية بالغة في الشرف الى اقصى الغايات وابلغ النهايات **المسألة الثانية**
ان تفسير لفظ الله قد تقدم في اول الكتاب وتفسير قوله تعالى لا اله الا هو قد تقدم في قوله تعالى والهكم اله واحد
لا اله الا هو الرحمن الرحيم بقي هاهنا ان نتكلم في تفسير قوله الحي القيوم وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه انه كان يقول
اعظم اسماء الله الحي القيوم ومما روينا انه صلى الله عليه وسلم ما كان يزيد على ذكره في السجود يوم بدر يدل على عظمة هذا
الاسم والبراهين العقلية القطعية دالة على صحة ذلك وتقريره ومن الله التوفيق انه لا شك في وجود الموجودات
فهي اما ان تكون باسرها ممكنة واما ان تكون واجبة واما ان يكون بعضها ممكنا وبعضها واجبا لا جائز ان تكون باسرها ممكنة
لان كل مجموع فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزاء هذا المجموع ممكن والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان فكان
هذا المجموع ممكنا بذاته وكل واحد من اجزائه ممكن وكل ممكن فانه لا يترجح وجوده على عدمه الا لمرجح مغاير له فهذا المجموع
مفتقر بحسب كونه مجموعا وبحسب افتقار كل واحد من اجزائه الى مرجح مغاير له وكل ما كان مغايرا لكل الممكنات لم يكن ممكنا
فقد وجد موجود ليس بممكن فبطل القول بان كل موجود ممكن واما القسم الثاني وهو ان تكون الموجودات باسرها واجبة
فهذا ايضا باطل لانه لو حصل موجودان كل واحد منهما واجب لذاته لكانا مشتركين في الوجوب بالذات ومتغايرين
بالتعين وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيكون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذي به المشاركة ومن التعين الذي
به الممايزة فيكون كل واحد منهما مركبا من الوجوب وكل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من جزئيه وجزؤه غيره وكل مركب
فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فلو كان واجب الوجود اكثر من واحد لما كان شيء منها واجب الوجود
وذلك محال ولما بطل هذان القسمان ثبت انه حصل في مجموع الموجودات موجود واحد واجب الوجود لذاته وان كل
ما عداه فهو ممكن لذاته موجود بايجاد ذلك الموجود الذي هو واجب لذاته فالواجب لذاته موجود بذاته ولذاته
ومستغن في وجوده عن كل ما سواه واما كل ما سواه فمفتقر في وجوده وماهيته الى ايجاد الواجب لذاته فالواجب
لذاته قائم بذاته وسبب لتقوم كل ما سواه في ماهيته وفي وجوده فهو القيوم الحق بالنسبة الى كل الموجودات
فالقيوم هو المتقوم بذاته والمقوم لكل ما عداه في ماهيته ووجوده ولما كان واجب الوجود لذاته كان هو القيوم
الحق بالنسبة الى الكل ثم انه لما كان المؤثر في الغير اما ان يكون مؤثرا على سبيل العلية والايجاب واما ان
يكون مؤثرا على سبيل الفعل والاختيار لا جرم ازال الوهم كونه مؤثرا بالعلية والايجاب بقوله الحي فان الحي
هو الدراك الفعال فقوله الحي دل على كونه عالما قادرا وقوله القيوم دل على كونه قائما بذاته ومقوما لكل ما عداه
ومن هذين الاصلين تتشعب جميع المسائل المعتبرة في علم التوحيد **فاولها** انه واجب الوجود واحد بمعنى
ان ماهيته غير مركبة عن الاجزاء وبرهانه ان كل مركب فهو متقوم بغيره والمتقوم بغيره لا يكون متقوما بذاته فلا
يكون قيوما وقد بينا بالبرهان انه قيوم واذا ثبت انه تعالى في ذاته واحد فهذان الاصلان له لازمان احدهما
ان واجب الوجود بمعنى انه ليس في الوجود شيئان كل واحد منهما واجب لذاته اذ لو فرض ذلك لاشتركا في الوجوب
ولتباينا في التعين وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم كون كل واحد منهما في ذاته مركبا من جزئين وقد بان

انه محال ○ اللازم الثاني انه لما امتنع في حقيقته ان يكون مركبة من جزئين امتنع كونه متحيزا لان كل متحيز فهو منقسم
وقد ثبت ان التركيب عليه ممتنع واذا ثبت انه ليس بمتحيز امتنع كونه في الجهة لانه لا معنى للمتحيز الا ما يمكن ان
يشار اليه باشارة حسية واذا ثبت انه ليس بمتحيز وليس في الجهة امتنع ان يكون له اعضاء وحركة وسكون
وثانيها انه لما كان قيوما كان قائما بذاته وكونه قائما بذاته يستلزم امورا اللازم الاول
انه لا يكون عرضا في موضوع ولا صورة في مادة ولا حالا في محل لان الحال مفتقر الى المحل والمفتقر الى الغير
لا يكون قيوما بذاته اللازم الثاني قال بعض العلماء لا معنى للعلم الا حضور حقيقة المعلوم فاذا كان قيوما
بمعنى كونه قائما بنفسه لا بغيره كانت حقيقته حاضرة عنده فاذا كان لا معنى للعلم الا هذا الحضور وجب ان
يكون حقيقته معلومة لذاته فذاته معلومة لذاته وكل ما عداه فانه انما يحصل بتاثيره لانا بينا انه قيوم
بمعنى انه مقوم لغيره وذلك التاثير ان كان بالاختيار فالفاعل المختار لابد وان يكون له شعور بفعله وان كان
بالايجاب لزم ايضا كونه عالما بكل ما سواه لان ذاته موجبة لكل ما سواه وقد دللنا على انه يلزم من كونه قائم
النفس بذاته كونه عالما بذاته والعلم بالعلة علة العلم بالمعلول فعلى هذه التقديرات كلها يلزم من كونه قيوما
كونه عالما بجميع المعلومات وثالثها لما كان قيوما لكل ما سواه كان كل ما سواه محدثا لان تاثيره في تقويم
ذلك الغير يمتنع ان يكون حال بقاء ذلك الغير لان تحصيل الحاصل محال فهو اذا اما حال عدمه واما حال
حدوثه وعلى التقديرين وجب ان يكون الكل محدثا ورابعها انه لما كان قيوما للكل المركبات استند كل الممكنات
اليه اما بواسطة او بغير واسطة وعلى التقديرين كان القول بالقضاء والقدر حقا وهذا مما قد فصلناه واوضحناه
في هذا الكتاب في تفسير ايات كثيرة فانك ان ساعدك التوفيق وتاملت في هذه المعاقد التي ذكرناها علمت انه
لا سبيل الى الاحاطة بشيء من المسائل المتعلقة بالعلم الالهي الا بواسطة كونه تعالى حيا قيوما فلا جرم لا يبعد
ان يكون الاسم الاعظم هو هذا واما سائر الايات الالهية كقوله والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم
وقوله شهد الله انه لا اله الا هو ففيه بيان التوحيد بمعنى نفي الضد والند واما قوله قل هو الله احد ففيه
بيان التوحيد بمعنى نفي الضد والند وبمعنى ان حقيقته غير مركبة من الاجزاء واما قوله ان ربكم الله الذي خلق
السموات والارض ففيه بيان صفة الربوبية وليس فيه بيان حقيقة الوحدة اما قوله الحي القيوم فانه يدل على
الكل لان كونه قيوما يقتضي ان يكون قائما بذاته وان يكون مقوما لغيره وكونه قائما بذاته يقتضي الوحدة بمعنى نفي
الكثرة في حقيقته وذلك يقتضي الوحدة بمعنى نفي الضد والند ويقتضي نفي التحيز وبواسطته يقتضي نفي الجهة
وايضا كونه قيوما بمعنى كونه مقوما لغيره يقتضي حدوث كل ما سواه جسما كان او روحا عقلا كان او نفسا ويقتضي استناد
الكل اليه وانتهاء جملة الاسباب والمسببات اليه وذلك يوجب القول بالقضاء والقدر فظهر ان هذين اللفظين ○
كالمحيطين بجميع مباحث العلم الالهي فلا جرم بلغت هذه الاية في الشرف الى المقصد الاقصى واستوجب ان يكون
هو الاسم الاعظم من اسماء الله تعالى ثم انه تعالى لما بين انه حي قيوم اكد ذلك بقوله لا تاخذه سنة ولا نوم والمعنى انه لا يفتر
عن تدبير الخلق لان القيم بامر الطفل لو غفل عنه ساعة لاختل امر الطفل فهو سبحانه قيم جميع المحدثات وقيوم كل
الممكنات فلا يمكن ان يغفل عن تدبيرهم فقوله لا تاخذه سنة ولا نوم كالتاكيد لبيان كونه تعالى قائما وهو كما تقول
لمن ضيع واهمل انك لوسنان نائم ثم انه تعالى لما بين كونه قيوما بمعنى انه قائم بذاته مقوم لغيره رتب عليه حكما
وهو قوله له ما في السموات وما في الارض لانه لما كان كل ما سواه انما تقومت ماهيته وانما يحصل وجوده وتكونه
وتقويمه بخلقه لزم منه ان يكون كل ما سواه ملكا له وهو المراد من قوله له ما في السموات وما في الارض ثم انه لما
ثبت انه هو الملك والمالك لكل ما سواه ثبت ان حكمه في الكل جار وليس لغيره في شيء من الاشياء حكم الا باذنه
وامره وهو المراد بقوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ثم لما بين انه يلزم من كونه مالكا للكل ان لا يكون للغير
في ملكه تصرف بوجه من الوجوه بين ايضا انه يلزم من كونه عالما بالكل وكون غيره ليس عالما بالكل ان يكون لغيره في ملكه
تصرف بوجه من الوجوه الا باذنه وهو قوله يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم وهو اشارة الى كونه سبحانه عالما بالكل
ثم قال ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وهو اشارة الى كون غيره غير عالم بجميع المعلومات ثم انه لما بين كمال ملكه وحكمه
في السموات وفي الارض بين ان ملكه فيما وراء السموات والارضين اعظم واجل من ان يكون ذلك مما يصل اليه اوهام
المتوهمين وينقطع دون الارتقاء الى ادنى درجة من درجاتها خيالات المتخيلين فقال وسع كرسيه السموات والارض ثم بين

ان نفاذ ملكه وحكمه في الكل على نعت واحد وصورة واحدة فقال ولا يؤده حفظهما لما بين كونه قيوما بمعنى كونه قائما بنفسه
وانه منزه عن الاحتياج الى غيره في امر من الامور فتعالى عن ان يكون متحيزا حتى يحتاج الى مكان او متغيرا حتى يحتاج الى زمان
فقال وهو العلي العظيم والمراد منه العلو والعظمة بمعنى انه لا يحتاج الى غيره في امر من الامور ولا يناسب غيره في صفة
من الصفات ولا في نعت من النعوت فقوله وهو العلي العظيم اشارة الى ما بدا به في الاية من كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته
مقوما لغيره ومن احاط عقله بما ذكرناه علم انه ليس عند العقول البشرية من الامور الالهية كلام اكمل ولا برهان اوضح مما
اشتملت عليه هذه الايات واذا عرفت هذه الاسرار فلنرجع الى ظاهر التفسير اما قوله الله لا اله الا هو ففيه مسائل
المسألة الاولى الله رفع بالابتداء وما بعده خبره المسألة الثانية قال بعضهم لا اله الا هو المعبود
وهو خطأ لوجهين الاول انه تعالى كان الها في الازل وما كان معبودا والثاني انه تعالى اثبت معبودا سواه
في القران بقوله انكم وما تعبدون من دون الله بل الاله هو القادر على ما اذا فعله كان مستحقا للعبادة واما الحي ففيه
مسائل المسألة الاولى الحي اصله حيي كقولك حذر وطمع فادغمت الياء في الياء عند اجتماعهما وقال ابن الانباري
اصله الحيو فلما اجتمعت الياء والواو وكان السابق ساكنا جعلتا ياء مشددة المسألة الثانية قال المتكلمون
الحي كل ذات يصح ان يعلم ويقدر واختلفوا في ان هذا المفهوم صفة موجودة ام لا فقال بعضهم انه عبارة عن كون الشيء بحيث
لا يمتنع ان يعلم ويقدر وعدم الامتناع لا يكون صفة موجودة وقال المحققون لما كانت الحياة عبارة عن عدم الامتناع
وقد ثبت ان الامتناع امر عدمي اذ لو كان وصفا موجودا لكان الموصوف به موجودا فيكون ممتنع الوجود موجودا وهو محال
واذا ثبت ان الامتناع عدم وثبت عدم هذا الامتناع وثبت ان عدم العدم وجود لزم ان يكون المفهوم من الحياة صفة موجودة
وهو مطلوب المسألة الثالثة لقائل ان يقول لما كان معنى الحي هو انه الذي يصح ان يعلم ويقدر وهذا القدر حاصل
لجميع الحيوانات فكيف يحسن ان يمدح الله نفسه بصفة يشاركه فيها اخس الحيوانات والذي عندي في هذا الباب ان الحي في اللغة
ليس عبارة عن هذه الصفة بل كل شيء كان كاملا في جنسه فانه يسمى حيا الا ترى ان عمارة الارض الخربة تسمى احياء الموات وقد قال
تعالى فانظر الى اثر رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقال الى بلد ميت فاحيينا به والصفة المسماة في عرف المتكلمين انما
سميت بالحياة لان كمال حال الجسم ان يكون موصوفا بتلك الصفة فلا جرم سميت تلك الصفة حياة وكمال حال الاشجار ان تكون
مورقة خضرة فلا جرم سميت هذه الحالة حياة وكمال حال الارض ان تكون معمورة فلا جرم سميت هذه الحالة حياة فثبت
ان المفهوم الاصلي من لفظ الحي كونه واقعا على اكمل حالاته وصفاته واذا كان كذلك فقد زال الاشكال لان المفهوم من الحي
هو الكامل ولما لم يكن ذلك مقيدا بانه كامل في هذا دون ذاك دل على انه كامل على الاطلاق فقوله الحي يفيد كونه كاملا
على الاطلاق والكامل على الاطلاق ان يكون غير قابل للعدم في ذاته ولا في صفاته النسبية والاضافية ثم عند هذا
ان خصصنا القيوم بكونه سببا لتقويم غيره فقد زال الاشكال لان كونه حيا يدل على كونه متقوما بذاته وكونه قيوما يدل
على كونه مقوما لغيره وان جعلنا القيوم اسما يتناول المتقوم بذاته والمقوم لغيره كان لفظ القيوم مفيدا فائدة لفظ الحي
مع زيادة فهذا ما عندي في هذا الباب اما قوله تعالى القيوم ففيه مسائل المسألة الاولى القيوم في اللغة
مبالغة في القائم فلما اجتمعت الياء والواو وكان السابق ساكنا جعلتا ياء مشددة ولا يجوز ان يكون على فعول لانه لو كان كذا
لكان قووما وفيه ثلاث لغات قيوم وقيام وقائم وروي عن عمر انه قرا الحي القيام ومن الناس من قال هذه اللفظة عبرانية
لانهم يقولون حيا قياما وليس الامر كذلك لانا بينا ان له وجها صحيحا في اللغة ومثله ما في الدار ديار وديور
وهو من الدوران اي ما بها خلق يدور يعني يجيء ويذهب وقال امية بن ابي الصلت قدرها المهيمن القيوم
المسألة الثانية اختلفت عبارات المفسرين في هذا الباب فقال مجاهد القيوم القائم على كل شيء
وتاويله انه قائم بتدبير الخلائق في ايجادهم وفي ارزاقهم ونظيره من الايات قوله تعالى افمن هو قائم على كل نفس بما
كسبت وقال شهد الله انه لا اله الا هو الى قوله قائما بالقسط وقال ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن
زالتا ان امسكهما من احد من بعده واقول هذا القول يرجع حاصله الى كونه مقوما لغيره وقال الضحاك القيوم
الدائم الوجود الذي يمتنع عليه التغير واقول هذا القول يرجع معناه الى كونه قائما بنفسه في ذاته وفي وجوده وقال
بعضهم القيوم الذي لا ينام بالسريانية وهذا القول بعيد لانه يصير قوله لا تاخذه سنة ولا نوم تكرارا اما قوله
تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم ففيه مسائل المسألة الاولى السنة ما تقدم النوم من الفتور الذي يسمى
النعاس فان قيل فاذا كانت السنة عبارة عن مقدمة النوم فاذا قال لا تاخذه سنة فقد دل

على انه لا يأخذه نوم بطريق الاولى فكان ذكر النوم تكريرا قلنا تقدير الآية لا تأخذه سنة فضلا ان يأخذه نوم المسألة الثانية الدليل على ان النوم والسهو والغفلة محال على الله تعالى لان هذه الاشياء اما ان تكون عبارة عن عدم العلم او عن اضداد العلم وعلى التقديرين فجواز طريانها يقتضي جواز زوال علم الله تعالى ولو كان كذلك لكانت ذاته تعالى بحيث يصح ان لا يكون عالما فحينئذ يفتقر حصول صفة العلم له الى فاعل والكلام فيه كما في الاول والتسلسل محال فلا بد وان ينتهي الى من يكون علمه صفة واجبة الثبوت ممتنعة الزوال واذا كان كذلك كان النوم والغفلة والسهو عليه محالا المسألة الثالثة يروى ان الرسول صلى الله عليه وسلم حكى عن موسى عليه السلام انه وقع في نفسه هل ينام الله تعالى فارسل الله اليه ملكا فارقه ثلاثا ثم اعطاه قارورتين في كل يد واحدة وامره بالاحتفاظ بهما فكان يتحرز بجهده الى ان نام في اخر الامر فاصطفقت يداه وانكسرت القارورتان فضرب الله ذلك مثلا له في بيان انه لو كان ينام لم يقدر على حفظ السموات والارض واعلم ان مثل هذا لا يمكن نسبته الى موسى عليه السلام فان من جوز النوم على الله تعالى او كان شاكا في جوازه كان كافرا فكيف يجوز نسبة هذا الى موسى عليه السلام بل ان صحت الرواية فالواجب نسبة هذا السؤال الى جهال قومه اما قوله تعالى له ما في السموات وما في الارض فالمراد من هذه الاضافة الخلق والملك وتقريره ما ذكرنا من انه لما كان واجب الوجود واحدا كان ما عداه ممكن الوجود لذاته وكل ممكن فله مؤثر وكل ما له مؤثر فله محدث فاذا انه مبدع بابداعه فكانت هذه الاضافة اضافة الملك والايجاد فان قيل لم قال له ما في السموات ولم يقل له من في السموات قلنا لما كان المراد اضافة كل ما سواه اليه بالمخلوقية وكان الغالب عليه ما لا يعقل اجرى الغالب مجرى الكل فعبر عنه بلفظه وايضا فهذه الاشياء انما اسندت اليه من حيث انها مخلوقة وهي من حيث انها مخلوقة غير عاقلة فعبر عنه بلفظ ما للتنبيه على ان المراد من هذه الاضافة من هذه الجهة واعلم ان الاصحاب قد احتجوا بهذه الآية على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى قالوا لان قوله ما في السموات يتناول كل ما في السموات والارض وافعال العباد من جملة ما في السموات والارض فوجب ان تكون منتسبة الى الله تعالى انتساب الملك والخلق وكما ان اللفظ يدل على هذا المعنى فالعقل يؤكده وذلك لان كل ما سواه فهو ممكن لذاته لا يترجح الا بتأثير واجب الوجود لذاته والا يلزم ترجح الممكن من غير مرجح وهو محال اما قوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه استفهام معناه الانكار والنفي اي لا يشفع احد عنده الا بامره وذلك لان المشركين كانوا يزعمون ان الاصنام تشفع لهم وقد اخبر الله تعالى عنهم بقولهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى وقولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله ثم بين تعالى انهم لا يجدون المطلوب فقال ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم فاخبر تعالى انه لا شفاعة عنده لاحد الا ما استثناه الله تعالى بقوله الا باذنه ونظيره قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا المسألة الرابعة قال القفال رحمه الله تعالى انه سبحانه لا ياذن في الشفاعة لغير المطيعين اذ كان لا يجوز في حكمه التسوية بين اهل الطاعة واهل المعصية وطول في تقريره واقول ان هذا القفال عظيم الرغبة في الاعتزال حسن الاعتقاد في كلماتهم ومع ذلك فقد كان قليل الاحاطة باصولهم وذلك لان من مذهب البصريين منهم ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في العقول الا ان السمع دل على ان ذلك لا يقع واذا كان كذلك فالاستدلال العقلي على المنع من الشفاعة في حق العصاة خطأ على مذهبهم فحينئذ لا يستقيم هذا الاستدلال الا ان الجواب عنه من وجوه الاول العقاب حق الله تعالى وللمستحق ان يسقط حق نفسه بخلاف الثواب فانه حق العبد فلا يكون لله تعالى ان يسقطه وهذا الفرق ذكره البصريون في الجواب من شبهة الكعبي والثاني ان قوله لا يجوز التسوية بين المطيع والعاصي ان اراد به انه لا يجوز التسوية بينهما في امر من الامور فهو جهل لانه تعالى قد سوى بينهما في الخلق والحياة والرزق والطعام الطيبات والتمكين من المرادات وان كان المراد انه لا يجوز التسوية بينهما في كل الامور فنحن نقول بموجبه وكيف نقول ذلك والمطيع لا يكون له فزع ولا يكون خائفا من العقاب والمذنب يكون غالب الخوف وربما يدخل النار ويتألم مدة ثم يخلصه الله تعالى عن ذلك العذاب بشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم واعلم ان القفال رحمه الله تعالى كان حسن الكلام في التفسير دقيق النظر في تأويلات الالفاظ الا انه كان عظيم المبالغة في تقرير مذهب المعتزلة مع انه كان قليل الحظ من علم الكلام قليل النصيب من معرفة الكلمات المعتزلة اما قوله تعالى يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ففيه مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف الضمير لما في السموات والارض لان فيهم العقلاء ولما دل عليه من ذا من الملائكة والانبياء المسألة الثانية

في الآية وجوه احدها قال مجاهد وعطاء والسدي ما بين ايديهم ما كان قبلهم من امور الدنيا وما خلفهم وما كان وما يكون بعدهم من امر الآخرة وثانيها قال الضحاك والكلبي يعلم ما بين ايديهم يعني الآخرة لانهم يقدمون عليها وما خلفهم يعني الدنيا لانهم يخلفونها وراء ظهورهم وثالثها قال عطاء عن ابن عباس يعلم ما بين ايديهم من السماء الى الارض وما خلفهم يريد ما في السموات ورابعها يعلم ما بين ايديهم بعد انقضاء آجالهم وما خلفهم اي ما كان قبل ان خلقهم وخامسها ما فعلوا من خير وشر وما يفعلونه بعد ذلك واعلم ان المقصود من هذا الكلام انه سبحانه عالم باحوال الشافع والمشفوع له فيما يتعلق باستحقاق الثواب والعقاب لانه عالم بجميع المعلومات لا يخفى عليه خافية والشفعاء لا يعلمون من انفسهم ان لهم من الطاعة ما يستحقون به هذه المنزلة العظيمة عند الله ولا يعلمون ان الله تعالى هل اذن لهم في تلك الشفاعة ام لا وانهم ان لا ياذن الله في تلك الشفاعة فانهم يستحقون المقت والزجر على ذلك وهذا يدل على انه ليس لاحد من الخلائق ان يقدم على الشفاعة الا باذن الله تعالى المسألة الثالثة هؤلاء المذكورون في هذه الآية يحتمل ان يكونوا هم الملائكة وسائر من يشفع يوم القيامة من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين اما قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ففيه مسائل المسألة الاولى المراد بالعلم ههنا المعلوم كما يقال اللهم اغفر علمك فينا والمراد معلومك واذا ظهرت آية عظيمة قيل هذه قدرة الله اي مقدوره والمعنى ان احدا لا يحيط بمعلومات الله تعالى المسألة الثانية احتج بعض الاصحاب في هذه الآية باثبات العلم لله تعالى وهو ضعيف لوجوه احدها ان كلمة من للتبعيض وهي داخلة ههنا على العلم فلو كان المراد من العلم نفس الصفة لزم دخول التبعيض في صفة الله تعالى وهو محال والثاني ان قوله بما شاء لا يتأتى في العلم الا بالتأويل المعلوم والثالث ان الكلام ههنا انما وقع في المعلومات والخلق لا يعلمون كل المعلومات بل لا يعلمون منها الا القليل المسألة الثالثة قال الليث يقال لكل من احرز شيئا او بلغ علمه اقصاه احاط وذلك لانه اذا علم اول الشيء وآخره بتمامه صار العلم كالمحيط به اما قوله الا بما شاء ففيه قولان احدهما انهم لا يعلمون شيئا من معلوماته الا بما شاء هو ان يعلمهم كما حكى عنهم انهم قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا والثاني انهم لا يعلمون الغيب الا عند اطلاع الله تعالى بعض انبيائه على بعض الغيب كما قال عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول اما قوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض فاعلم انه يقال وسع فلان الشيء يسعه سعة اذا احتمله واطاقه وامكنه القيام به ولا يسعك هذا اي لا يطيقك ولا يحملك ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي اي لم يحتمل غير ذلك واما الكرسي فاصله في اللغة من تركب الشيء بعضه على بعض والكرس ابوال الدواب وابعارها يتلبد بعضها فوق بعض واكرست الدار اذا كثرت فيها الابعار والابوال وتلبد بعضها فوق بعض وتكارس الشيء بالشيء اذا تراكب ومنه الكراسة لتركب بعض اوراقها على بعض والكرسي هو هذا الشيء المعروف لتركب خشباته بعضها فوق بعض واختلف المفسرون في تفسيره على اربعة اقوال الاول انه جسم عظيم يسع السموات والارض ثم اختلفوا فيه فقال الحسن الكرسي هو نفس العرش لان السرير قد يوصف بانه عرش وبانه كرسي لكون كل واحد منهما بحيث يصح التمكن عليه وقال بعضهم بل الكرسي غير العرش ثم اختلفوا فمنهم من قال انه دون العرش وفوق السماء السابعة وقال آخرون انه تحت الارض وهو منقول عن السدي واعلم ان لفظ الكرسي ورد في هذه الآية وجاء في الاخبار الصحيحة انه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة ولا امتناع في القول به فوجب القول باثباته واما ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال الكرسي موضع القدمين فمن البعيد ان يقول ابن عباس هو موضع قدمي الله تعالى وتقدس عن الجوارح والاعضاء وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على نفي الجسمية في مواضع كثيرة من هذا الكتاب فوجب رد هذه الرواية او حملها على ان المراد من الكرسي موضع قدمي الروح الاعظم او ملك آخر عظيم القدر عند الله تعالى القول الثاني ان المراد من الكرسي السلطان والقدرة والملك ثم تارة يقال الالهية لا تحصل الا بالقدرة والخلق والايجاد والعرب يسمون اصل كل شيء الكرسي وتارة يسمى الملك بالكرسي لان الملك يجلس على الكرسي فيسمى الملك باسم مكانه القول الثالث ان الكرسي هو العلم لان موضع العالم الكرسي فسميت صفة الشيء باسم مكان ذلك الشيء على سبيل المجاز او لان العلم هو الامر المعتمد عليه والكرسي هو الشيء الذي يعتمد عليه ومنه يقال للعلماء كراسي لانهم الذين يعتمد عليهم كما يقال لهم اوتاد الارض القول الرابع ما اختاره الشيخ القفال رحمه الله تعالى وهو ان المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله تعالى وكبريائه وتقريره انه تعالى خاطب الخلق في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم فمن ذلك انه جعل الكعبة بيتا له يطوف الناس به كما يطوفون ببيوت ملوكهم وذكر في الحجر الاسود انه يمين الله في ارضه ثم جعل موضعا للتقبيل كما يقبل الناس ايدي ملوكهم وكذلك ما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء

ووضع الميزان فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشا فقال الرحمن على العرش استوى ثم وصف عرشه فقال وكان عرشه على الماء ثم قال وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وقال الذين يحملون العرش ومن حوله ثم اثبت لنفسه كرسيا فقال وسع كرسيه السموات والارض اذا عرفت هذا فنقول ـــــ كل ما جاء من الالفاظ الموهمة التشبيه في العرش والكرسي فقد ورد مثلها بل اقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توافقنا هاهنا على ان المقصود تعريف عظمة الله تعالى وكبريائه مع القطع بانه منزه عن ان يكون في الكعبة فكذا الكلام في العرش والكرسي وهذا جواب مبين الا ان المعتمد هو الاول لان ترك الظاهر بلا دليل لا يجوز اما قوله تعالى ولا يؤوده حفظهما اعلم انه يقال آده يؤوده اودا اذا اثقله واجهده واودت العود اوده اودا اذا اعتمدت عليه بالثقل حتى امكنته والمعنى لا يثقله ولا يشق عليه حفظهما اي حفظ السموات والارض ثم قال وهو العلي العظيم فاعلم انه لا يجوز ان يكون المراد منه العلو بالجهة وقد دللنا على ذلك بوجوه كثيرة ونزيد هاهنا وجهين آخرين الاول انه لو كان علوه بسبب المكان لكان لا يخلو اما ان يكون متناهيا في جهة فوق او غير متناه في تلك الجهة والاول باطل لانه اذا كان متناهيا في جهة فوق كان الجزء المفروض فوقه اعلى منه فلا يكون هو اعلى من كل ما عداه بل يكون غيره اعلى منه وان كان غير متناه فهذا محال لان القول باثبات بعد لا نهاية له باطل بالبراهين اليقينية وايضا فانا اذا قدرنا بعدا لا نهاية له وفرضنا في ذلك البعد نقطا غير متناهية فلا يخلو اما ان يحصل في تلك النقط نقطة واحدة لا يعرض فوقها نقطة اخرى واما ان لا يحصل فان كان الاول كانت تلك النقطة طرفا لذلك البعد فيكون ذلك البعد متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف وان لم يوجد فيها نقطة الا وفوقها نقطة اخرى كان كل واحد من تلك النقط المفروضة في ذلك البعد سفلا ولا يكون فيها ما يكون فوقا على الاطلاق فحينئذ لا يكون لشيء من النقط المفروضة في ذلك البعد علو مطلق البتة وذلك ينفي حصول صفة العلوية الحجة الثانية ان العالم كرة ومتى كان الامر كذلك فكل جانب يفرض علوا بالنسبة الى احد وجهي الارض يكون سفلا بالنسبة الى الوجه الآخر فينقلب السفل الحجة الثالثة ان كل وصف يكون ثبوته لاحد الامرين بذاته وللآخر بتبعية الاول كان ذلك الحكم في الذاتي اتم واكمل وفي العرضي اقل واضعف فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان الذي بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية ولكان حصول هذا العلو لله تعالى حصولا بتبعية حصوله في المكان وكان علو المكان اكمل واتم من علو ذات الله تعالى فيكون علو الله تعالى ناقصا وعلو غيره كاملا وذلك محال فهذه الوجوه قاطعة في ان علو الله تعالى يمتنع ان يكون بالجهة وما احسن ما قال ابو مسلم بن بحر الاصفهاني في تفسير قوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله قال هذا يدل على ان المكان والمكانيات باسرها ملك الله وملكوته ثم قال وله ما سكن في الليل والنهار وهذا يدل على ان الزمان والزمانيات باسرها ملك الله تعالى وتقدس عن ان يكون علوه بسبب المكان واما عظمته فهي ايضا بالمهابة والقهر والكبرياء ويمتنع ان يكون بسبب المقدار والحجم لانه ان كان غير متناه في كل الجهات او في بعض الجهات فهو محال لما ثبت بالبراهين القاطعة استحالة اثبات ابعاد غير متناهية وان كان متناهيا من كل الجهات كانت الاحياز المحيطة بذلك المتناهي اعظم منه فلا يكون مثل هذا الشيء عظيما على الاطلاق فالحق سبحانه اعلى واعظم من ان يكون من جنس الجواهر والاجسام تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا

قوله تعالى لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم فيه مسئلتان

المسئلة الاولى اللام في الدين فيه قولان احدهما انه لام العهد والثاني انه بدل من الاضافة كقوله فان الجنة هي المأوى اي مأواه والمراد في دين الله

المسئلة الثانية في تأويل الآية وجوه **احدها** وهو قول ابي مسلم والقفال وهو الاليق باصول المعتزلة معناه انه تعالى ما بنى امر الايمان على الاجبار والقسر وانما بناه على التمكن والاختيار واحتج القفال على ان هذا هو المراد بانه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانا شافيا قاطعا للعذر قال بعد ذلك انه لم يبق بعد ايضاح هذه الدلائل للكافر عذر في الاقامة على الكفر الا ان يقسر على الايمان ويجبر عليه وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء اذ في القهر والاكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان ونظير هذا قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقال في سورة اخرى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا أفانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وقال في سورة الشعراء لعلك باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين ومما يؤكد هذا القول انه تعالى قال بعد هذه الآية قد تبين الرشد من الغي يعني ظهرت الدلائل ووضحت البينات ولم يبق بعدها الا القسر والالجاء والاكراه وذلك غير جائز لانه ينافي التكليف

فهذا تقرير هذا التأويل **الوجه الثاني** في التأويل هو ان الاكراه ان يقول المسلم للكافر آمن والا قتلتك فقال تعالى لا اكراه في الدين اما في حق اهل الكتاب وفي حق المجوس فلانهم اذا قبلوا الجزية سقط القتل عنهم فاما سائر الكفار اذا تهودوا او تنصروا فقد اختلف الفقهاء فيهم فقال بعضهم انه يقر عليه وعلى هذا التقدير يسقط عنه القتل اذا قبل الجزية وعلى مذهب هؤلاء كان قوله لا اكراه في الدين عاما في كل الكفار اما من يقول من الفقهاء بان سائر الكفار اذا تهودوا او تنصروا فانهم لا يقرون عليه فعلى قوله يصح الاكراه في حقهم وكان قوله لا اكراه مخصوصا باهل الكتاب **الوجه الثالث** لا تقولوا لمن دخل في الدين بعد الحرب انه دخل مكرها لانه اذا رضي بعد الحرب وصح اسلامه فليس بمكره ومعناه لا تنسبوهم الى الاكراه ونظيره قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا اما قوله تعالى قد تبين الرشد من الغي ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** يقال بان الشيء واستبان وتبين اذا ظهر ووضح ومنه المثل قد تبين الصبح لذي عينين وعندي ان الايضاح والتعريف انما سمي بيانا لانه يوقع الفصل والبينونة بين المقصود وغيره والرشد في اللغة معناه اصابة الخير وفيه لغتان رشد ورشد والرشاد مصدر ايضا كالرشد والغي نقيض الرشد يقال غوى يغوى غيا اذا سلك خلاف طريق الرشد **المسئلة الثانية** تبين الرشد من الغي اي تميز الحق من الباطل والايمان من الكفر والهدى من الضلالة بكثرة الحجج والآيات الدالة قال القاضي ومعنى قد تبين الرشد انه قد اتضح وانجلى بالادلة لا ان كل مكلف تنبه لان المعلوم خلاف ذلك واقول قد ذكرنا ان معنى تبين انفصل وامتاز فكان المراد انه حصلت البينونة بين الرشد والغي بسبب قوة الدلائل وتأكيد البراهين وعلى هذا كان اللفظ مجرى على ظاهره اما قوله تعالى فمن يكفر بالطاغوت فقد قال النحويون الطاغوت وزنه فعلوت نحو جبروت والتاء زائدة فيه وهي مشتقة من طغى وتقديره طغووت الا ان لام الفعل نقلت الى موضع العين كعادتهم في القلب نحو الصاعقة والصاقعة ثم قلبوا الواو الفا لوقوعها في موضع حركة وانفتاح ما قبلها قال المبرد في الطاغوت الاصل عندي انه جمع قال ابو علي الفارسي وليس الامر عندي كذلك وذلك لان الطاغوت مصدر كالرغبوت والرهبوت والملكوت فكما ان هذه الاسماء آحاد كذلك هذا الاسم مفرد وليس بجمع ومما يدل على انه مصدر مفرد قوله اولياؤهم الطاغوت فافرد في موضع الجمع كما يقال هم رضى وهم عدل قالوا وهذا اللفظ يقع على الواحد والجمع اما في الواحد فكقوله يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به واما في الجمع فكما في قوله تعالى والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت وقالوا الاصل فيه التذكير واما قوله تعالى والذين اجتنبوا الطاغوت ان يعبدوها فانما انث بارادة الآلهة اذا عرفت هذا فنقول ـــــ ذكر المفسرون فيه خمسة اقوال **الاول** قال عمر ومجاهد وقتادة هو الشيطان **الثاني** قال سعيد بن جبير الكاهن **الثالث** قال ابو العالية هو الساحر **الرابع** قال بعضهم الاصنام **الخامس** انه مردة الجن والانس وكل ما يطغى والتحقيق انه لما حصل الطغيان عند الاتصال بهذه الاشياء جعلت هذه الاشياء اسبابا للطغيان كما في قوله رب انهن اضللن كثيرا من الناس اما قوله ويؤمن بالله ففيه اشارة الى انه لا بد للكافر من ان يتوب اولا عن الكفر ثم يؤمن بعد ذلك ثم قال فقد استمسك بالعروة الوثقى يقال استمسك بالشيء اذا تمسك به والعروة جمعها عرى نحو عروة الدلو والكوز وانما سميت بذلك لان العروة عبارة عن الشيء الذي يتعلق به والوثقى تأنيث الاوثق وهذا باب المحسوس بالمعقول لان من اراد امساك شيء يتعلق بعروته فكذا هاهنا من اراد امساك هذا الدين تعلق بالدلائل الدالة عليه ولما كانت دلائل الاسلام اقوى الدلائل واوضحها لا جرم وصفها بانها العروة الوثقى اما قوله تعالى لا انفصام لها ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** الفصم كسر الشيء من غير ابانة والانفصام مطاوع الفصم تقول فصمته فانفصم والمقصود من هذا اللفظ المبالغة لانه اذا لم يكن لها انفصام فان لا يكون لها انقطاع اولى **المسئلة الثانية** قال النحويون نظم الآية بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها والعرب تضمر التي والذي ومن وتكتفي بصلاتها منها قال سلامة بن جندل والعاديات اسامي الدماء بها كان اعناقها انصاب ترجيب يريد والعاديات التي وقال تعالى وما منا الا له مقام معلوم اي من له ثم قال والله سميع عليم وفيه قولان الاول ـــــ انه سميع لقول من يتكلم بالشهادتين وقول من يتكلم بالكفر ويعلم ما في قلب المؤمن من الاعتقاد الطاهر وما في قلب الكافر من الاعتقاد الخبيث والقول ـــــ الثاني روى عطاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب اسلام اهل الكتاب من اليهود الذين كانوا حول المدينة وكان يسأل الله تعالى ذلك سرا وعلانية فمعنى قوله والله سميع يريد لدعائك يا محمد عليم بحرصك واجتهادك

قوله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فيه مسئلتان

المسئلة الاولى الولي فعيل بمعنى فاعل من قولهم ولي فلان الشيء يليه ولاية فهو وال وولي واصله من الولي

الذي هو القرب وقال الهذلي وعدت عوادون وليك تشعب ومنه يقال داري تلي دارها اي تقرب منها ومنه يقال
للمحب الصادق ولي لانه يقرب منك بالمحبة والنصرة ولا يفارقك ومنه الوالي لانه يلي القوم بالتدبير والامر والنهي
ومنه المولى ومن ثم قالوا في خلاف الولاية العداوة من عدى الشي اذا جاوزه فلاجل هذا كانت العداوة خلاف الولاية
المسالة الثانية احتج اصحابنا على ان الطاف الله تعالى في حق المومن فيما يتعلق بالدين اكثر من الطافه
في حق الكافر بان قالوا الاية دلت على انه تعالى ولي الذين امنوا على التعيين ومعلوم ان الولي للشي هو المتولي لما يكون
سببا لصلاح الانسان واستقامة امره في الغرض المطلوب ولاجله قال تعالى يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا
اولياءه ان اولياؤه الا المتقون فجعل القيم لعمارة المسجد الحرام اولياء له ونفى في الكفار ان يكونوا اولياءه فلما كان
معنى الولي المتكفل بالمصالح ثم انه تعالى جعل نفسه وليا للمومنين على التخصيص علمنا انه تعالى تكفل بمصالحهم فوق ما تكفل
بمصالح الكفار وعند المعتزلة انه تعالى سوى بين الكافر والمومن في الهداية والتوفيق والالطاف فكانت هذه
الاية مبطلة لهم قالت المعتزلة هذا التخصيص محمول على احد وجوه **الاول** هذا محمول على زيادة الالطاف
كما ذكر في قوله والذين اهتدوا زادهم هدى تقديره من حيث الصلاح اذا حضر والطاعة يدعو بعضه الى البعض وذلك
لان المومن اذا حضر مجلسا يجري فيه الوعظ فانه يحصل قلبه خشوع وخضوع وانكسار ويكون حاله معاندا لحال من في قلبه
الكفر والمعاصي وذلك يدل على انه يصح في المومن من الالطاف ما لا يصح في غيره فكان تخصيص المومن بانه تعالى وليهم
محمولا على ذلك **الوجه الثاني** وهو انه تعالى يثيبهم في الاخرة ويخصهم بالنعيم المقيم والاكرام فكان
التخصيص محمولا عليه **الوجه الثالث** وهو انه تعالى وان كان وليا للكل بمعنى كونه متكفلا بمصالح
الكل على التسوية الا ان المنتفع بتلك الولاية هو المومن فصح تخصيصه بهذه الاية كما في قوله هدى للمتقين **الوجه
الرابع** انه تعالى ولي المومنين بمعنى انه يحبهم والمراد انه يحب تعظيمهم اجاب الاصحاب عن الاول بان زيادة
الالطاف متى امكنت وجبت عندكم فلا يكون الله تعالى في حق المومن الا ادا الواجب وهذا المعنى بتمامه حاصل في حق
الكافر بل المومن فعل ما لاجله استوجب ذلك المزيد من الله تعالى من اللطف واما السوال الثاني وهو انه تعالى يثيبه
في الاخرة فهو ايضا بعيد لان ذلك الثواب واجب على الله تعالى فولي المومن هو الذي جعله مستحقا على الله تعالى لذلك
الثواب فيكون وليه هو نفسه ولا يكون الله وليا له واما السوال الثالث وهو ان المنتفع بولاية الله هو المومن
فنقول هذا الامر الذي امتاز به المومن على الكافر في باب الولاية صدر من العبد لا من الله تعالى فكان ولي العبد
على هذا القول هو العبد نفسه لا غير واما السوال الرابع وهو ان الولاية معناها المحبة فالجواب ان المحبة معناها
اعطا الثواب وذلك هو السوال الثاني وقد اجبنا عنه اما قوله تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور ففيه مسايل
المسالة الاولى اجمع المفسرون على ان المراد هاهنا من الظلمات والنور الايمان والكفر خلق الله تعالى لانه
لو حصل بخلق العبد لكان العبد هو الذي اخرج نفسه من الكفر الى الايمان وذلك يناقض صريح الاية اجابت المعتزلة
عنه من وجهين الاول ان الاخراج من الظلمات الى النور محمول على نصب الدلايل وارسال الانبيا وانزال الكتب
والترغيب في الايمان بابلغ الوجوه والتحذير عن الكفر باقصى الوجوه قال القاضي وقد نسب الله الاضلال الى الصنم
بقوله رب انهن اضللن كثيرا من الناس لاجل ان الاصنام سبب بوجه ما لضلالهم فبان يضاف الاخراج من الظلمات الى
النور على انه تعالى يعدل بهم من النار الى الجنة قال القاضي وهذا ادخل في الحقيقة لان ما يقع من ذلك في الاخرة
يكون فعله تعالى او كان فعله والجواب عن الاول من وجهين احدهما ان هذه الاضافة حقيقة في الفعل ومجاز
في الحث والترغيب والاصل حمل اللفظ على الحقيقة والثاني ان هذه الترغيبات ان كانت موثرة في ترجيح الداعية
صار الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا وحينيذ يبطل قول المعتزلة وان لم يكن لها اثر في الترجيح لم يصح تسميتها
بالاخراج واما السوال الثاني وهو حمل اللفظ على العدول بهم من النار الى الجنة فهو ايضا مدفوع من وجهين الاول
قال الواقدي كلما في الظلمات الى النور فانه تعالى اراد به الكفر والايمان غير قوله تعالى في سورة الانعام في قوله
وجعل الظلمات والنور فانه يريد به الليل والنهار قال وجعل الكفر ظلمة لانه كالظلمة في المنع من الادراك
وجعل الايمان نورا لانه كالسبب في حصول الادراك والجواب الثاني ان العدول بالمومن من النار الى الجنة امر
واجب على الله تعالى عند المعتزلة فلا يجوز حمل اللفظ **المسالة الثانية** قوله يخرجهم من الظلمات
الى النور وظاهره يقتضي انهم كانوا في الكفر ثم اخرجهم الله تعالى من ذلك الكفر الى الايمان ثم هاهنا قولان الاول

ان يجري اللفظ على ظاهره وهو ان هذه الاية مختصة بمن كان كافرا ثم اسلم والقايلون بهذا القول ذكروا في سبب
النزول روايات **احدها** قال مجاهد هذه الاية نزلت في قوم امنوا بعيسى عليه السلام وقوم كفروا به فلما
بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم امن به من كفر بعيسى وكفر به من امن بعيسى **وثانيها** ان الاية نزلت
في قوم امنوا بعيسى عليه السلام على طريقة النصارى ثم امنوا بعده بمحمد صلى الله عليه وسلم فقد كان ايمانهم
بعيسى كفرا حين امنوا به كفرا وظلمة لان القول بالاتحاد كفر والله تعالى اخرجهم من تلك الظلمات الى النور الاسلام
وثالثها ان الاية نزلت في كل كافر اسلم بمحمد صلى الله عليه وسلم القول الثاني ان يحمل اللفظ على كل من امن بمحمد
صلى الله عليه وسلم سوا كان ذلك الايمان بعد الكفر او لم يكن وتقديره انه لا يبعد ان يقال يخرجهم من الظلمات
الى النور وان لم يكونوا في الظلمات البتة ويدل على جوازه القران والخبر والعرف اما القران فقوله تعالى وكنتم
على شفا حفرة من النار فانقذكم منها ومعلوم انهم ما كانوا قط في النار وقال لما امنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي
ولم يكن نزل بهم عذاب البتة وقال في قصة يوسف اني تركت ملة قوم لا يومنون بالله ولم يكن فيها قط قال ومنكم
من يرد الى ارذل العمر وما كانوا فيه قط واما الخبر فروي ان النبي صلى الله عليه وسلم سمع انسانا يقول
اشهد ان لا اله الا الله فقال على الفطرة فلما قال اشهد ان محمدا رسول الله قال خرج من النار ومعلوم انه ما كان فيها
وروي انه صلى الله عليه وسلم اقبل على اصحابه فقال اتسبها تقولون في النار تهافت الجراد وها انا اخذ بحجزكم
ومعلوم انهم ما كانوا يتهافتون في النار واما العرف فهو ان الاب اذا انفق كل ماله فالابن قد يقول له
اخرجتني من مالك اي لم تجعل لي منه شيا لا انه كان فيه ثم اخرج منه وتحقيقه ان العبد لو خلا عن توفيق الله
تعالى لوقع في الظلمات فصار توفيقه تعالى سببا لدفع تلك الظلمات وبين الدفع والرفع مشابهة فبهذا الطريق يجوز استعمال
الاخراج والانقاذ في معنى الدفع والمنع اما قوله تعالى والذين كفروا اولياوهم الطاغوت فاعلم انه قرا
الحسن اولياوهم الطواغيت واحتج بقوله تعالى يخرجونهم الا انه شاذ مخالف للمصحف وايضا قد بينا في
اشتقاق هذا اللفظ انه لفظ مفرد لا جمع اما قوله تعالى يخرجونهم من النور الى الظلمات فقد استدل المعتزلة
بهذه الاية على ان الكفر ليس من الله تعالى قالوا لانه تعالى اضافه الى الطاغوت لا الى نفسه اجاب اصحابنا عنه بان
اسناده هذا الى الطاغوت مجاز بالاتفاق ولان المراد بالطواغيت على اظهر الاقوال هم الصنم وبيانه كهذا بقوله
تعالى رب انهن اضللن كثيرا من الناس فاضاف الاضلال الى الصنم واذا كانت هذه الاضافة بالاتفاق بيننا وبينكم
مجازا خرجت عن ان تكون حجة لكم ثم قال تعالى اوليك اصحاب النار هم فيها خالدون ويحتمل ان يرجع ذلك الى الكفار
فقط ويحتمل ان يرجع الى الكفار والطواغيت معا فيكون زجرا للكل ووعيدا لان لفظ اوليك اذا كان جمعا وصح رجوعه
الى كل المذكورين وجب رجوعه اليهما معا **قوله تعالى** الم تر الى الذي حاج ابرهيم في ربه ان اتاه الله الملك
اذ قال ابرهيم ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت قال ابرهيم فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب
فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال انى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته
الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه
وانظر الى حمارك ولنجعلك اية للناس وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال اعلم ان الله على كل شي قدير
اعلم انه تعالى ذكر هاهنا قصصا ثلاثا الاول منها في بيان اثبات العلم بالصانع والثانية
والثالثة في اثبات الحشر والنشر والبعث والقصة الاولى مناظرة ابرهيم صلى الله عليه وسلم مع ملك زمانه وهي هذه الاية
التي نحن في تفسيرها فنقول اما قوله تعالى الم تر فهي كلمة يوقف بها المخاطب على تعجب منها ولفظها لفظ الاستفهام وهي كما يقال
الم تر الى فلان كيف يصنع معناه هل رايت لفلان في صنعه كذا اما قوله الى الذي حاج ابرهيم في ربه قال مجاهد هو نمرود بن كنعان
وهو اول من تجبر وادعى الربوبية واختلفوا في وقت هذه المحاجة قيل انه عند كسر الاصنام قبل الالقا في النار عن مقاتل
وقيل بعد القايه في النار والمحاجة المغالبة يقال حاججته فحججته اي غالبته فغلبته والضمير في قوله في ربه يحتمل
ان يعود الى ابرهيم ويحتمل ان يرجع الى الطاغي والاول اظهر كما قال وحاجه قومه قال اتحاجوني في الله والمعنى وحاجه قومه
في ربه اما قوله تعالى ان اتاه الله الملك فاعلم ان في الاية قولين الاول ان الهاء في اتاه عايد الى ابرهيم يعني ان الله تعالى
اتى ابرهيم صلى الله عليه وسلم الملك واحتجوا على هذا القول بوجوه **الاول** قوله تعالى فقد اتينا ال ابرهيم الكتاب
والحكمة واتيناهم ملكا عظيما اي سلطانا بالنبوة والقيام بدين الله تعالى **والثاني** انه لا يجوز ان يوتي الملك

الكافر ويدعي الربوبية لنفسه **والثالث** ان عود الضمير الى اقرب المذكورين واجب وابرهيم اقرب المذكورين
الى هذا الضمير فوجب ان يكون الضمير عايدا اليه والقول الثاني وهو قول جمهور المفسرين ان الضمير عايد الى ذلك
الانسان الذي حاج ابرهيم واجابوا عن الحجة الاولى ان هذه الاية دالة على حصول الملك لال ابرهيم وليس فيها دلالة على حصول
الملك لابرهيم عليه السلام **وعن** الحجة الثانية بان المراد من الملك ههنا التمكين والقدرة والبسطة في الدنيا والحس
يدل على انه تعالى يعطي الكافر هذا المعنى وايضا فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى اعطاه الملك حال ما كان مؤمنا ثم انه بعد
ذلك كفر بالله تعالى **وعن** الحجة الثالثة وان كان ابرهيم اقرب المذكورين الا ان الروايات الكثيرة واردة بان الذي
حاج ابرهيم كان هو الملك فعود الضمير اليه اولى من هذه الجهة ثم احتج القايلون بهذا القول على مذهبهم من وجوه
الاول ان قوله ان اتاه الله الملك يحتمل تاويلات ثلاثة كل واحد منها انما يصح اذا كان الضمير عايدا الى الملك
لا الى ابرهيم واحد تلك التاويلات ان يكون المعنى حاج ابرهيم في ربه لاجل ان اتاه الله الملك على معنى ان ايتا الملك ابطره
واورثه الكبر والعتو فحاج لذلك ومعلوم ان هذا انما يليق بالملك العاتي والتاويل الثاني ان يكون المعنى انه جعل محاجه
في ربه شكرا على ان اتاه ربه الملك كما يقال عاداني فلان لاني احسنت اليه يريد انه عكس ما كان يجب عليه من الموالاة لاجل
الاحسان ونظيره قوله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون وهذا التاويل ايضا لا يليق بالنبي فانه يجب عليه اظهار
المحاجة قبل حصول الملك وبعده اما الملك العاتي فانه لا يليق به اظهار هذا العتو الشديد الا بعد ان يحصل الملك
العظيم له فثبت انه لا يستقيم لقوله ان اتاه الله الملك معنى وتاويل الا اذا حملناه على الملك العاتي **الحجة
الثانية** ان المقصود من هذه الاية بيان كمال ابرهيم صلى الله عليه وسلم في اظهار الدعوة الى الدين الحق
ومتى كان الكافر سلطانا مهيبا وابرهيم ما كان ملكا كان هذا المعنى اتم مما اذا كان ملكا وما كان الكافر ملكا فوجب المصير
الى ما ذكرنا **الحجة الثالثة** ما ذكره ابو بكر الاصم وهو ان ابرهيم صلى الله عليه وسلم لو كان هو الملك لما قدر
الكافر ان يقتل احد الرجلين ويستبقي الاخر بل كان ابرهيم يمنعه منه اشد منع بل كان كالملجا الى ان لا يفعل ذلك قال
القاضي هذا الاشكال ضعيف لانه من المحتمل ان يقال ابرهيم صلى الله عليه وسلم كان ملكا وسلطانا في الدين والتمكين من اظهار
المعجزات وذلك الكافر كان ملكا مسلطا قادرا على الظلم فلهذا السبب امكنه قتل احد الرجلين وايضا فيجوز ان يقال
انما قتل احد الرجلين قودا وكان الاحيا اليه واستبقى الاخر اما لانه لا قتل عليه او بذل الدية واستبقاه وايضا قوله
انا احيي واميت خبر ووعد لا دليل في القران على انه فعل فهذا ما يتعلق بهذه المسالة اما قوله تعالى اذ قال ابرهيم ربي
الذي يحيي ويميت ففيه مسايل **المسالة الاولى** الظاهر ان هذا جواب سوال سابق غير مذكور وذلك لان
من المعلوم ان الانبيا عليهم السلام بعثوا للدعوة والظاهر انه متى ادعى الرسالة فان المنكر يطالبه باثبات ان للعالم
الها الا ترى ان موسى عليه السلام لما قال اني رسول رب العالمين قال فرعون وما رب العالمين فاحتج موسى عليه السلام
على اثبات الالهية بقوله رب السموات والارض فكذا ههنا الظاهر ان ابرهيم ادعى الرسالة فقال نمرود ومن ربك
فقال ابرهيم ربي الذي يحيي ويميت الا ان المقدمة حذفت لان الواقعة تدل عليها **المسالة الثانية** دليل ابرهيم
عليه السلام كان في غاية الصحة وذلك لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بواسطة افعاله التي لا يشاركه فيها احد من
القادرين والاحيا والاماتة كذلك لان الخلق عاجزون عنهما والعلم بعد الاحيا ضروري فلا بد من مؤثر اخر غير هؤلا
القادرين الذين تراهم وذلك المؤثر اما ان يكون موجبا او مختارا والاول باطل لانه يلزم من دوامه دوام الاثر
فكان يجب ان لا يتبدل الاحيا بالاماتة وان لا يتبدل الاماتة بالاحيا والثاني وهو انا نرى في الحيوان اعضا
مختلفة في الشكل والصفة والطبيعة والخاصية وتاثير المؤثر الموجب بالذات لا يكون كذلك فعلمنا انه لا بد في
الاحيا والاماتة من موجود اخر يؤثر على سبيل القدرة والاختيار في احيا هذه الحيوانات وفي اماتتها وذلك
هو الله سبحانه وتعالى وهو دليل متقن قوي ذكره الله سبحانه في مواضع في كتابه كقوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة
من طين الى اخره وقوله ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين وقال تعالى الذي خلق الموت
والحيوة **المسالة الثالثة** لقايل ان يقول انه تعالى قدم الموت على الحيوة في ايات منها قوله تعالى كيف تكفرون
بالله وكنتم امواتا فاحياكم وقال الذي خلق الموت والحيوة وحكى عن ابرهيم انه قال في ثنايه على الله تعالى والذي يميتني
ثم يحيين فلاي سبب قدم في هذه الاية ذكر الحيوة على الموت حيث قال ربي الذي يحيي ويميت والجواب لان المقصود
من ذكر الدليل اذا كان هو الدعوة الى الله تعالى وجب ان يكون الدليل في غاية الوضوح ولا شك ان عجايب الخلقة حال الحيوة

اكثر واطلاع الانسان عليها اكثر فلا جرم وجب تقديم الحيوة ههنا في الذكر اما قوله تعالى قال انا احيي واميت ففيه مسايل
المسالة الاولى يروى ان ابرهيم عليه السلام لما احتج بتلك الحجة دعا ذلك الملك الكافر بشخصين
وقتل احدهما واستبقى الاخر وقال انا ايضا احيي واميت هذا هو المنقول في التفسير وعندي انه بعيد وذلك لان الظاهر من
حال ابرهيم انه شرح حقيقة الاحيا وحقيقة الاماتة على الوجه الذي يختص الله به في الاستدلال ومتى شرحه على ذلك الوجه امتنع
ان يشتبه على العاقل الاماتة والاحيا على ذلك الوجه بالاماتة والاحيا بمعنى القتل وتركه ويبعد في الجمع العظيم ان يكونوا
في الحماقة بحيث لا يعرفون هذا القدر من الفرق والمراد من الاية والله اعلم شي اخر وهو ان ابرهيم صلى الله عليه وسلم لما احتج
بالاحيا والاماتة قال المنكر تدعي الاحيا والاماتة من الله ابتدا من غير واسطة الاسباب الارضية والاسباب السماوية او تدعي
صدور الاحيا والاماتة من الله تعالى بواسطة الاسباب الارضية والاسباب السماوية اما الاول فلا سبيل اليه واما الثاني فلا
يدل على المقصود لان الواحد منا يقدر على الاحيا والاماتة بواسطة ساير الاسباب فان الجماع قد يفضي الى الولد الحي بواسطة
الاسباب الارضية والسماوية وتناول السم قد يفضي الى الموت فلما ذكر نمرود هذا السوال على هذا الوجه اجاب
ابرهيم عليه السلام بان قال هب ان الاحيا والاماتة حصلا من الله تعالى بواسطة الاتصالات الفلكية الا انه لا بد لتلك
الاتصالات والحركات الفلكية من فاعل مدبر فاذا كان المدبر لتلك الحركات الفلكية هو الله تعالى كان الاحيا والاماتة
الحاصلان بواسطة تلك الحركات الفلكية ايضا من الله تعالى واما الاحيا والاماتة الصادران عن البشر بواسطة الاسباب
الفلكية والعنصرية فليست كذلك لانه لا قدرة للبشر على الاتصالات الفلكية فظهر الفرق واذا عرفت هذا فقوله
ان الله ياتي بالشمس من المشرق ليس دليلا اخر بل تمام الدليل الاول ومعناه انه وان كان الاحيا والاماتة من الله تعالى بواسطة
حركات الافلاك الا ان حركات الافلاك من الله تعالى فكان الاحيا والاماتة ايضا من الله تعالى واما البشر فانه وان صدر منه
الاحيا والاماتة بواسطة الاستعانة بالاسباب السماوية والارضية الا ان تلك الاسباب ليست واقعة بقدرته
فثبت ان الاحيا والاماتة الصادرين عن البشر ليسا على ذلك الوجه وانه لا يصلح ايضا عليه فهذا هو الذي اعتقده في كيفية
جريان هذه المناظرة لا ما هو المشهور عند الكل والله تعالى اعلم بحقيقة الحال **المسالة الثانية** اجمع القرا
على اسقاط الف انا في الوصل في جميع القران الا ما روي عن نافع من اثباته عند استقبال الهمزة والصحيح ما عليه الجمهور
لان ضمير المتكلم هو انا وهو الهمزة والنون فاما الالف فانما تلحقها في الوقف كما تلحق الها في مسكونه للوقف وكما ان هذه الها
تسقط عند الوصل فكذا هذا الالف تسقط عند الوصل لان ما تتصل به يقوم مقامه الا ترى ان همزة الوصل اذا اتصلت الكلمة
التي هي فيها سقطت واما الالف في انا والها التي في الوقف يجب سقوطها عند الوصل كما يجب سقوط الهمزة عند الوصل اما
قوله تعالى قال ابرهيم فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب **فاعلم** ان للناس في هذا المقام طريقين الاول
وهو طريقة اكثر المفسرين وهو ان ابرهيم عليه السلام لما راى من نمرود انه القى تلك الشبهة عدل عن ذلك الى دليل اخر
اوضح منه فقال ان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فزعم ان الانتقال من دليل الى دليل اخر اوضح منه جايز للمستدل
فان قيل هلا قال نمرود فليات ربك بها من المغرب **قلنا** الجواب من وجهين **احدهما** ان هذه المحاجة كانت مع
ابرهيم بعد القايه في النار وخروجه منها سالما فعلم ان من قدر على حفظ ابرهيم في تلك النار العظيمة من الاحراق يقدر على ان
ياتي بالشمس من المغرب **والثاني** ان الله تعالى خذله وانساه ايراد هذه الشبهة نصرة لنبيه عليه السلام والطريق
الثاني وهو الذي قاله المحققون ان هذا ما كان انتقالا من دليل الى دليل اخر بل الدليل واحد في الموضعين وهو انا نرى حدوث
اشيا لا يقدر الخلق على احداثها فلا بد من قادر اخر يتولى احداثها وهو الله سبحانه ثم ان قولنا نرى حدوث اشيا لا يقدر
الخلق على احداثها له امثلة منها الاحيا والاماتة ومنها السحاب والرعد والبرق ومنها حركات الافلاك والكواكب والمستدل
لا يجوز له ان ينتقل من دليل الى دليل اخر لكن اذا ذكر لايضاح كلامه مثالا فله ان ينتقل من ذلك المثال الى مثال اخر فكان ما فعله
ابرهيم من باب ما يكون الدليل واحدا الا انه يقع الانتقال عند ايضاحه من مثال الى مثال اخر وليس من باب ما يقع الانتقال من دليل
الى دليل اخر وهذا الوجه احسن من الاول واليق بكلام اهل التحقيق منه والاشكال عليهما من وجوه **الاول** ان صاحب
الشبهة اذا ذكر الشبهة ووقعت تلك الشبهة في الاسماع وجب على المحق القادر على الجواب ان يذكر الجواب في الحال ازالة لذلك
التلبيس والجهل عن العقول فلما طعن الملك الكافر في الدليل الاول او في المثال الاول بتلك الشبهة كان الاشتغال بازالة
تلك الشبهة واجبا مضيقا فكيف يليق بالمعصوم ان يترك ذلك الواجب **والاشكال الثاني** انه لما اورد المبطل
ذلك السوال فاذا ترك المحق الكلام الاول وانتقل الى كلام اخر اوهم ان كلامه الاول كان ضعيفا ساقطا وانه ما كان عالما بضعفه

وان ذلك المبطل علم وجه صحته وقوته عليه وهذا مما يوجب سقوط وقع الرسول وحقارة شانه وانه غير جائز **والاشكال الثالث** وهو انه وان كان يحسن الانتقال من دليل الى دليل او من مثال الى مثال لكنه يجب ان يكون المنتقل اليه اوضح واقرب وهاهنا ليس الامر كذلك لان جنس الحيوة لا قدرة للخلق عليه واما جنس تحريك الاجسام فللخلق قدرة عليه ولا يبعد في العقل وجود ملك عظيم في الجثة اعظم من السموات وانه هو الذي يكون محركا للسموات وعلى هذا التقدير الاستدلال بالاحيا والاماتة على وجود الصانع اظهر واقوى من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود الصانع فكيف يليق بالنبي المعصوم ان ينتقل من الدليل الاوضح الاظهر الى الدليل الخفي الذي لا يكون في نفس الامر قويا **الاشكال الرابع** ان دلالة الاحيا والاماتة على وجود الصانع اقوى من دلالة طلوع الشمس عليه وذلك لانا نرى في ذات الانسان وصفاته تبدلات واختلافات والتبدل قوي الدلالة على الحاجة الى المؤثر القادر اما الشمس فلا نرى في ذاتها تبدلا ولا في صفاتها تبدلا ولا في المسح حركاتها البتة فكانت دلالة الاحيا والاماتة على الصانع اقوى فكان العدول منه الى طلوع الشمس انتقالا من الاقوى الاجلى الى الاخفى الاضعف وانه لا يجوز **الاشكال الخامس** ان نمرود لما لم يستحيي من معارضة الاحيا والاماتة الصادرين عن الله تعالى بالقتل والتخلية فكيف يؤمن منه عند استدلال ابرهيم بطلوع الشمس ان يقول الشمس من المشرق مني فان كان لك اله فقل له حتى يطلعها من المغرب وعند ذلك التزم المحققون من المفسرين ذلك فقالوا انه لو اورد هذا السؤال لكان من الواجب ان تطلع الشمس من المغرب ومن المعلوم ان الاشتغال بافساد سؤاله في الاحيا والاماتة اسهل بكثير من التزام طلوع الشمس من المغرب الا انه يكون الدليل على وجود الصانع وحينئذ يصير دليله الثاني ضايعا كما صار دليله الاول ضايعا وايضا فالدليل الذي حمل ابرهيم عليه السلام على ان ترك الجواب عن ذلك السؤال الركيك والتزم الانقطاع واعترف بالحاجة الى الانتقال تمسك بدليل لا يمكنه تمشيته الا بالتزام طلوع الشمس من المغرب وبتقدير ان ياتي باطلاع الشمس من المغرب فانه يضيع دليله الثاني كما ضاع الاول ومن المعلوم ان التزام هذه المحذورات لا يليق باقل الناس علما فضلا عن افضل العقلاء واعلم العلما فظهر بهذا ان هذا التفسير الذي اجمع المفسرون عليه ضعيف واما الوجه الذي ذكرناه فلا يتوجه عليه شي من هذا الاشكال لانا نقول لما احتج ابرهيم عليه السلام بالاحيا والاماتة اورد الخصم عليه سؤالا يليق بالعقلاء وهو انك اذا ادعيت الاحيا والاماتة لا بواسطة فذلك لا تجد الى اثباته سبيلا وان ادعيت حصولهما بواسطة حركات الافلاك فنظيره او ما يقرب منه حاصلا للبشر فاجاب ابرهيم عليه السلام بان الاحيا والاماتة وان حصلا بواسطة حركات الافلاك لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى وذلك لا يقدح في كون الاحيا والاماتة من الله تعالى بخلاف الخلق فانه لا قدرة لهم على تحريكات الافلاك فلا جرم لا يكون الاحيا والاماتة صادرين منهم ومتى حملنا الكلام على هذا الوجه لم يلزم شي من المحذورات المذكورة لازمة عليه والله تعالى اعلم بحقيقة كلامه اما قوله تعالى فبهت الذي كفر فالمعنى فبقي مغلوبا لا يجد مقالا ولا للمسالة جوابا وهو كقوله بل تاتيهم بغتة فتبهتهم فلا يستطيعون ردها قال الواحدي وفيه ثلث لغات بهت الرجل فهو مبهوت وبهت وبهت **قال عروة العذري**

> فما هو الا ان اراها فجاءة ٭ فابهت حتى ما اكاد اجيب ٭

اي اتحير واسكت ثم قال والله لا يهدي القوم الظالمين وتاويله على قولنا ظاهر اما المعتزلة فقال القاضي يحتمل وجوها **منها** انه لا يهديهم لظلمهم وكفرهم للحجاج وللحق كما يهدي المؤمن فانه لابد في الكافر من ان يعجز وينقطع واقول هذا ضعيف لان قوله لا يهديهم للحجاج انما يصح حيث يكون الحجاج موجودا ولا حجاج على الكفر فكيف يصح ان يقال ان الله تعالى لا يهديه اليه قال القاضي **ومنها** ان يريد انه لا يهديهم لزيادات الالطاف من حيث انهم بالكفر والظلم سدوا على انفسهم طرق الانتفاع به واقول هذا ايضا ضعيف لان تلك الزيادات اذا كانت في حقهم ممتنعة عقلا لم يصح ان يقال انه تعالى لا يهديهم كما لا يقال انه تعالى لا يجمع بين الضدين ولا يجمع بين الوجود والعدم قال القاضي **ومنها** انه تعالى لا يهديهم الى الثواب في الاخرة ولا يهديهم الى الجنة واقول هذا ايضا ضعيف لان المذكور هاهنا امر الاستدلال وتحصيل المعرفة بل اقول اللائق بسياق الاية انه تعالى لما بلغ ان الدليل كان قد بلغ في الظهور والجلاء الى حيث صار المبطل كالمبهوت عند سماعه الا ان الله تعالى لما لم يقدر له الاهتداء لم ينفعه ذلك الدليل الظاهر ونظير هذا التفسير قوله ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شي قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله القصة الثانية والمقصود منها اثبات المعاد قوله تعالى او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** اختلف النحويون في ادخال الكاف في قوله او كالذي وذكروا فيه ثلثة اوجه **الاول** ان يكون قوله الم تر

الى الذي حاج ابرهيم وتكون هذه الاية معطوفة عليه والتقدير ارايت كالذي حاج ابرهيم او كالذي مر على قرية فيكون هذا عطفا على المعنى وهو قول الكسائي والفراء وابو علي الفارسي واكثر النحويين قالوا ونظيره من القران قوله تعالى قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله ثم قال من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله فهذا عطف على المعنى لان معناه لمن السموات فقيل لله قال الشاعر

> معاوي اننا بشر فاسجح ٭ فلسنا بالجبال ولا الحديد ٭

فحمل على المعنى وترك اللفظ والقول الثاني وهو اختيار الاخفش ان الكاف زايدة والتقدير الم تر الى الذي حاج والذي مر على قرية والقول الثالث وهو اختيار المبرد انا نضمر في الاية زيادة الم تر الى الذي حاج ابرهيم والم تر الى من كان كالذي مر على قرية **المسالة الثانية** اختلفوا في الذي مر بالقرية فقال قوم كان رجلا كافرا شاكا في البعث وهو قول مجاهد واكثر المفسرين من المعتزلة وقال الباقون انه كان مسلما ثم قال قتادة وعكرمة والضحاك والسدي هو عزير وقال عطاء عن ابن عباس هو ارميا ثم من هولاء من قال ان ارميا هو الخضر عليه السلام وهو رجل من سبط هرون بن عمران عليهما السلام وهو قول محمد بن اسحق وقال وهب بن امية ان ارميا هو النبي الذي بعثه الله تعالى عندما خرب بخت نصر بيت المقدس واحرق التوراة حجة من قال ان هذا المار كان كافرا وجوه **الاول** ان الله تعالى حكى عنه انه قال انى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا كلام من يستبعد من الله تعالى الاحيا بعد الاماتة وذلك كفر فان قيل يجوز ان ذلك وقع منه قبل البلوغ قلنا لو كان كذلك لم يجز من الله سبحانه ان يبعث رسوله منه اذا الصبي لا يتعجب من شكه في مثل ذلك وهذه الحجة ضعيفة لاحتمال ان ذلك الاستبعاد ما كان بسبب الشك في قدرة الله تعالى بل كان بسبب اطراد العادات في مثل ذلك الموضع الخراب فلما نصره الله معمورا وهذا كما ان الواحد منا يشير الى جبل فيقول متى يقلبه الله تعالى ذهبا او ياقوتا لا ان مراده منه الشك في قدرة الله تعالى بل على ان مراده منه ان ذلك لا يقع ولا يحصل في مطرد العادات فكذا هاهنا الوجه الثاني قالوا انه تعالى قال في حقه فلما تبين له وهذا يدل على ان قبل ذلك لم يكن ذلك التبين حاصلا له وهذا ايضا ضعيف لان تبين الاحيا على سبيل المشاهدة وما كان حاصلا له قبل ذلك فاما ان تبين ذلك على سبيل الاستدلال ما كان حاصلا فممنوع الوجه الثالث انه قال اعلم ان الله على كل شي قدير وهذا يدل على ان هذا العلم انما حصل في ذلك الوقت وانه كان خاليا عن مثل ذلك العلم قبل ذلك وهذا ايضا ضعيف لان تلك المشاهدة لا شك انها افادت نوع توكيد وطمانينة ووثوق وذلك القدر من التاكيد انما حصل في ذلك الوقت وهذا لا يدل على ان اصل العلم ما كان حاصلا قبل ذلك الوجه الرابع لهم ان هذا المار كان كافرا لانه انتظم مع نمرود في سلك واحد وهو ضعيف ايضا لا قبله وان كانت قصة نمرود ولكن بعده قصة سوال ابرهيم فوجب ان يكون نبيا من جنس ابرهيم حجة من قال انه كان مومنا وكان نبيا وجوه **الاول** ان قوله انى يحيي هذه الله بعد موتها يدل على انه كان عالما به وعلى انه تعالى يصح منه الاحيا في الجملة لان تخصيص هذا الشي باستبعاد الاحيا انما يصح ان لو حصل الاعتراف بالقدرة على الاحيا في الجملة فاما من يعتقد ان القدرة على الاحيا ممتنعة لم يبق لهذا التخصيص فايدة **الحجة الثانية** ان قوله كم لبثت لابد له من قايل والمذكور السابق هو الله تعالى فصار التقدير قال الله تعالى كم لبثت فقال ذلك الانسان لبثت يوما او بعض يوم فقال الله تعالى بل لبثت مائة عام ومما يوكد ان قايل هذا القول هو الله تعالى قوله ولنجعلك اية للناس ومن المعلوم ان القادر على جعله اية للناس هو الله تعالى ثم قال وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما ولا شك ان قايل هذا القول هو الله تعالى فثبت ان هذه الاية دالة من هذه الوجوه الكثيرة على انه تعالى تكلم معه ومعلوم ان هذا لا يليق بحال الكافر فان قيل لعله تعالى بعث اليه رسولا او ملكا حتى قال له هذا القول عن الله تعالى قلنا ظاهر هذا الكلام يدل على ان قايل هذه الاقوال معه هو الله تعالى فصرف اللفظ عن هذا الظاهر الى المجاز من غير دليل يوجبه غير جائز **الحجة الثالثة** ان اعادته حيا وابقا الطعام والشراب على حالهما واعادة الحمار حيا بعدما صار رميما مع كونه مشاهدا الاعادة اجزا الحمار الى التركيب والى الحياة اكرام عظيم وتشريف عظيم وذلك لا يليق بحال الكافر فان قيل ما يجوز ان يقال ان كل هذه الاشيا انما ادخلها الله تعالى في الوجود اكراما لانسان اخر كان نبيا في ذلك الزمان قلنا لم يجر في هذه الاية ذكر هذا النبي وليس في هذه القصة حالة مشعرة بوجود النبي اصلا فلو كان المقصود من اظهار هذه الاشيا اكرام ذلك النبي وتاييد رسالته بالمعجزة لكان ترك ذكر ذلك الرسول

انما لا لما هو الغرض الاصلي من الكلام وانه لا يجوز فان قيل لو كان ذلك الشخص لكان اذ يقال انه ادعى النبوة من قبل الاماتة والاحيا او بعدهما والاول باطل لان ارسال النبي من قبل الله تعالى يكون لمصلحة تعود على الامة وذلك لا يتم بعد الاماتة وان ادعى النبوة بعد الاحيا فالمعجز قد تقدم على الدعوى وذلك غير جايز قلنا اظهار خوارق العادات على يد من يعلم الله عز وجل انه سيصير رسولا جايز عندنا وعلى هذا الطريق زال السوال **الحجة الرابعة** انه تعالى قال في حق هذا الشخص ولنجعلك اية للناس وهذا اللفظ انما يستعمل في حق الانبيا والرسل قال تعالى وجعلناها وابنها اية للعالمين فكان هذا وعدا من الله تعالى بانه يجعله نبيا وايضا فهذا الكلام لم يرد الا في النبوة بصريحه فلا شك انه يفيد التشريف العظيم وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر وعلى الشك في قدرة الله تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من جعله اية ان من عرفه من الناس شابا كاملا اذا شاهدوه بعد ماية سنة على شبابه وقد شاخوا او هرموا او سمعوا بالخبر انه كان مات منذ زمانه وقد عاد شابا صح ان يقال لاجل ذلك انه اية للناس لانهم يعتبرون بذلك ويعرفون به قدرة الله تعالى ونبوة نبي ذلك الزمان والجواب من وجهين الاول ــــ ان قوله ولنجعلك اية اخبار عن انه تعالى يجعله اية وهذا الاخبار انما وقع بعد ان احياه وتكلم معه والمجعول لا يجعل ثانيا فوجب حمل قوله ولنجعلك اية للناس على امر زايد من هذا الاحيا وانتم تحملونه على نفس هذا الاحيا فكان باطلا والثاني ان وجه التمسك ان قوله ولنجعلك اية للناس يدل على التشريف العظيم وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى **الحجة الخامسة** ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه في سبب نزول الاية قال ان بخت نصر غزا بني اسرايل فسبى منهم الكثير ومنهم عزير وكان من علمايهم فجا بهم الى بابل فدخل عزير يوما تلك القرية ونزل تحت ظل شجرة وهو على حمار فربط حماره وطاف في القرية فلم ير فيها احدا فعجب من ذلك وقال انى يحيي هذه الله بعد موتها لا على سبيل الشك في القدرة بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة وكانت الاشجار مثمرة فتناول من الفاكهة التين والعنب وشرب من عصير العنب ونام فاماته الله تعالى في منامه ماية عام وهو شاب ثم اعمى عنه الانس والطير والسباع ثم احياه الله تعالى بعد الماية ونودي من السما يا عزير كم لبثت فقال يوما فابصر من الشمس بقية فقال او بعض يوم فقال الله تعالى بل لبثت ماية عام فانظر الى طعامك من التين والعنب وشرابك من العصير لم يتغير طعمه فنظر فاذا التين والعنب كما شاهدهم ثم قال وانظر الى حمارك فنظر فاذا هو عظام بيض تلوح وقد تفرقت اوصاله وسمع صوتا ايتها العظام البالية اني جاعل فيك روحا فانضم اجزا العظام بعضها الى بعض ثم التصق كل عضو بما يليق به الضلع الى الضلع والذراع الى مكانه ثم جا الراس الى مكانه ثم العصب والعروق ثم انبسط اللحم عليه ثم انبسط الجلد عليه ثم خرجت الشعور من الجلد ثم نفخ فيه الروح فاذا هو قايم ينهق فخر عزير ساجدا وقال اعلم ان الله على كل شي قدير ثم انه دخل بيت المقدس فقال القوم حدثنا اباونا ان عزير بن سرخيا مات ببابل وقد كان بخت نصر قتل ببيت المقدس اربعين الفا ممن قرا التوراة وكان فيهم عزير والقوم ما عرفوا انه يقرا التوراة فلما اتاهم بعد ماية عام جدد لهم التوراة واملاها عليهم عن ظهر قلبه لم يخرم منها حرفا وكانت التوراة قد دفنت في موضع فاخرجت وعورضت بما املاه فما اختلفا في حرف فعند ذلك قالوا عزير ابن الله وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس وذلك يدل على ان ذلك المار كان نبيا **المسالة الثالثة** اختلفوا في تلك القرية فقال وهب وقتادة وعكرمة والربيع ايليا وهي بيت المقدس وقال ابن زيد هي القرية التي خرج منها الالوف حذر الموت اما قوله تعالى وهي خاوية على عروشها قال الاصمعي خوى البيت فهو يخوي خوا ممدود اذا ما خلا من اهله والخوى خلو البطن من الطعام وفي الحديث كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا سجد خوى اي خلا ما بين عضديه وجنبيه وبطنه وفخذيه وخوى الفرس ما بين قوايمه ثم يقال للبيت اذا انهدم خوى لانه بتهدمه يخلو من الابنية والسقوف من الخشب يقال عرش الرجل يعرش ويعرش اذا بنى وسقف قوله وهي خاوية على عروشها اي منهدمة ساقطة خراب قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وفيه وجوه **احدها** ان حيطانها كانت قايمة وقد تهدمت سقوفها ثم انقعرت الحيطان من قواعدها فتساقطت على السقوف المنهدمة ومعنى الخاوية بمعنى المنقعر وهي المنقلعة من اصولها يدل عليه قوله تعالى اعجاز نخل خاوية وموضع اخر اعجاز نخل منقعر وهذه الصفة في خراب المنازل من احسن ما يوصف به **والثاني** قوله تعالى خاوية على عروشها اي خاوية عن عروشها جعل على بمعنى عن كقوله اذا اكتالوا على الناس اي عنهم **والثالث** المراد ان القرية خاوية مع كون اشجارها معرشة فكان التعجب من ذلك اكثر لان الغالب من القرية الخالية الخاوية ان يبطل ما فيها من عروش

الفاكهة

الفاكهة فلما خربت القرية مع بقاء عروشها كان التعجب اكثر اما قوله تعالى قال انى يحيي هذه الله بعد موتها فقد ذكرنا في ان من قال المار كان كافرا حمله على الشك في قدرة الله تعالى ومن قال كان نبيا حمله على الاستبعاد بحسب مجاري العرف والعادة او كان المقصود منه طلب زيادة الدلايل لاجل التاكيد كما قال ابرهيم عليه السلام ارني كيف تحيي الموتى وقوله انى اي من اين كقوله انى لك هذا والمراد باحيا هذه القرية عمارتها اي متى يفعل الله تعالى ذلك على معنى انه لا يفعله فاحب الله تعالى ان يريه في نفسه وفي احيا القرية اية فاماته الله ماية عام ثم بعثه وقد ذكرنا القصة فان قيل ما الفايدة في اماتة الله ماية عام مع ان الاستدلال بالاحيا بعد يوم او بعد بعض يوم حاصل قلنا لان الاحيا بعد تراخي المدة في العقول ابعد من الاحيا بعد قرب المدة وايضا فلان بعد تراخي المدة ما يشاهد منه ويشاهد هو من غيره اعجب اما قوله تعالى ثم بعثه فالمعنى ثم احياه ويوم القيمة يسمى يوم البعث لانهم يبعثون من قبورهم واصله من بعثت الناقة اذا اقمتها من مكانها وانما قال ثم بعثه ولم يقل ثم احياه لان قوله ثم بعثه يدل على انه عاد كما كان اولا حيا عاقلا فاهما مستعدا للنظر والاستدلال في المعارف الالهية ولو قال ثم احياه لم تحصل هذه الفوايد اما قوله تعالى قال كم لبثت قال لبثت ففيه مسايل **المسالة الاولى** فيه وجهان من القراة قرا ابو عمرو وحمزة والكسايي بالادغام والباقون بالاظهار فمن ادغم فلقرب المخرجين ومن اظهر فلتباين المخرجين **المسالة الثانية** اجمعوا على ان قايل هذا القول هو الله تعالى وانما عرف ان هذا الخطاب من الله تعالى لان ذلك الخطاب كان مقرونا بالمعجز ولانه بعد الاحيا شاهد من احوال حماره وظهور البلى في عظامه ما عرف به ان تلك الخوارق لم تصدر الا من الله تعالى **المسالة الثالثة** في الاية اشكال وهو ان الله تعالى كان عالما بانه كان ميتا وكان عالما بان الميت لا يمكنه بعد ان صار حيا ان يعلم ان مدة موته كانت طويلة ام قصيرة فمع ذلك لاي حكمة ساله عن مقدار تلك المدة والجواب ــــ ان المقصود من هذا السوال التنبيه على حدوث ما حدث من الخوارق اما قوله تعالى لبثت يوما او بعض يوم ففيه سوالات **السوال الاول** لم ذكر هذا الترديد الجواب ــــ ان الميت طالت مدة موته ام قصرت فالحال واحدة بالنسبة اليه فاجاب باقل ما يمكن ان يكون متيقنا لانه المتيقن وفي التفسير ان اماتته كانت في اول النهار فقال يوما ثم لما نظر الى ضوء الشمس باقيا على رووس الجدران قال او بعض يوم **السوال الثاني** انه لما كان اللبث ماية عام ثم قال لبثت يوما او بعض يوم اليس هذا يكون كذبا والجواب ــــ انه قال ذلك على حسب الظن فلا يكون مواخذا بهذا الكذب ونظيره انه تعالى حكى عن اصحاب الكهف انهم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم على ما توهموه ووقع عندهم وايضا قال اخوة يوسف عليه السلام يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا قالوا ذلك بنا على الامارة من اخراج الصواع عن رحله **السوال الثالث** هل علم ان ذلك اللبث كان بسبب الموت الجواب ــــ الاظهر انه علم ان ذلك اللبث كان بسبب الموت وذلك لان الغرض الاصلي في اماتته ثم احيايه بعد ماية سنة ان يشاهد الاحيا بعد الاماتة وذلك لا يحصل الا اذا عرف ان ذلك اللبث كان بسبب الموت وهو ايضا قد شاهد اما في نفسه او في حماره احوالا دالة على ان ذلك اللبث كان بسبب الموت اما قوله تعالى قال بل لبثت ماية عام فالمعنى ظاهر وقيل العام اصله من العوم الذي هو السباحة لان فيه سبحا طويلا لا يمكن من التصرف فيه اما قوله تعالى فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه ففيه مسايل **المسالة الاولى** اختلف القرا في اثبات الها في الوصل من قوله لم يتسنه واقتده وماليه وسلطانيه وماهيه بعد ان اتفقوا على اثباتها في الوقف فقرا ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر وعاصم هذه الحروف كلها باثبات الها في الوصل من قوله لم يتسنه واقتده وتبعهما في الوصل في الباقي ولم يختلفوا في قوله لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه انها بالها في الوصل والوقف اذا عرفت هذا فنقول ــــ اما الحذف ففيه وجوه **احدها** ان اشتقاق قوله يتسنه من السنة وزعم كثير من الناس ان اصل السنة سنوة قالوا والدليل عليه انهم يقولون في الاشتقاق منها اسنت القوم اذا اصابتهم السنة • قال الشاعر • ورجال مكة مسنتون عجاف • ويقولون في جمعها سنوات وفي الفعل منها سانيت الرجل مساناة اذا عاملته سنة سنة وفي التصغير سنية اذا ثبت هذا كان الها في قوله لم يتسنه للسكت لا للاصل **وثانيها** نقل الواحدي عن الفرا انه قال يجوز ان يكون اصل سنة سنهة لانهم قالوا في تصغيرها سنيهة وان كان ذلك قليلا فعلى هذا يجوز ان يكون لم يتسنه اصله لم يتسنن ثم اسقطت النون الاخيرة ثم ادخل عليها ها السكت عند الوقف عليه كما ان اصل لم يتقض البازي لم يتقضض البازي ثم اسقطت الضاد الاخيرة ثم ادخل عليه ها السكت عند الوقف فقال لم يتقضه **وثالثها** ان يكون لم يتسنه ماخوذا من قوله تعالى من حما مسنون والمسنون

في اللغة هو الصب هكذا قال ابو علي الفارسي فقوله لم يتسنه اي الشراب بقي بحاله لم ينصب وقد اتى عليه مائة عام ثم انه حذفت النون الاخيرة وابدلت بها السكت عند الوقف على ما قررناه في الوجه الثاني فهذه الوجوه الثلاثة لبيان الحذف واما بيان الاثبات فهو ان لم يتسنه ماخوذ من السنة والسنة فاصلها سنهة بدليل انه يقال في تصغيرها سنيهة ويقال سانهت النخلة بمعنى عاومت واجرت الدار مسانهة واذا كان كذلك فالهاء في لم يتسنه لام الفعل فلا جرم لم تحذف الهاء لا عند الوصل ولا عند الوقف **المسالة الثانية** قوله تعالى لم يتسنه اي لم يتغير واصل معنى لم يتسنه اي لم يات عليه السنون لان مر السنين اذا لم يغيره فكانها لم تات عليه ونقلنا عن ابي علي الفارسي لم يتسنه اي لم يتصبب الشراب ففي الاية سوالان **السوال الاول** انه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام كان من حقه ان يذكر عقيبه ما يدل على ذلك وقوله فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه لا يدل على انه لبث مائة عام بل يدل ظاهرا على ما قاله من انه لبث يوما او بعض يوم والجواب وكلما كانت الشبهة اقوى مع علم الانسان في الجملة انها شبهة كان سماع الدليل المزيل لتلك الشبهة اكد ووقعه في العقل اكمل فكانه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام قال فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه فان هذا مما يوكد قولك لبثت يوما او بعض يوم فحينئذ يعظم اشتياقك الى الدليل الذي يكشف عن هذه الشبهة ثم قال بعده وانظر الى حمارك فراى الحمار صار رميما وعظاما نخرة فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى فان الطعام والشراب يسرع التغير فيهما والحمار ربما بقي دهرا طويلا وزمانا عظيما فراى ما لا يبقى باقيا وهو الطعام والشراب وما يبقى غير باق وهو العظام فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى وتمكن وقوع هذه الحجة في عقله وفي قلبه **السوال الثاني** انه تعالى ذكر الطعام والشراب وقوله لم يتسنه راجع الى الشراب لا الى الطعام والجواب كما يوصف الشراب بانه لم يتغير كذلك يوصف الطعام بانه لم يتغير لا سيما اذا كان الطعام لطيفا يتسارع الفساد اليه والمروي ان طعامه كان هو التين والعنب وشرابه كان عصير العنب واللبن وفي قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وانظر الى طعامك وهذا شرابك لم يتسن اما قوله تعالى وانظر الى حمارك فالمعنى انه عرفه طول مدة موته بان شاهد عظام حماره نخرة رميمة وهذا في الحقيقة لا يدل بذاته لانه لما شاهد انقلاب العظام النخرة حيا في الحال علم ان القادر على ذلك قادر على ان يميت الحمار ويجعل عظامه رميمة نخرة في الحال وحينئذ لا يمكن الاستدلال بعظام الحمار على طول المدة الموت بل انقلاب الى الحياة معجزة دالة على صدق ما سمع من قوله بل لبثت مائة عام قال الضحاك معنى قوله انه لما احيي بعد الموت كان دليلا على صحة البعث وقال عكرمة كان اية لان الله تعالى احياه شابا اسود الراس وبنو ابنه شيوخ بيض اللحى والرووس اما قوله تعالى ولنجعلك اية للناس فقد بينا ان المراد منه التشريف والتعظيم والوعد بالدرجة العالية في الدين والدنيا وذلك لا يليق بمن مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى فان قيل ما فائدة الواو في قوله ولنجعلك قلنا قال الفرا دخلت الواو لانه فعل بعدها مضمر لانه لو قال وانظر الى حمارك لنجعلك اية كان النظر الى الحمار شرطا وجعله اية جزاء وهذا المعنى غير مطلوب من هذا الكلام اما لما قال ولنجعلك اية كان المعنى ولنجعلك اية فعلنا ما فعلنا من الاماتة والاحيا ومثله قوله تعالى وكذلك نصرف الايات وليقولوا درست والمعنى وليقولوا درست صرفنا الايات وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ونريه الملكوت اما قوله تعالى وانظر الى العظام فاكثر المفسرين على ان المراد بالعظام عظام حماره فان اللام فيه تدل على الكناية وقال اخرون اراد به عظام هذا الرجل نفسه قالوا انه تعالى احيي راسه وعينيه وكانت بقية بدنه عظاما نخرة فكان ينظر الى اجزاء عظام نفسه فراها تجتمع وينضم البعض الى البعض وكان يرى حماره واقفا كما ربطه حين كان حيا لم ياكل ولم يشرب مائة عام وتقدير الكلام على هذا الوجه وانظر الى عظامك وهذا قول قتادة والربيع وابن زيد وهو عندي ضعيف لوجوه **احدها** ان قوله لبثت يوما او بعض يوم انما يليق بمن لا يرى اثر التغير في نفسه فيظن انه كان نائما في بعض يوم اما من شاهد اجزاء بدنه متفرقة وعظام بدنه رميمة نخرة فلا يليق به ذلك القول **وثانيها** انه تعالى حكى عنه انه خاطبه واجاب فيجب ان يكون المجيب هو الذي اماته الله تعالى فاذا كانت الاماتة راجعة الى كله فالمجيب ايضا الذي بعثه الله تعالى يجب ان يكون جملة الشخص **وثالثها** ان قوله فاماته الله ثم بعثه يدل على ان تلك الجملة احياها وبعثها اما قوله كيف ننشزها فالمراد نحييها يقال انشر الله الميت فنشر قال تعالى ثم اذا شاء انشره وقد وصف الله تعالى العظام بالاحيا في قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها وقرئ ننشرها بفتح النون وضم الشين قال الفرا

كانه ذهب الى النشر بعد الطي وذلك لان بالحياة يكون الانبساط في التصرف فهو كانه مطوي ما دام ميتا فاذا عاد صار كانه نشر بعد الطي وقرا حمزة والكسائي ننشزها بالزاي المنقطة من فوق والمعنى نرفع بعضها الى بعض وانشاز الشيء رفعه يقال انشزته فنشز اي رفعته فارتفع ويقال لما ارتفع من الارض نشز ومنه نشوز المراة وهو ان ترفع عن حد رضى الزوج ومعنى الاية على هذه القراءة كيف نرفعها من الارض فنردها الى اماكنها من الجسد ونركب بعضها على بعض وروي عن النخعي انه كان يقرا ننشزها بفتح النون وضم الشين والزاي ووجهه ما قال الاخفش انه يقال نشزته وانشزته اي رفعته والمعنى من جميع القراءات انه تعالى ركب العظام بعضها على بعض حتى اتصلت على نظام ثم بسط اللحم عليها ونشر العروق والاعصاب واللحوم والجلود عليها ورفع بعضها الى جنب البعض فيكون كل القران داخلا في ذلك ثم قال تعالى فلما تبين له وهذا راجع الى ما تقدم ذكره من قوله انى يحيي هذه الله بعد موتها والمعنى فلما تبين له وقوع ما كان يستبعده وقوعه وقال صاحب الكشاف فاعل تبين له مضمر تقديره فلما تبين له ان الله على كل شيء قدير قال اعلم ان الله على كل شيء قدير فحذف الاول لدلالة الثاني عليه وهذا عندي فيه تعسف بل الصحيح انه لما تبين له امر الاماتة والاحيا على سبيل المشاهدة قال اعلم ان الله على كل شيء قدير وتاويله اني قد علمت مشاهدة ما كنت اعلمه قبل ذلك الاستدلال وقرا حمزة والكسائي قال اعلم على لفظ الامر وفيه وجهان احدهما انه عند التبين امر نفسه بذلك • قال الاعشى • ودع امامة ان الركب قد رحلوا والثاني ان الله تعالى قال اعلم ان الله على كل شيء قدير ويدل على صحة هذا التاويل قراءة عبد الله والاعمش وقيل اعلم ان الله على كل شيء قدير ويؤكد قوله في قصة ابرهيم رب ارني كيف تحيي الموتى ثم قال في اخرها واعلم ان الله عزيز حكيم قال القاضي القراءة الاولى وذلك لان الامر بالشيء انما يحسن عند عدم المامور به وها هنا العلم حاصل بدليل قوله فلما تبين له فكان الامر بتحصيل العلم بعد ذلك غير جائز اما الاخبار عن انه حصل كان جائزا **القصة الثالثة** وهي دالة على صحة البعث **قوله تعالى** واذ قال ابرهيم رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا واعلم ان الله عزيز حكيم في الاية مسائل **المسالة الاولى** في عامل اذ قولان قال الزجاج التقدير اذكر اذ قال ابرهيم وقال غيره انه معطوف على قوله الم تر الى الذي حاج ابرهيم والتقدير الم تر اذ حاج ابرهيم في ربه الم تر اذ قال ابرهيم رب ارني كيف تحيي الموتى **المسالة الثانية** انه تعالى لم يسم عزيرا حين قال او كالذي مر على قرية وسمى ها هنا ابرهيم مع ان المقصود من البحث في كلتي القصتين شيء واحد والسبب ان عزيرا لم يحفظ الادب بل قال انى يحيي هذه الله بعد موتها وابرهيم لما حفظ الادب اثنى على الله عز وجل اولا بقوله رب ثم دعا حيث قال ارني وايضا ان ابرهيم لما راعى الادب جعل الاحياء والاماتة في الطيور وعزير لما لم يراع الادب جعل الاحيا والاماتة في نفسه **المسالة الثالثة** ذكروا في سبب سوال ابرهيم وجوها **الاول** قال الحسن والضحاك وقتادة وعطا وابن جريج انه راى جيفة مطروحة في شط البحر فاذا مد البحر اكل منها دواب البحر واذا جزر البحر جاءت السباع واكلت واذا ذهبت السباع جاءت الطيور واكلت وطارت فقال ابرهيم رب ارني كيف تجمع اجزاء الحيوان من بطون السباع والطيور ودواب البحر فقيل اولم تؤمن قال بلى ولكن المطلوب من السوال ان يصير العلم الاستدلالي ضروريا **الوجه الثاني** قال محمد بن اسحق والقاضي سبب السوال انه مع مناظرته مع نمرود لما قال ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت فاطلق محبوسا وقتل رجلا فقال ابرهيم ليس هذا باحياء واماتة وعند ذلك قال رب ارني كيف تحيي الموتى ليكشف هذه المسالة عند نمرود واتباعه وروي عن نمرود انه قال له قل لربك حتى يحيي والا قتلتك فسال الله تعالى ذلك وقوله ليطمئن قلبي بنجاتي من القتل او ليطمئن قلبي بقوة حجتي وبرهاني وان عدولي منها الى غيرها ما كان بسبب ضعف تلك الحجة بل كان بسبب جهل المستمع **الوجه الثالث** قال ابن عباس وسعيد ابن جبير والسدي رضي الله تعالى عنهم ان الله تعالى اوحى اليه اني متخذ بشرا خليلا فاستعظم ذلك ابرهيم صلى الله عليه وسلم وقال الهي ما علامة ذلك فقال علامته انه يحيي الميت بدعائه فلما عظم مقام ابرهيم في درجات العبودية واداء الرسالة خطر بباله اني لعلي اكون ذلك الخليل فسال احياء الميت فقال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على اني خليل لك **الوجه الرابع** انه صلى الله عليه وسلم انما سال ذلك لقومه وذلك لان الانبياء كانوا يطالبون باشياء تارة باطلة وتارة حقة كقولهم لموسى اجعل لنا الها كما لهم الهة فسال ابرهيم ذلك والمقصود ان يشاهده

قوم في قول الانكار عن قلوبهم **الوجه الخامس** ما خطر ببالي فقلت لا شك ان الامة كما يحتاجون الى العلم بان الرسول
صادق في ادعا الرسالة الى معجز يظهر عليه فكذلك الرسول عند وصول الملك اليه واخباره اياه بان الله تعالى بعثه
رسولا يحتاج الى معجز يظهر على ذلك الملك ليعلم الرسول ان ذلك الواصل ملك كريم لا شيطان رجيم وكذا اذا سمع الملك
كلام الله تعالى يحتاج الى معجز يدل على ان ذلك الكلام كلام الله تعالى لا كلام غيره واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقال انه لما جا
الملك الى ابرهيم واخبره بان الله تعالى بعثك رسولا الى الخلق طلب المعجز فقال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى
ولكن ليطمئن قلبي على ان الاتي ملك كريم لا شيطان رجيم **الوجه السادس** وهو على لسان اهل التصوف ان المراد من
الموتى القلوب المحجوبة عن انوار المكاشفات والتجلي والاحيا عبارة عن حصول ذلك التجلي والانوار الالهية فقوله ارني
كيف تحيي الموتى طلب ذلك التجلي والمكاشفة فقال اولم تؤمن قال بلى او من به ايمان الغيب ولكن اطلب حصولها ليطمئن قلبي
بسبب حصول ذلك التجلي وعلى قول المتكلمين العلم الاستدلالي مما يتطرق اليه الشبهات والشكوك فطلب علما ضروريا
يستقر القلب معه استقرارا لا يخالطه شي من الشكوك والشبهات **الوجه السابع** لعله طالع في الصحف
التي انزلها الله تعالى عليه انه يشرف ولده عيسى بانه يحيي الموتى بدعائه فطلب ذلك فقيل له اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن
قلبي على اني لست اقل منزلة في حضرتك من ولدي عيسى **الوجه الثامن** ان ابرهيم صلى الله عليه وسلم امر بذبح الولد
فسارع اليه ثم قال امرتني ان اجعل ذا روح بلا روح ففعلت وانا اسالك ان تجعل غير ذي روح روحانيا فقال اولم تؤمن
قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على انك اتخذتني خليلا **الوجه التاسع** نظر ابرهيم صلى الله عليه وسلم في قلبه فراه ميتا بحب
ولده فاستحيى من الله تعالى وقال ارني كيف تحيي الموتى اي القلب اذا مات بسبب الغفلة كيف يكون احياوه بذكر الله
تعالى **الوجه العاشر** تقدير الاية ان جميع الخلق يشاهدون الحشر يوم القيامة فارني ذلك في الدنيا فقال
اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على ان خصصتني بمزيد هذا التشريف **الوجه الحادي عشر** لم يكن قصد ابرهيم
احيا الموتى بل كان قصده سماع الكلام بلا واسطة **الوجه الثاني عشر** ما قاله قوم من الجهال وهو ان ابرهيم
صلى الله عليه وسلم كان شاكا في معرفة المبدا وفي معرفة المعاد اما شكه في معرفة المبدا فقوله هذا ربي وقوله
لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين واما شكه في المعاد فهو في هذه الاية وهذا القول سخيف بل كفر
وذلك لان الجاهل بالله تعالى كافر والجاهل لا بقدرة الله تعالى على احيا الموتى فمن نسب النبي المعصوم الى ذلك فقد
كفر النبي المعصوم وكان هذا بالكفر اولى ومما يدل على فساد ذلك وجوه **احدها** قوله تعالى اولم تؤمن قال بلى
ولو كان شاكا لم يصح ذلك **وثانيها** قوله ولكن ليطمئن قلبي وذلك كلام عارف طالب لمزيد اليقين ومنها ان الشك
في قدرة الله تعالى يوجب الشك في النبوة فكيف يعرف نبوة نفسه اما قوله تعالى اولم تؤمن ففيه وجهان احدهما
انه استفهام بمعنى التقرير **قال الشاعر**

الستم خير من ركب المطايا * واندى العالمين بطون راح

والثاني المقصود من هذا السؤال ان يجيب بما اجاب به ليعلم السامعون انه عليه السلام كان مؤمنا بذلك عارفا به
وان المقصود من هذا السؤال شي اخر اما قوله تعالى قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فاعلم ان اللام في ليطمئن متعلق بمحذوف
والتقدير سالت ذلك ارادة طمانينة القلب قالوا والمراد منه ان يزول عنه الخواطر التي تعرض المستدل والا فسكون
النفس حاصل لكلا الكلمتين وههنا بحث عقلي وهو ان هذا التفسير مفرع على ان العلوم يجوز ان يكون بعضها اقوى من
بعض وفيه سوال صعب وهو ان الانسان حال حصول العلم له اما ان يكون مجوزا النقيضة واما ان لا يكون فان جوز
نقيضه بوجه من الوجوه فذاك ظن قوي لا اعتقاد جازم وان لم يجوز نقيضه بوجه من الوجوه امتنع وقوع التفاوت
في العلوم واعلم ان هذا الاشكال انما يتوجه اذا قلنا المطلوب هو حصول الطمانينة في اعتقاد قدرة الله تعالى على
الاحيا اما لو قلنا المقصود شي اخر فالسؤال زايل اما قوله تعالى فخذ اربعة من الطير فقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
اخذ طاوسا ونسرا وغرابا وديكا وفي قول مجاهد وابن زيد رضي الله تعالى عنهما حمامة بدل النسر وههنا ابحاث
الاول انه لم خص الطير من جملة الحيوانات بهذه الحالة ذكروا فيه وجهين الاول ان الطير همته
الطيران في السما والارتفاع في الهوا والخليل كانت همته الوصول الى الملكوت فجعلت معجزته مشاكلة لهمته والوجه
الثاني ان الخليل عليه السلام لما ذبح الطيور جعلها قطعة قطعة وجعل على راس كل جبل قطعة مختلطة ثم دعا فطار كل
جزء الى مشاكله فقيل له كما طار كل جزء الى مشاكله كذا يوم القيامة يطير كل جزء الى مشاكله حتى تتالف الابدان وتتصل بها

الارواح

الارواح ونظيره قوله تعالى يخرجون من الاجداث كانهم جراد منتشر **البحث الثاني** ان المقصود من الاحيا
والاماتة كان حاصلا بحيوان واحد فلم امر باخذ اربع حيوانات وفيه وجهان الاول ان المعنى فيه انك سالت واحدا
على قدر العبودية وانا اعطي اربعا على قدر الربوبية والثاني ان الطيور الاربعة اشارة الى الاركان الاربعة التي منها
تركيب الابدان الحيوان والنبات والاشارة فيه انك لم تفرق بين هذه الطيور الاربعة لا تقدر على تطير الروح على الارتفاع
الى هوا الربوبية وصفا عالم القدس **البحث الثالث** انما خص هذه الحيوانات لان الطاوس اشارة الى ما في الانسان
من حب الزينة والجاه والترفع قال تعالى زين للناس حب الشهوات والنسر اشارة الى شدة الشغف بالاكل والديك
اشارة الى شدة الشغف بقضا الشهوة من الفروج والغراب اشارة الى شدة الحرص على الجمع والطلب فان من حرص
الغراب يطير بالليل ويخرج بالنهار في غاية البرد للطلب والاشارة فيه الى ان الانسان ما لم يسع في قتل شهوة النفس
والفروج وفي ابطال الحرص وابطال التزين للخلق لم يجد في قلبه روحا وراحة من نور جلال الله تعالى اما قوله تعالى
فصرهن اليك ففيه مسايل **المسالة الاولى** قرا حمزة فصرهن اليك بكسر الصاد والباقون بضم الصاد
اما الضم ففيه قولان الاول انه من صرت الشي اصوره اذا املته اليه ورجل اصور مايل العنق ويقال صار فلان الى
كذا اذا مال ومال اليه وعلى هذا التفسير عمل في الكلام محذوف كانه قيل املهن اليك وقطعهن ثم اجعل على كل
جبل منهن جزا فحذف الجملة التي هي قطعهن لدلالة الكلام عليه كقوله ان اضرب بعصاك البحر فانفلق على معنى فضرب
فانفلق لان قوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزا يدل على التقطيع فان قيل ما الفايدة في امره بضمها الى نفسه بعد ان
ياخذها قلنا الفايدة ان يتامل فيها ويعرف اشكالها وهياتها لئلا تلتبس عليه بعد الاحيا ولا يتوهم انها غير
تلك والقول الثاني وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد صرهن اليك معناه قطعهن يقال صار الشي
يصوره صورا اذا قطعه قال رؤبة يصف خصما الد صرناه بالحكم اي قطعناه وعلى هذا القول لا يحتاج الى الاضمار واما
قراة حمزة بكسر الصاد فقد فسر هذه الكلمة ايضا تارة بالامالة واخرى بالتقطيع اما الامالة فقال الفرا هذه لغة
هذيل وسليم صار يصير اذا اماله وقال الاخفش وغيره صرهن بكسر الصاد قطعهن يقال صاره يصيره اذا قطعه
قال الفرا اظن ذلك من صرى يصري اذا قطع فقدمت ياوها كما قالوا عثي وعاث قال المبرد وهذا لا يصح لان كل
واحد من اللفظين اصل في نفسه مستقل بذاته فلا يجوز جعل احدهما فرعا على الاخر **المسالة الثانية**
اجمع اهل التفسير على ان المراد بالاية قطعهن وان ابرهيم قطع اعضاها ولحومها وريشها ودماها وخلط بعضها ببعض
غير ابي مسلم فانه انكر ذلك وقال ان ابرهيم عليه السلام لما طلب احيا الميت من الله تعالى اراه الله تعالى مثالا قرب به الامر
عليه بصرهن اليك الامالة والتمرين على الاجابة اي فعود الطيور الاربعة ان تصير بحيث اذا دعوتها اجابتك واتتك
فاذا صارت كذلك فاجعل على كل جبل واحدا حال حياته ثم ادعهن ياتينك سعيا والغرض منه ذكر مثال محسوس في عود الارواح
الى الاجساد على سبيل السهولة وانكر القول بان المراد منه فقطعهن واحتج عليه بوجوه **الاول** ان المشهور في
اللغة في قوله فصرهن املهن واما التقطيع والذبح فليس في الاية ما يدل عليه فكان ادراجه في الاية الحاقا لزيادة
بالاية لم يدل الدليل عليها وانه لا يجوز **والثاني** انه لو كان المراد بصرهن قطعهن لم يقل اليك فان ذلك لا يتعدى
بالى وانما يتعدى بهذه الحروف اذا كان بمعنى الامالة فان قيل لم لا يجوز ان يقال في الكلام تقديم وتاخير والتقدير
فخذ اليك اربعة من الطير فصرهن قلنا التزام التقديم والتاخير من غير ملجي الى التزامه خلاف الظاهر **والثالث**
ان الضمير في قوله ثم ادعهن عايد اليها لا الى اجزايها واذا كانت الاجزا متفرقة متفاصلة وكان الموضوع على كل جبل
بعض تلك الاجزا فيلزم ان يكون الضمير عايدا الى تلك الاجزا لا اليها وهو خلاف الظاهر وايضا الضمير في قوله
ياتينك سعيا عايد اليها لا الى اجزايها وعلى قولكم اذا سعى بعض الاجزا الى بعض كان الضمير في ياتينك عايدا الى اجزايها
لا اليها واحتج القايلون بالقول المشهور بوجوه **الاول** ان كل المفسرين الذين كانوا قبل ابي مسلم اجمعوا
على انه حصل ذبح تلك الطيور وتقطيع اجزايها فيكون انكار ذلك انكارا للاجماع **والثاني** ان ما ذكره غير مختص
بابرهيم عليه السلام فلا يكون له فيه مزية على الغير **والثالث** ان ابرهيم اراد ان يريه الله كيف يحيي الموتى
وظاهر الاية يدل على انه اجيب الى ذلك وعلى قول ابي مسلم لا تحصل الاجابة في الحقيقة **والرابع** ان قوله ثم اجعل
على كل جبل منهن جزا يدل على ان تلك الطيور جعلت جزا جزا قال ابو مسلم في الجواب عن هذا الوجه ان اضافة الجزء الى
الاربعة يجب ان يكون المراد بالجزء هو الواحد من تلك الاربعة والجواب انما ذكرتم وان كان محتملا الا ان

حمل الجزء على ما ذكرناه اظهر والمقدر فاجعل على كل جبل من كل واحد منهن جزءا او بعضا اما قوله تعالى ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ففيه مسائل **المسألة الاولى** ظاهر قوله على كل جبل جميع جبال الدنيا فذهب مجاهد والضحاك الى العموم بحسب الامكان كانه قيل فرقها على كل جبل يمكنك التفرقة عليه وقال ابن عباس والحسن وقتادة والربيع اربعة جبال على حسب الطيور الاربعة وعلى حسب الجهات ايضا اعني المشرق والمغرب والشمال والجنوب وقال السدي وابن جريج سبعة من الجبال لان المراد كل جبل يشاهده ابرهيم حتى يصح منه دعاء الطير لان ذلك لا يتم الا بالمشاهدة الا ان الجبال التي كان يشاهدها ابرهيم سبعة **المسألة الثانية** روي انه عليه السلام امر بذبحها ونتف ريشها وتقطيعها جزءا جزءا وخلط دماها ولحومها وان يمسك رؤسها ثم امر بان يجعل اجزاءها على الجبال على كل جبل ربعا من كل طائر ثم يصيح بها تعالين باذن الله تعالى ثم اخذ كل جزء يطير الى الاخر حتى تكاملت الجثث ثم اقبلت كل جثة الى رأسها وانضم كل رأس الى جثته وصار الكل احياء باذن الله عز وجل **المسألة الثالثة** قرأ عاصم في رواية ابي بكر والمفضل جزءا مثقلا مهموزا سعيا فقيل عدوا ومشيا على ارجلهن لان ذلك ابلغ في الحجة وقيل طيرانا وليس يصح لانه لا يقال للطير اذا طار سعي ومنهم من اجاب عنه بان السعي هو الاشتداد في الحركة فان كانت الحركة طيرانا فالسعي فيها هو الاشتداد في تلك الحركة وقد احتج اصحابنا بهذه الاية على ان البنية ليست شرطا في صحة الحياة فقال القاضي الاية دالة على انه لا بد من البنية من حيث اوجب التقطيع بطلان حياتها والجواب انه ضعيف لان حصول المقارنة لا يدل على وجوب المقارنة اما الانفكاك عنه في بعض الاحوال يدل ان المقارنة حيث حصلت ما كانت واجبة ولما دلت الاية على حصول الفهم والنداء والقدرة على السعي لتلك الاجزاء حال تفرقها كان دليلا قاطعا على ان البنية ليست شرطا للحياة اما قوله تعالى واعلم ان الله عزيز حكيم فالمعنى انه غالب على جميع الممكنات حكيم اي عليم بعواقب الامور وغايات الاشياء **قوله تعالى**

مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم

اعلم انه سبحانه لما ذكر في بيان اصول العلم بالمبدأ والمعاد ومن دلايل صحتهما ما اراد اتبع ذلك ببيان الشرايع والاحكام والتكاليف فالحكم الاول في بيان التكاليف المعتبرة في انفاق الاموال وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** في كيفية النظم وجوه **الاول** قال القاضي رحمه الله تعالى انه سبحانه لما اجمل في قوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة فصل بعد ذلك في هذه الاية تلك الاضعاف وانما ذكر بين الايتين الادلة على قدرته بالاحياء والاماتة من حيث لولا ذلك لم يحسن التكليف بالانفاق لانه لولا وجود الاله المثيب المعاقب لكان الانفاق في ساير الطاعات عبثا فكانه تعالى قال لمن رغبه في الانفاق قد عرفت اني خلقتك واكملت نعمتي عليك بالاحياء والاقدار وقد علمت قدرتي في المجازاة والاثابة فليكن علمك بهذه الاصول داعيا الى انفاق المال فانه يجازي القليل بالكثير ثم ضرب لذلك مثلا وهو ان من بذر حبة اخرجت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة فصارت الواحدة سبعمائة **الوجه الثاني** في بيان النظم ما ذكره الاصم وهو انه تعالى ضرب هذا المثل بعد ان احتج على الكل بما يوجب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ليرغبوا في المجاهدة بالنفس والمال في نصرته واعلاء شريعته **الوجه الثالث** لما بين تعالى انه ولي المؤمنين وان الكفار اولياؤهم الطاغوت بين مثل ما ينفق المؤمن في سبيل الله وما ينفق الكافر في سبيل الطاغوت **المسألة الثانية** في الاية اضمار والتقدير مثل صدقات الذين ينفقون اموالهم كمثل حبة وقيل مثل الذين ينفقون كمثل زارع حبة **المسألة الثالثة** معنى ينفقون اموالهم في سبيل الله يعني في دينه قيل اراد بالنفقة في الجهاد خاصة وقيل جميع ابواب البر ويدخل فيه الواجب والنفل من الانفاق في الهجرة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن الانفاق في الجهاد على نفسه وعلى الغير ومن صرف المال الى الصدقات ومن انفاقها في المصالح لان كل ذلك معدود في السبيل الذي هو دين الله وطريقه لان كل ذلك انفاق في سبيل الله فان قيل فهل رايت سنبلة فيها مائة حبة حتى يضرب المثل بها قلنا الجواب من وجوه **الاول** ان المقصود من الاية انه لو علم الانسان تطلب الزيادة والربح انه اذا بذر حبة واحدة اخرجت له سبعمائة حبة ما كان ينبغي له ترك ذلك ولا التقصير فيه فكذلك ينبغي لمن طلب الاجر في الاخرة عند الله تعالى ان لا يتركه اذا علم انه يحصل له على الواحد عشرة ومائة وسبعمائة واذا كان هذا المعنى معقولا فسواء وجد في الدنيا سنبلة بهذه الصفة او لم يوجد كان المعنى حاصلا مستقيما وهذا قول القفال رحمه الله تعالى وهو حسن جدا والجواب الثاني انه شوهد ذلك في سنبلة الجاورس وهذا الجواب في غاية الركاكة **المسألة الرابعة** كان ابو عمرو

وحمزة والكسائي يدغمون التاء في السين في قوله انبتت سبع سنابل لانهما حرفان مهموسان والباقون بالاظهار على الاصل ثم قال والله يضاعف لمن يشاء وليس فيه بيان كمية تلك المضاعفة ولا بيان من يشرفه الله تعالى بهذه المضاعفة بل يجب ان يجوز انه تعالى يضاعف لكل المتقين ويجوز ان يضاعف لبعضهم من حيث يكون انفاقه ادخل في الاخلاص ولانه تعالى بفضله واحسانه يجعل طاعته مقرونة بمزيد القبول والثواب ثم قال والله واسع اي واسع القدرة على المجازاة على الجود والافضال عليم بمقادير الانفاقات وكيفية ما يستحق عليها ومتى كان الامر كذلك لم يضع عمل العامل ضايعا عند الله تعالى **قوله تعالى** **الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون**

اعلم انه تعالى لما عظم امر الانفاق في سبيل الله اتبعه ببيان الامور التي يجب تحصيلها حتى يبقى ذلك الثواب منها ترك المن والاذى ثم في الاية مسائل **المسألة الاولى** نزلت الاية في عثمان وعبد الرحمن بن عوف اما عثمان فجهز جيش العسرة في غزوة تبوك بالف بعير باقتابها والف دينار فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه يقول يا رب عثمان رضيت عنه فارض عنه **المسألة الثانية** قال بعض المفسرين ان الاية المتقدمة مختصة بمن انفق على نفسه وهذه الاية بمن انفق على غيره فبين تعالى ان الانفاق انما يوجب الثواب العظيم المذكور في الاية المتقدمة اذا لم يتبعه بمن ولا اذى قال القفال رحمه الله تعالى وقد يكون هذا الشرط معتبرا ايضا فيمن انفق على نفسه وذلك هو ان ينفق على نفسه ويحضر الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين ابتغاء لمرضات الله تعالى ولا يمن به على النبي والمؤمنين ولا يؤذي احدا من المؤمنين مثل ان يقول لو لم احضر لما تم هذا الامر ويقول لغيره انت ضعيف بطال لا منفعة منك في هذا الجهاد **المسألة الثالثة** المن في اللغة على وجوه **احدها** بمعنى الانعام يقال قد من الله على فلان اذا انعم او لفلان علي منة اي نعمة **وانشد ابن الانباري**

فمني علينا بالسلام فانما * كلامك ياقوت ودر منظم

ومنه قوله صلى الله عليه وسلم ما من احد امن علينا في صحبته ولا ذات يده من ابن ابي قحافة يريد اكثر انعاما بماله وايضا الله تعالى يوصف بانه منان اي منعم **الوجه الثاني** في التفسير المن النقص من الحق والبخس له قال وان لك لاجرا غير ممنون اي غير مقطوع وغير ممنوع ومنه سمي الموت منونا لانه ينقص الاعمار ويقطع الاعذار ومن هذا الباب المنة المذمومة لانه ينقص النعمة ويكدرها والعرب يمتدحون بترك المن بالنعمة **قال قايلهم**

زاد معروفك عندي عظما * انه عندك مستور حقير
تتناساه كان لم تأته * وهو في العالم مشهور كثير

اذا عرفت هذا فنقول المن هو اظهار الاصطناع اليهم والاذى شكايته منهم بسبب ما اعطاهم وانما كان المن مذموما لوجوه **الاول** ان الفقير الآخذ للصدقة منكسر القلب لاجل حاجته الى صدقة غيره معترف باليد العليا للمعطي فاذا اضاف المعطي الى ذلك اظهار ذلك الانعام زاد ذلك في انكسار قلبه فيكون في حكم المضرة بعد المنفعة وفي حكم المسيء اليه بعد ان احسن اليه **والثاني** اظهار المن يبعد اهل الحاجة عن الرغبة في صدقته اذا اشتهر من طريقه ذلك **والثالث** ان المعطي يجب ان يعتقد ان هذه النعمة من الله تعالى عليه وان يعتقد ان لله عليه نعما عظيمة حيث وفقه لهذا العمل وان يخاف انه هل قرن بهذا الانعام ما يخرجه عن قبول الله اياه ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يجعله منة على الغير **والرابع** وهو السر الاصلي انه ان علم ان ذلك الاعطاء انما تيسر لان الله تعالى هيأ له اسباب المنع ومتى كان الامر كذلك كان المعطي هو الله تعالى في الحقيقة لا العبد فالعبد اذا كان في هذه الدرجة كان قلبه مستنيرا بنور الله واذا لم يكن كذلك بل كان مشغولا بالاسباب الجسمانية الظاهرة وكان محروما عن مطالعة الاسباب الربانية الحقيقية فكان في درجة البهايم الذين لا يترقى نظرهم عن المحسوس الى المعقول وعن الاثار الى المؤثر واما الاذى فقد اختلفوا فيه منهم من حمله على الاطلاق في اذى المؤمنين وليس ذلك بالمن بل يجب ان يكون مختصا بما تقدم ذكره وهو مثل ان يقول للفقير انت ابدا تجيئني بالابرام وفرج الله عني منك وباعد ما بيني وبينك فبين سبحانه وتعالى ان من انفق ماله ثم انه لا يتبعه المن والاذى فله الاجر العظيم والثواب الجزيل فان قيل ظاهر اللفظ انهما يبطلان الاجر فيلزم انه لو وجد احدهما دون الثاني لا يبطل الاجر قلنا بل الشرط ان لا يوجد واحد منهما لان قوله لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى يقتضي ان لا يقع منه لا هذا ولا ذاك **المسألة الرابعة** قالت المعتزلة الاية دالة

على ان الكبائر تحبط ثواب فاعلها وذلك لانه تعالى بين ان هذا الثواب انما يبقى اذا لم يوجد المن والاذى لانه لو ثبت مع
عدمهما ومع وجودهما لم يكن لهذا الاشتراط فائدة اجاب اصحابنا بان المراد من الاية ان حصول المن والاذى يخرجان
الانفاق من ان يكون فيه اجر وثواب اصلا من حيث يدلان على انه انما انفق لكي يمن ولم ينفق لطلب رضوان الله تعالى ولا
على وجه القربة والعبادة فلا جرم بطل الاجر طعن القاضي في هذا الجواب فقال انه تعالى بين ان هذا الانفاق قد صح ولذلك
قال ثم لا يتبعون ما انفقوا وكلمة ثم للتراخي وما يكون متاخرا ان يكون حاصلا حال حصول المؤثر لا بعده اجاب اصحابنا عنه
من وجوه الاول ان ذكر المن والاذى وان كان متاخرا عن الانفاق الا ان هذا الذكر المتاخر يدل ظاهرا على انه حين
انفق ما كان انفاقه لوجه الله تعالى بل لاجل الترفع على الناس وطلب الرياء والسمعة ومتى كان الامر كذلك كان انفاقه غير موجب
للثواب والثاني هب ان هذا الشرط متاخر ولكن لم لا يجوز ان يقال ان تاثير المؤثر يتوقف على ان لا يوجد بعده ما يضاده
على ما هو مذهب اصحاب الموافاة وتقريره معلوم في علم الكلام **المسالة الخامسة** الاية دلت على ان المن والاذى
من الكبائر حيث تخرج هذه الطاعة بسبب كل واحد منهما عن ان تفيد ذلك الثواب الجزيل اما قوله فلهم اجرهم ففيه مسائل
المسالة الاولى احتجت المعتزلة بهذه الاية على ان العمل يوجب الاجر على الله تعالى واصحابنا يقولون حصول الاجر بسبب
الوعد لا بسبب نفس العمل لان العمل واجب على العبد واداء الواجب لا يوجب الاجر **المسالة الثانية** احتج اصحابنا
بهذه الاية على نفي الاحباط وذلك لانها تدل على ان الاجر حاصل لهم بعد فعل الكبائر وذلك يبطل القول بالاحباط **المسالة
الثالثة** اجمعت الامة على ان قوله لهم اجرهم عند ربهم مشروط بان لا يوجد منه الكفر وذلك يدل على انه يجوز
التكلم بالعام لارادة الخاص ومتى جاز ذلك في الجملة لم تكن دلالة اللفظ العام على الاستغراق دلالة قطعية وذلك يوجب
سقوط دلائل المعتزلة في التمسك بالعمومات على القطع بالوعيد اما قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ففيه قولان
الاول ان انفاقهم في سبيل الله تعالى لا يضيع بل ثوابه موفر عليهم يوم القيامة لا يخافون من ان لا يوجد ولا يحزنون
بسبب ان لا يوجد وهو كقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما والثاني ان يكون المراد
انهم يوم القيامة لا يخافون العذاب البتة كما قال وهم من فزع يومئذ آمنون وقال لا يحزنهم الفزع الاكبر
قوله تعالى قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى والله غني حليم يا ايها الذين آمنوا
لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه
تراب فاصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شيء مما كسبوا والله لا يهدي القوم الكافرين ومثل الذين ينفقون
اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل
فطل والله بما تعملون بصير اما القول المعروف فهو القول الذي تقبله القلوب ولا تنكره والمراد منه ههنا ان يرد السائل
بطريق جميل حسن وقال عطاء عدة حسنة اما المغفرة ففيها وجوه **احدها** ان الفقير اذا رد بغير مقصوده شق
عليه ذلك فربما حمله ذلك على بذاءة اللسان فامر بالعفو عن بذاءة الفقير والصفح عن اساءتها **وثانيها** ان يكون المراد
ونيل مغفرة من الله بسبب ذلك الرد الجميل **وثالثها** ان يكون المراد من المغفرة ان يستر حاجة الفقير ولا يهتك ستره
والمراد من القول المعروف رده باحسن الطرق وبالمغفرة ان لا يهتك ستره بان يذكر حاله عند من يكره الفقير وقوفه على
حاله **ورابعها** ان قوله معروف خطاب مع المسؤول بان يرد السائل باحسن الطرق وقوله ومغفرة خطاب مع السائل
بان يعذر المسؤول في ذلك الرد فربما لم يقدر على ذلك الشيء في تلك الحالة ثم بين تعالى ان فعل الرجل لهذين الامرين خير له
من صدقة يتبعها اذى وسبب هذا الترجيح انه اذا اعطى ثم اتبع الاعطاء بالايذاء فهناك جمع بين الانفاع والاضرار وربما
لم يف ثواب الانفاع بعقاب الاضرار واما في القول المعروف ففيه انفاع من حيث انه يتضمن ايصال السرور الى قلب
المؤمن ولم يقترن به الاضرار فكان هذا خيرا من الاول واعلم ان من الناس من قال ان الاية واردة في التطوع لان الواجب
لا يحل منعه ولا رد السائل منه وقد يحتمل ان يراد به الواجب وقد يعدل به عن سائل وعن فقير الى فقير ثم قال والله غني
عن صدقة العباد فانما امركم بها ليثيبكم عليها حليم لم يعجل بالعقوبة على من يمن ويؤذي بصدقته وهذا سخط منه
ووعيد له ثم انه تعالى وصف هذين الوصفين بالانفاق احدهما الذي يتبعه المن والاذى فشرح حال كل واحد منهما
فقال في القسم الاول الذي يتبعه المن والاذى يا ايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله
رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** قال القاضي انه تعالى اكد النهي
عن ابطال الصدقة بالمن والاذى وازال كل شبهة بان بين ان المراد بالمن والاذى بطلان الصدقة ومعلوم ان

الصدقة

الصدقة قد وقعت وتقدمت فلا يصح ان تبطل فالمراد ابطال اجرها وثوابها لان الاجر لم يحصل بعد وهو مستقبل
فيصح ابطاله بما ياتيه من المن والاذى واعلم انه تعالى ذكر لكيفية ابطال اجر الصدقة بالمن والاذى مثلين فمثله اولا
بمن ينفق ماله رئاء الناس وهو مع ذلك كافر لا يؤمن بالله واليوم الآخر لان بطلان اجر نفقة هذا المرائي الكافر
اظهر من بطلان اجر صدقة من يتبعها المن والاذى ثم مثله ثانيا بالصفوان الذي وقع عليه تراب وغبار ثم اصابه
المطر القوي فيزيل ذلك الغبار عنه حتى يصير كانه ما كان عليه غبار ولا تراب اصلا فالكافر كالصفوان والتراب
مثل ذلك الانفاق والوابل كالكفر الذي يحبط عمل الكافر وكالمن والاذى اللذين يحبطان عمل هذا المنفق قال
فكما ان الوابل ازال التراب الذي وقع على الصفوان فكذا المن والاذى يوجب ان يكونا مبطلين لاجر الانفاق
بعد حصوله وذلك صريح في القول بالاحباط والتكفير قال الجبائي وكما دل هذا النص على صحة قولنا فالعقل دل
عليه ايضا وذلك لان من اطاع وعصى فلو استحق ثواب طاعته وعقاب معصيته لوجب ان يستحق النقيضين
لان شرط الثواب ان يكون منفعة خالصة دائمة مقرونة بالاجلال وشرط العقاب ان يكون مضرة خالصة دائمة
مقرونة بالاهانة فلو لم تقع المحابطة لحصل استحقاق النقيضين وذلك محال ولانه حين يعاقبه فقد منعه الاثابة
ومنع الاثابة ظلم وهذا العقاب عدل فيلزم ان يكون هذا العقاب عدلا من حيث انه حقه وان يكون ظلما من حيث انه
منع الاثابة فيكون ظالما بنفس الفعل الذي هو عادل فيه وذلك محال فصح بهذا قولنا في الاحباط والتكفير بهذا
النص وبدلالة العقل هذا كلام المعتزلة واما اصحابنا فانهم قالوا ليس المراد بقوله لا تبطلوا النهي عن ازالة هذا
الثواب بعد ثبوته بل المراد به ان ياتي بهذا العمل باطلا وذلك لانه اذا قصد به غير وجه الله تعالى فقد اتى به من
الابتداء على نعت البطلان واحتج اصحابنا على بطلان قول المعتزلة بوجوه من الدلائل **اولها** ان الباقي والطارئ
ان لم يكن بينهما منافاة لم يلزم من طريان الطارئ زوال الباقي وان حصلت بينهما منافاة لم يكن اندفاع الطارئ اولى
من زوال الباقي بل ربما كان هذا اولى لان الرفع اسهل من الدفع **وثانيها** ان الطارئ لو ابطل لكان اما ان يبطل ما حصل
منه في الوجود في الماضي وهو محال لان الماضي انقضى ولم يبق في الحال واعدام المعدوم محال واما ان يبطل ما هو موجود
في الحال وهو ايضا محال لان الموجود في الحال لو اعدمه في الحال لزم الجمع بين العدم والوجود وهو محال واما ان
يبطل ما سيوجد في المستقبل وهو محال لانه معدوم في الحال واعدام ما لم يوجد بعد محال **وثالثها** ان شرط طريان الطارئ
زوال الباقي فلو جعلنا زوال الباقي معللا بطريان الطارئ لزم الدور وهو محال **ورابعها** ان الطارئ
اذا طرأ واعدم الثواب السابق فالثواب السابق اما ان يعدم من هذا الطارئ شيئا او لا يعدم منه شيئا والاول
هو الموازنة وهو قول ابي هاشم وهو باطل وذلك لان الموجب لعدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان
معا اللذان هما معلولان لزم حصول الوجودين اللذين هما علتان فيلزم ان يكون كل واحد منهما موجودا حال
كون كل واحد منهما معدوما وهو محال واما الثاني وهو قول ابي علي الجبائي فهو ايضا باطل لان العقاب الطارئ
لما ازال الثواب السابق وذلك الثواب السابق ليس له اثر البتة في ازالة شيء من هذا العقاب الطارئ فحينئذ
لا يحصل له من العمل الذي اوجب الثواب السابق فائدة اصلا لا في جلب ثواب ولا في دفع عقاب وذلك على مضادة
النص الصريح في قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولانه خلاف العدل حيث يحمل العبد مشقة الطاعة ولم يظهر له منها
اثر لا في جلب المنفعة ولا في دفع المضرة **وخامسها** وهو انكم تقولون الصغيرة تحبط بعض اجزاء الثواب دون البعض
وذلك محال من القول لان اجزاء الاستحقاقات متساوية في الماهية فالصغيرة الطارئة اذا انصرف تاثيرها الى البعض
تلك الاستحقاقات دون البعض مع استواء الكل في الماهية كان ذلك ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال فلم يبق
الا ان يقال بان الصغيرة الطارئة تزيل كل تلك الاستحقاقات وهو باطل بالاتفاق او لا تزيل شيئا منها وهو المطلوب
وسادسها وهو ان عقاب الكبيرة اذا كان اكثر من ثواب العمل المتقدم فاما ان يقال ان المؤثر في ابطال الثواب
بعض اجزاء العقاب الطارئ او كلها والاول باطل لان اختصاص بعض تلك الاجزاء بالمؤثرية دون البعض مع استواء
كلها في الماهية ترجيح للممكن من غير مرجح وهو محال والقسم الثاني باطل لانه حينئذ يجتمع على ابطال الجزء الواحد من
الثواب جزآن من العقاب مع ان كل واحد من ذينك الجزئين مستقل بابطال ذلك الثواب فقد اجتمع على الاثر الواحد
مؤثران مستقلان وذلك محال لانه يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون غنيا عنهما معا حال كونه محتاجا
اليهما معا وهو محال **وسابعها** وهو ان لا منافاة بين هذين الاستحقاقين لان السيد اذا قال لعبده احفظ المتاع

لئلا يسرقه السارق ويمر في ذلك الوقت بالعدو وقصد قتل السيد فاشتغل العبد بمحاربة ذلك العدو وقتله فذلك الفعل من العبد يستوجب استحقاقه للمدح والتعظيم حيث دفع القتل عن سيده ويوجب استحقاقا للذم حيث عرض ماله للسرقة وكل واحد من الاستحقاقين ثابت والعقلاء يرجعون في مثل هذه الواقعة الى الترجيح او الى المهاياة فاما ان يحكموا بانتفاء احد الاستحقاقين وزواله فذلك مدفوع في بداية العقول **وثامنها** ان الموجب لحصول هذا الاستحقاق هو الفعل المتقدم فهذا الطارى اما ان يكون له اثر في جهة اقتضاء ذلك الفعل لذلك الاستحقاق او لا يكون والاول محال لان ذلك الفعل انما يكون موجودا في الزمان الماضي فلو كان لهذا الطارى اثر في ذلك الفعل الماضي لكان هذا ايقاعا للتاثير في زمان الماضي وهو محال وان لم يكن للطارى اثر في اقتضاء ذلك الفعل السابق لذلك الاستحقاق وجب ان يبقى ذلك الاقتضاء كما كان وان لا يزول ولا يقال لم لا يجوز ان يكون هذا الطارى مانعا من ظهور الاثر على ذلك السابق لانا نقول اذا كان هذا الطارى لا يمكنه ان يخل بجهة اقتضاء ذلك الفعل السابق اصلا البتة من حيث ان ايقاع الاثر في الماضي محال واندفاع اثر هذا الطارى ممكن في الجملة كان الماضي على هذا التقدير اقوى من هذا الحادث فكان الماضي بدفع هذا الحادث اولى من العكس **وتاسعها** ان هؤلاء المعتزلة يقولون ان شرب جرعة من الخمر يحبط ثواب الايمان وطاعة سبعين سنة على سبيل الاخلاص وذلك محال لانا نعلم بالضرورة ان ثواب هذه الطاعات اكثر من عقاب هذه المعصية الواحدة والاعظم لا يحبط بالاقل قال الجبائي انه لا يمتنع ان تكون الكبيرة الواحدة اعظم من كل طاعة لان معصية الله تعالى تعظم على قدر كثرة نعمه واحسانه كما ان استحقاق قيام المرء بابنه وقد رباه وملكه وبلغه الى النهاية العظيمة اعظم من قيامه بحق لكثرة نعمه فاذا كانت نعم الله تعالى على عباده بحيث لا تضبط عظما وكثرة لم يمتنع ان يستحق على المعصية الواحدة العقاب العظيم يوافي على ثواب جملة الطاعات واعلم ان هذا العذر ضعيف لان الملك اذا عظمت نعمه على عبده ثم ان ذلك العبد قام بحق عبوديته خمسين سنة ثم انه كسر راس قلم ذلك الملك قصدا فلو احبط الملك جميع طاعاته بسبب ذلك القدر من الجرم فكل احد يذمه وينسبه الى ترك الانصاف والقسوة ومعلوم ان جميع المعاصي بالنسبة الى جلال الله تعالى اقل من كسر راس القلم فظهر ان ما قالوه على خلاف قياس العقول **وعاشرها** ان ايمان ساعة يهدم كفر سبعين سنة كيف يهدم بفسق ساعة هذا مما لا يقبله العقل والله تعالى اعلم فهذه جملة الدلائل العقلية على فساد القول بالمحابطة بقي تمسك المعتزلة بهذه الاية فنقول — قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى يحتمل امرين احدهما لا تاتوا به باطلا وذلك ان ينوي بالصدقة الريا والسمعة فتكون هذه الصدقة حين وجدت حاصلة باطلة وهذا التاويل لا يضرنا البتة الوجه الثاني ان يكون المراد بالابطال ان يؤتى بها على وجه يوجب الثواب ثم بعد ذلك اذا اتبعت بالمن والاذى صار عقاب المن والاذى مزيلا لثواب تلك الصدقة وعلى هذا الوجه ينفعهم التمسك بالاية فلم كان حمل اللفظ على هذا الوجه الثاني اولى من حمله على الوجه الاول وان الله تعالى ذكر لذلك مثلين احدهما يطابق الاحتمال الاول وهو قوله كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله اذ من المعلوم ان المراد من كون عمل هذا باطلا انه دخل في الوجود باطلا لا انه دخل صحيحا ثم يزول لان المانع من صحة هذا العمل هو الكفر والكفر مقارن له فيمتنع دخوله صحيحا في الوجود فهذا المثل يشهد لما ذهبنا اليه من التاويل واما المثل الثاني وهو الصفوان الذي وقع عليه غبار وتراب ثم اصابه وابل فهذا يشهد لنا ولهم لانه تعالى جعل الوابل مزيلا لذلك الغبار بعد وقوع الغبار على الصفوان فكذا ههنا يجب ان يكون المن والاذى مزيلين للاجر والثواب بعد حصول استحقاق الاجر الا ان لنا ان نقول لا نسلم ان المشبه بوقوع الغبار على الصفوان حصول الاجر للكافر بل المشبه بذلك صدور هذا العمل الذي لولا كونه مقرونا بالنية الفاسدة لكان موجبا لحصول الاجر والثواب فالمشبه بالتراب الواقع على الصفوان هو ذلك العمل الصادر منه وحمل الكلام على ما ذكرناه اولى لان الغبار اذا وقع على الصفوان لم يكن ملتصقا به ولا غائصا فيه البتة بل كان ذلك الاتصال كالانفصال فهو في مراى العين متصل وفي الحقيقة غير متصل فكذا الانفاق المقرون بالمن والاذى يرى في الظاهر انه عمل من اعمال البر وفي الحقيقة ليس كذلك فظهر ان استدلالهم بهذه الاية ضعيف واما الحجة العقلية التي تمسكوا بها فقد بينا انه لا منافاة في الجمع بين الاستحقاقين وان مقتضى ذلك الجمع اما الترجيح واما المهاياة **المسألة الثانية** قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لا تبطلوا صدقاتكم بالمن على الله تعالى بسبب صدقتكم وبالاذى لذلك السائل وقال الباقون بالمن

على الفقير وبالاذى للفقير وقول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لان الانسان اذا انفق متبجحا بفعله ولا يسلك طريقة التواضع والانقطاع الى الله عز وجل والاعتراف بان ذلك من فضله وتوفيقه واحسانه فكان كالمان على الله تعالى وان كان القول الثاني اظهر اما قوله كالذي ينفق ماله رئاء الناس ففيه مسئلتان **المسألة الاولى** الكاف في قوله كالذي فيه قولان الاول — انه متعلق بمحذوف والتقدير لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كابطال الذي ينفق ماله رئاء الناس فبين تعالى ان المن والاذى يبطلان الصدقة كما ان النفاق والريا يبطلانها وتحقيق القول فيه ان المنافق والمرائي ياتيان بالصدقة لا لوجه الله تعالى ومن يقرن الصدقة بالمن والاذى فقد اتى بتلك الصدقة لا لوجه الله تعالى ايضا اذ لو كان غرضه من تلك الصدقة مرضاة الله تعالى لما من على الفقير ولا اذاه فثبت اشتراك الصورتين في كون تلك الصدقة ما اتى بها الا لوجه الله تعالى وهذا احق ما قلنا ان المقصود من الابطال الاتيان به باطلا لان المقصود الاتيان به صحيحا ثم ازالته واحباطه بسبب المن والاذى والقول الثاني ان يكون الكاف في محل النصب على الحال اي لا تبطلوا صدقاتكم مماثلين الذي ينفق ماله رئاء الناس **المسألة الثانية** الرئاء مصدر المراءاة يقال راءيته رئاء ومراءاة مثل راعيته مراعاة ورعاء وهو ان ترائي بعملك غيرك وتحقيق الكلام في الريا قد تقدم ثم انه تعالى لما ذكر هذا المثل اتبعه بالمثل الثاني فقال فمثله وفي هذا الضمير وجهان احدهما انه عائد الى المنافق فيكون المعنى ان الله تعالى شبه المان بالمنافق ثم شبه المنافق بهذا الحجر ثم قال كمثل صفوان وهو الحجر الاملس وحكى ابو عبيد عن الاصمعي ان الصفوان والصفا والصفوا واحد وكل ذلك مقصور وقال بعضهم الصفوان جمع صفوانة كمرجان ومرجانة وسعدان وسعدانة ثم قال اصابه وابل الوابل المطر الشديد يقال وبلت السماء تبل وبلا وارض موبولة اي اصابها وابل ثم قال فتركه صلدا الصلد الاملس اليابس يقال حجر صلد وجبل صلد اذا كان براقا املس وارض صلدة اي لا تنبت شيئا كالحجر الصلد وصلد الزند اذا لم يور نارا واعلم ان هذا المثل ضربه الله تعالى لعمل المان المؤذي ولعمل المنافق فان الناس يرون في الظاهر ان لهؤلاء اعمالا كما يرى التراب على هذا الصفوان فاذا كان يوم القيامة اضمحل كله وبطل لانه تبين ان تلك الاعمال ما كانت لله تعالى كما ذهب ما كان على الصفوان من التراب واما المعتزلة فقالوا المعنى ان تلك الصدقة اوجبت الاجر والثواب ثم ان المن والاذى ازال ذلك الاجر كما يزيل الوابل التراب عن وجه الصفوان واعلم ان في كيفية هذا التشبيه وجهين الاول — ما ذكرنا ان العمل الظاهر كالتراب والمان المؤذي والمنافق كالصفوان ويوم القيامة كالوابل هذا على قولنا واما على قول المعتزلة فالمن والاذى كالوابل الوجه الثاني في التشبيه قال القفال رحمه الله تعالى وفيه احتمال اخر وهو ان اعمال العباد ذخائر لهم يوم القيامة فمن عمل باخلاص فكانه طرح بذرا في ارض فهو يضاعف له وينمو حتى يحصده في وقته ويجده وقت حاجته والصفوان محل بذر المنافق ومعلوم انه لا ينمو فيه شيء ولا يكون فيه قبول للبذر والمعنى ان عمل المؤمن المؤذي والمنافق يشبه ما اذا طرح بذرا في صفوان صلد عليه غبار قليل فاذا اصابه مطر جود بقي مستودع بذره خاليا لا شيء فيه الا ترى انه تعالى ضرب مثل المخلص بجنة فوق الربوة والجنة ما يكون فيه اشجار ونخيل فمن اخلص لله تعالى كان كمن غرس بستانا في ربوة من الارض فهو يجني ثمر غراسه في اوقات الحاجة وهي تؤتي اكلها كل حين باذن ربها متضاعفة زائدة واما عمل المان والمؤذي والمنافق فهو كمن بذر في الصفوان الذي عليه تراب فعند الحاجة الى الزرع لا يجد فيه شيئا ومن الملحدة من طعن في التشبيه فقال — ان الوابل اذا اصاب الصفوان جعله طاهرا نقيا نظيفا عن الغبار والتراب فكيف يجوز ان يشبه عمل المنافق والجواب — ان وجه التشبيه ما ذكرناه فلا يعتبر باختلافهما فيما وراءه قال القاضي وايضا فوقوع التراب على الصفوان يفيد منافع من وجوه **احدها** انه اصلح في الاستقرار عليه **وثانيها** الانتفاع به في التيمم **وثالثها** الانتفاع به في ما يتصل بالنبات وهذا الوجه الذي ذكره القاضي حسن الا ان الاعتماد على الاول اما قوله تعالى لا يقدرون على شيء مما كسبوا فاعلم ان الضمير في قوله لا يقدرون الى ماذا يرجع فيه قولان احدهما انه عائد الى معلوم غير مذكور اي لا يقدر احد من الخلق على ذلك البذر الملقى في ذلك التراب الذي كان على ذلك الصفوان لانه زال ذلك التراب وزال ما كان فيه فلم يبق لاحد القدرة على الانتفاع بذلك البذر وهذا يقوي الوجه الثاني في التشبيه الذي ذكره القفال رحمه الله تعالى وكذا المان والمؤذي والمنافق لا ينتفع احد منهم بعمله في يوم القيامة والثاني انه عائد الى قوله كالذي ينفق ماله وخرج هذا على المعنى لان قوله كالذي ينفق ماله

انما اشير به الى الجنس والجنس في حكم العام قال القفال رحمه الله تعالى وفيه وجه ثالث وهو ان يكون ذلك مردودا على قوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فانكم اذا فعلتم ذلك لم تقدروا على شيء مما كسبتم فرجع عن الخطاب الى الغائب كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم ثم قال والله لا يهدي القوم الكافرين ومعناه على قولهم سلبا للايمان وعلى قول المعتزلة انه تعالى لما ذكر مثل المنفق الذي يكون مانا ومؤذيا ذكر مثل المنفق الذي لا يكون كذلك وهو هذه الاية وبين تعالى ان غرض هؤلاء المنفقين من هذا الانفاق امران احدهما طلب مرضاة الله تعالى والابتغاء افتعال من بغيت اي طلبت وسواء قولك بغيت وابتغيت والغرض الثاني هو تثبيت النفس وفيه وجوه احدها انهم يوطنون انفسهم على حفظ هذه الطاعة وترك ما يفسدها ومن جملته ترك اتباعها بالمن والاذى وهذا قول القاضي وثانيها وتثبيتا من انفسهم عند المؤمنين انها صادقة في الايمان مخلصة فيه ويعضده قراءة مجاهد وتبيينا من انفسهم وثالثها ان النفس لا ثبات لها في موقف العبودية الا اذا صارت مقهورة بالمجاهدة ومعشوقها امران الحياة العاجلة والمال فاذا كلفت انفاق المال فقد صارت مقهورة من بعض الوجوه واذا كلفت بذل الروح فقد صارت مقهورة من جميع الوجوه فلما كان التكليف في هذه الاية ببذل المال صارت النفس مقهورة من بعض الوجوه فلا جرم حصل بعض التثبيت فلهذا ادخل فيه من التي هي للتبعيض والمعنى ان من بذل ماله لوجه الله تعالى فقد ثبت بعض نفسه ومن بذل ماله وروحه معا فهو الذي ثبتها كلها وهو المراد من قوله وتجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف وهو كلام حسن وتفسير لطيف ورابعها وهو الذي خطر ببالي وقت كتبة هذا الموضع ان ثبات القلب لا يحصل الا بذكر الله تعالى على ما قال الا بذكر الله تطمئن القلوب فمن انفق ماله في سبيل الله لم يحصل له اطمئنان القلب في مقام التجلي الا اذا كان انفاقه لمحض غرض العبودية ولهذا السبب حكي عن علي رضي الله تعالى عنه انه قال في انفاقه انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا ووصف انفاق ابي بكر فقال وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى فاذا كان انفاق العبد لاجل عبودية الحق لا لاجل غرض النفس فهناك اطمان قلبه واستقرت نفسه ولم يحصل لنفسه منازعة مع قلبه فلهذا قال اولا في هذا الانفاق انه طلب مرضاة الله تعالى ثم اتبع ذلك بقوله وتثبيتا من انفسهم وخامسها انه ثبت في العلوم العقلية ان تكرر الافعال سبب لحصول الملكات اذا عرفت هذا فنقول ان من يواظب على الانفاق مرة بعد اخرى لابتغاء مرضات الله تعالى حصل له من تلك المواظبة امران احدهما حصول هذا المعنى والثاني صيرورة هذا الابتغاء والطلب ملكة مستقرة في النفس حتى يصير القلب بحيث لو صدر عنه فعل على سبيل الغفلة والاتفاق رجع القلب الى جناب القدس وذلك بسبب ان تلك العادة صارت كالعادة والخلق للروح فاتيان العبد بالطاعة لله تعالى ولابتغاء مرضاة الله عز وجل يفيد هذه الملكة المستقرة التي وقع التعبير عنها في القران بتثبيت النفس وهو المراد بقوله يثبت الله الذين امنوا وعند حصول هذا التثبيت تصير الروح في هذا العالم من جوهر الملائكة الروحانية والجواهر القدسية فصار العبد كما قاله بعض المحققين وهو غايبا حاضرا وظاعنا مقيما وسادسها قال الزجاج المراد من التثبيت انهم ينفقونها جازمين بان الله تعالى لا يضيع عملهم ولا يخيب رجاءهم لانهم مقرون بالثواب والعقاب والنشور بخلاف المنافق فانه اذا انفق عد ذلك الانفاق ضايعا لانه لا يؤمن بالثواب فهذا الجزم هو المراد بالتثبيت وسابعها قال الحسن ومجاهد وعطا المراد ان المنفق يتثبت في اعطا الصدقة فيضعها في اهل الصلاح والعفاف قال الحسن كان الرجل اذا هم بصدقة تثبت فان كان لله تعالى امضى وان خالطه امسك قال الواحدي وانما جاز ان يكون التثبيت بمعنى التثبت لانهم تثبتوا انفسهم في طلب المستحق وصرف المال في وجهه ثم انه تعالى لما شرح ان غرضهم من الانفاق هذان الامران ضرب لانفاقهم مثلا فقال كمثل جنة بربوة اصابها وابل وفيه مسايل المسالة الاولى قرا كمثل جنة وقرا عاصم وابن عامر بربوة بفتح الراء وفي المومنين الى ربوة وفي لغة تميم والباقون بضم الراء فيهما وهو اشهر اللغات ولغة قريش وفيه سبع لغات ربوة بتعاقب الحركات الثلاث على الراء ورباوة بالالف بتعاقب الحركات الثلاث على الراء والربوة المكان المرتفع قال الاخفش والذي اختاره ربوة بالضم لان جمعها الربا واصلها من قولهم ربا الشيء يربو اذا ازداد وارتفع ومنه الرابية لان اجزاءها ارتفعت ومنه الربا اذا اصابه نفس في جوفه زايد ومنه الربو لانه ياخذ الزيادة واعلم ان المفسرين قالوا البستان اذا كان في ربوة من الارض كان احسن واكثر ريعا ولي فيه اشكال وهو ان البستان اذا كان في مرتفع من الارض كان فوق الما

ولا ترتفع اليه انهار وتضربه الرياح كثيرا فلا يحسن ريعه واذا كان في وهدة من الارض انصبت مياه الانهار اليه ولا يصل اليه اثار الرياح فلا يحسن ايضا ريعه فاذا البستان انما يحسن ريعه اذا كان على الارض المستوية التي لا تكون ربوة ولا وهدة فاذا ليس المراد من هذه الربوة ما ذكروه بل المراد منه كون الارض طينا حرا بحيث اذا نزل المطر عليه انتفخ وربا ونما فان الارض متى كانت على هذه الصفة يكثر ريعها وتكمل الاشجار فيها وهذا التاويل الذي ذكرته متاكد بدليلين احدهما قوله تعالى وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت والمراد من ربوها ما ذكرنا فكذا ههنا والثاني انه تعالى ذكر هذا المثل في مقابلة المثل الاول ثم كان المثل الاول هو الصفوان الذي لا يوثر فيه المطر ولا يربو ولا ينمو بسبب نزول المطر عليه فكان المراد بالربوة في هذا المثل كون الارض بحيث تربو وتنمو فهذا ما خطر ببالي والله تعالى اعلم قال تعالى اصابها وابل فاتت اكلها ضعفين وفيه مسايل المسالة الاولى قرا ابن كثير ونافع وابو عمرو اكلها بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهو الاصل والاكل بالضم الطعام لان ما شانه ان يوكل قال الله تعالى توتي اكلها كل حين باذن ربها اي ثمرها وما يوكل منها فالاكل في المعنى مثل الطعمة وانشد الاخفش

فما اكلة ان نلتها بغنيمة ۝ ولا جوعة ان جعتها بغرام

وقال ابو زيد يقال انه لذو اكل اذا كان له حظ من الدنيا المسالة الثانية قال الزجاج اتت اكلها ضعفين لان ضعف الشيء مثلاه قال عطا حملت في سنة من الريع ما يحمل غيرها في سنتين وقال الاصم ضعف ما يكون في غيرها وقال ابو مسلم مثل ما كان يعهد منها ثم قال تعالى فان لم يصبها وابل فطل الطل مطر صغير القطر ثم في المعنى وجوه الاول معناه ان هذه الجنة ان لم يصبها وابل فيصيبها مطر دون الوابل الا ان ثمرتها باقية بحالها على التقديرين لا تنقص بسبب انتقاص المطر وذلك بسبب كرم المنبت الثاني معنى الاية ان لم يصبها وابل حتى تضاعف ثم فلا بد ان يصيبها طل يعطي ثمرا دون ثمر الاول فهي على جميع الاحوال لا تخلو من ان تثمر فكذلك من اخرج صدقة لوجه الله تعالى لا يضيع كسبه قليلا كان او كثيرا ثم قال والله بما تعملون بصير والمراد من البصير الذي هو تعالى عالم بكمية النفقات وكيفيتها والامور الباعثة عليها وانه تعالى مجازيهما ان خيرا فخير وان شرا فشر قوله تعالى ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الايات لعلكم تتفكرون اعلم ان هذا مثل اخر ذكره الله تعالى في حق من يتبع انفاقه بالمن والاذى والمعنى ان يكون للانسان جنة في غاية الحسن والنهاية كثيرة النفع وكان الانسان في غاية العجز عن الكسب وفي غاية شدة الحاجة وكما ان الانسان كذلك فله ذرية ايضا في غاية الحاجة وغاية العجز ولا شك ان كونه محتاجا او عاجزا مظنة الشدة والمحنة وتعلق جميع المحتاجين العاجزين به زيادة محنة على محنة فاذا اصبح الانسان وشاهد تلك الجنة محرقة بالكلية فانظر كم يكون في قلبه من الغم والحسد والمحنة والبلية تارة وبسبب انه ضاع مثل ذلك المملوك الشريف النفيس وثانيا بسبب انه بقي في الحاجة والشدة مع العجز عن الاكتساب واليأس عن ان يدفع اليه احد شيئا وثالثا بسبب تعلق غيره به ومطالبتهم اياه بوجوه النفقة فكذلك من انفق لوجه الله تعالى كان ذلك نظير الجنة المذكورة وهو يوم القيمة كذلك الشخص العاجز الذي يكون كل اعتماده في وجوه الانتفاع على تلك الجنة فاما اذا اعقب انفاقه بالنفاق او بالمن والاذى كان ذلك كالاعصار الذي يحرق تلك الجنة ويعقب الحرق الحسرة والندامة فكذا هذا المنان الموذي اذا قدم يوم القيمة وكان في غاية الحاجة الى الانتفاع بثواب عمله لم يجد هناك شيئا فيبقى لا محالة في اعظم غم وفي اكمل حسرة وحيرة وهذا المثل في غاية الحسن ونهاية الكمال ولنذكر ما يتعلق بالفاظ الاية اما قوله ايود احدكم ففيه مسايل المسالة الاولى الود هو المحبة الكاملة التامة الهمزة في ايود استفهام لاجل الانكار وانما قال ايود ولم يقل ايريد لانا ذكرنا ان المودة هي المحبة التامة ومعلوم ان محبة كل احد لعدم هذه الحالة محبة كاملة تامة فلما كان الحاصل هو مودة عدم هذه الحالة ذكر هذا اللفظ في جانب الثبوت فقال ايود احدكم حصول مثل هذه الحالة تنبيها على ان الانكار التام والنفرة البالغة الى الحد الذي لا مزيد فوقه اما قوله ان تكون له جنة من نخيل واعناب ولا تكون الجنة من النخيل والاعناب الا بسبب كثرة النخيل والاعناب صار كان الجنة انما تكون من النخيل والاعناب

وانما خص النخيل والاعناب بالذكر لانهما اشرف الفواكه وهما طريين تكون باقية على اشجارها والصفة
الثانية قوله تجري من تحتها الانهار ولاشك ان ذلك سببا لزيادة الحسن في هذه الجنات والصفة الثالثة
قوله له فيها من كل الثمرات ولاشك ان هذا يكون سببا لكمال حال هذا البستان فهذه هي الصفات الثلاثة التي
ذكرها الله تعالى هذه الجنة بها ولاشك ان هذه الجنة تكون في غاية الحسن لانها مع هذه الصفات حسنة الرؤيا
والمنظر كثيرة المنفعة والريع ولا يمكن الزيادة في حسن الجنة على ذلك ثم انه تعالى شرع بعد ذلك في بيان شدة حاجة
المالك الى هذه الجنة فقال واصابه الكبر وذلك فيمن يقوم بخدمته وتحصيل مصالحه فاذا تزايدت جهات الحاجات
وتناقصت جهات الدخل والكسب لا من تلك الجنة فحينئذ تكون في غاية الاحتياج الى تلك الجنة فان قيل كيف عطف
واصابه على ايود وكيف يجوز عطف الماضي على المستقبل قلنا الجواب عنه من وجوه الاول قال صاحب
الكشاف الواو للحال لا للعطف ومعناه ايود احدكم ان له جنة حال ما اصابه الكبر ثم انها تحرق والجواب
الثاني قال الفراء يقال وددت ان يكون كذا ووددت لو كان كذا فحمل العطف على المعنى كانه قيل ايود احدكم
لو كان له جنة واصابه الكبر ثم انه تعالى زاد في بيان احتياج ذلك الانسان الى تلك الجنة فقال وله ذرية ضعفاء
والمراد من ضعف الذرية الضعف بسبب الصغر والطفولة فيصير المعنى ان ذلك الانسان كان في غاية الضعف
والحاجة الى تلك الجنة بسبب الشيخوخة والكبر وله ذرية ضعفا في غاية الضعف والحاجة بسبب الطفولة
والصغر ثم قال تعالى فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت والاعصار ريح ترتفع وتستدير نحو السماء كانها عمود
وهي التي تسميها الناس الزوبعة وهي ريح في غاية الشدة ومنه قول الشاعر • ان كنت ريحا فقد لاقيت اعصارا •
والمقصود من هذا المثل بيان انه يحصل في قلب هذا الانسان من الغم والمحنة والحسرة والحيرة ما لا يعلمه الا الله تعالى
فكذلك من اتى بالاعمال الحسنة الا انه لا يقصد بها وجه الله تعالى بل يقرن بها امورا تخرجها عن كونها موجبة للثوا
ب فحين يقدم يوم القيمة وهو يومئذ في غاية الحاجة ونهاية العجز عن الاكتساب عظمت حسرته وتناهت حيرته ونظير
هذه الاية قوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وقوله وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا
ثم قال كذلك يبين الله لكم الايات اي كما بين الله لكم اياته ودلايله في هذا الباب ترغيبا وترهيبا كذلك يبين لكم
اياته ودلايله في ساير امور الدين لعلكم تتفكرون وفيه مسايل المسالة الاولى ان لعل للترجي وهي
لا تليق بالله تعالى المسالة الثانية ان المعتزلة تمسكوا به في انه يدل على انه تعالى اراد من الكل
الايمان وقد تقدم شرح هاتين المسالتين مرارا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا انفقوا
من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم باخذيه الا ان
تغمضوا فيه واعلموا ان الله غني حميد اعلم انه تعالى رغب في الانفاق ثم بين ان الانفاق على قسمين
منه ما يتبعه المن والاذى ومنه ما لا يتبعه ذلك ثم انه تعالى شرح ما يتعلق بكل واحد من هذين القسمين
وضرب لكل واحد منهما مثلا يكشف عن المعنى ويوضح المقصود منه على ابلغ الوجوه ثم انه تعالى ذكر في هذه الاية
ان المال الذي امر بانفاقه في سبيل الله كيف ينبغي ان يكون فقال انفقوا من طيبات ما كسبتم واختلفوا في ان قوله انفقوا
ان المراد منه ماذا فقال الحسن المراد منه الزكوة المفروضة وقال قوم المراد منه التطوع وقال ثالث انه يتناول
الفرض والنفل حجة من قال المراد منه الزكوة المفروضة ان قوله انفقوا امر وظاهر الامر للوجوب والانفاق
الواجب ليس الا الزكاة وساير النفقات الواجبة حجة من قال المراد صدقة التطوع ما روي عن علي بن ابي طالب
كرم الله تعالى وجهه والحسن ومجاهد انهم قالوا كانوا يتصدقون بشرار ثمارهم ورديء اموالهم فانزل الله تعالى
هذه الاية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما جاء رجل ذات يوم بعذق حشف فوضع في الصدقة فقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم بيس ما صنع هذا فانزل الله تعالى هذه الاية حجة من قال الفرض والنفل داخلان في هذه الاية
ان المفهوم من الامر ترجيح جانب الفعل على الترك من غير ان يكون فيه بيان انه يجوز الترك او لا يجوز وهذا المفهوم
قدر مشترك بين الفرض والنفل فوجب ان يكونا داخلين تحت الامر اذا عرفت هذا فنقول ـــــ اما على القول
الاول وهو انه للوجوب فيتفرع عليه مسايل المسالة الاولى ظاهر الاية يدل على وجوب الزكوة
في كل مال يكتسبه الانسان فيدخل فيه زكاة التجارة وزكاة الذهب والفضة وزكاة النعم لان ذلك مما يوصف
بانه مكتسب ويدل على وجوب الزكاة في كل ما تنبته الارض على ما هو قول ابي حنيفة واستدلاله بهذه الاية

ظاهر

ظاهر جدا الا ان مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم ليس في الخضراوات صدقة وايضا
مذهب ابي حنيفة ان اخراج الزكوة من كل ما تنبته الارض واجب قليلا كان او كثيرا وظاهر الاية يدل على قوله
الا ان مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة المسالة
الثانية اختلفوا في المراد بالطيب في هذه الاية على القولين فالقول الاول انه الجيد من المال دون الردي
فاطلق لفظ الطيب على الجيد على سبيل الاستعارة وعلى هذا التفسير فالمراد من الخبيث المذكور في هذه
الاية الردي والقول الثاني وهو قول ابن مسعود ومجاهد ان الطيب هو الحلال والخبيث هو الحرام حجة القول
الاول وجوه الحجة الاولى انا ذكرنا في سبب النزول انهم كانوا يتصدقون برديء اموالهم فنزلت الاية
وذلك يدل على ان المراد من الطيب الجيد الحجة الثانية ان المحرم لا يجوز اخذه لا بالاغماض ولا
بغير اغماض والاية تدل على ان هذا الخبيث يجوز اخذه بالاغماض فقال القفال رحمه الله تعالى ويمكن ان يجاب عنه
بان الاغماض المسامحة وترك الاستقصاء فيكون المعنى ولستم باخذيه وانتم تعلمون انه محرم الا ان ترخصوا
لانفسكم اخذ الحرام ولا تبالون من اي وجه اخذتم المال امن حلاله او من حرامه الحجة الثالثة
ان هذا القول متأيد بقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وذلك يدل على ان المراد بالطيبات الاشيا
النفيسة التي يستطاب ملكها لا الاشيا الخسيسة التي يجب على كل احد دفعها عن نفسه واخراجها عن بيته واحتج
القاضي بالقول الثاني فقال اجمعنا على ان المراد من الطيب في هذه الاية اما الجيد واما الحلال فاذا بطل
الاول تعين الثاني وانما قلنا انه بطل الاول لان المراد لو كان هو الجيد لكان ذلك امرا بانفاق مطلق الجيد
سواء كان حراما او حلالا وذلك غير جائز والتزام التخصيص خلاف الاصل فثبت ان المراد ليس هو الجيد بل
الحلال ويمكن ان يذكر فيه قول ثالث وهو ان المراد من الطيب هاهنا ما يكون طيبا من كل الوجوه فيكون طيبا بمعنى
الحلال ويكون طيبا بمعنى الجودة وليس لقايل ان يقول حمل اللفظ المشترك على مفهوميه لا يجوز لانا نقول
الحلال انما سمي طيبا لانه يستطيبه العقل والدين والجيد انما يسمى طيبا لانه يستطيبه الميل والشهوة فمعنى
الاستطابة مفهوم واحد مشترك بين القسمين فكان اللفظ محمولا عليه اذا ثبت ان المراد منه الجيد الحلال
فنقول الاموال الزكاتية اما ان تكون كلها شريفة او كلها خسيسة او تكون متوسطة او تكون مختلطة فان
كان الكل شريفا كان الماخوذ بحساب الزكوة كذلك وان كان الكل خسيسا كان الزكاة ايضا من ذلك الجنس ولا
يكون ذلك خلافا للاية لان الماخوذ في هذه الحالة لا يكون خبيثا من ذلك المال بل ان كان في المال جيد ورديء
فحينئذ يقال للانسان لا تجعل الزكوة من رديء مالك فاما ان كان المال مختلطا فالواجب هو الوسط قال
صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن اعلمهم ان عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم
واياك وكرايم اموالهم هذا كله اذا قلنا المراد من قوله انفقوا من طيبات ما كسبتم الزكوة الواجبة اما على القو
ل الثاني وهو ان يكون المراد منه صدقة التطوع او قلنا المراد منه الانفاق الواجب والتطوع فنقول ان الله تعالى
ندبهم الى ان يتقربوا اليه بافضل ما يملكونه كمن تقرب الى السلطان الكبير بتحفة وهدية فانه لا بد وان يكون
تلك التحفة افضل ما في ملكه واشرفها وكذا هاهنا بقي في الاية سؤال واحد وهو ان يقال ما الفايدة في كلمة من
في قوله ومما اخرجنا لكم من الارض جوابه تقدير الاية انفقوا من طيبات ما كسبتم وانفقوا من طيبات ما اخرجنا
لكم من الارض الا ان ذكر الطيبات لما حصل مرة واحدة حذف في المرة الثانية لدلالة المرة الاولى عليه
اما قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث ففيه مسايل المسالة الاولى يقال اممته ويممته كله بمعنى
قصدته • قال الاعشى • تيممت قيسا وكم دونه من الارض من مهمه ذي شزن •
المسالة الثانية قرا ابن كثير وحده ولا تيمموا بتشديد التاء لانه كان في الاصل تاءان تاء المخاطبة
وتاء الامر فادغم احداهما في الاخرى والباقون بفتح التاء مخففة على الفتح وهذا على الخلاف في اخواتها وهي ثلاثة
وعشرون موضعا • لا تفرقوا • توفاهم • تعاونوا • فتفرق بكم • تلقف • تولوا • تنازعوا • تربصون • فان
تولوا • لا تكلم • تلقونه • تبرجن • تبدل • تناصرون • تجسسوا • تنابزوا • لتعارفوا • تميز • تخيرون •
تلهى • تلظى • تنزل الملايكة • ولنا هاهنا بحثان البحث الاول قال ابو علي هذا الادغام غير جايز
لان المدغم يسكن واذا اسكن لزم ان تجلب همزة الوصل عند الابتداء به كما تجلب في امثلة الماضي نحو ادارأتم

وارتبت واطيرنا لكن اجمعوا على ان همزة الوصل لا تدخل على المضارعة **البحث الثاني** اختلفوا في التاء
المحذوفة على قراءة العامة فقال بعضهم هي التاء الاولى وسيبويه لا يسقط الا الثانية والفراء يقول
ايهما اسقطت جاز لنيابة الباقية عنها اما قوله تعالى منه تنفقون فاعلم ان في كيفية نظم الاية وجهين
الاول انه تم الكلام عند قوله ولا تيمموا الخبيث ثم قال منه تنفقون ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه فقوله
منه تنفقون استفهام على سبيل الانكار والمعنى امنه تنفقون مع انكم لستم باخذيه الا مع الاغماض والثاني الكلام
انما يتم عند قوله الا ان تغمضوا فيه ويكون الذي مضمرا والتقدير ولا تيمموا الخبيث منه الذي تنفقونه ولستم باخذيه
الا بالاغماض ونظيره اضمار الذي في قوله تعالى فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والمعنى الوثقى التي
لا انفصام لها اما قوله تعالى ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه ففيه مسائل **المسالة الاولى** الاغماض
في اللغة غض البصر واطباق الجفن واصله من الغموض وهو الخفا يقال هذا الكلام غامض اي خفي الادراك
والغمض المتطامن الخفي من الارض **المسالة الثانية** في معنى الاغماض في هذه الاية وجوه الاول
ان المراد بالاغماض ههنا المساهلة وذلك لان الانسان اذا راى ما يكره اغمض عينيه لئلا يرى ذلك ثم كثر ذلك حتى
جعل كل تجاوز ومساهلة في البيع وغيره اغماضا فقوله ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه يقول لو اهدي لكم مثل هذه
الاشيا لما اخذتموها الا على استحيا واغماض فكيف ترضون لي ما لا ترضونه لانفسكم والثاني ان يحمل الاغماض على
المتعدي كما تقول اغمضت بصر الميت وغمضته والمعنى ولستم باخذيه الا اذا اغمضتم بصر البائع يعني امرتموه بالاغماض
والحط من الثمن ثم ختم الاية بقوله واعلموا ان الله غني حميد والمعنى انه غني عن صدقاتكم ومعنى حميد اي محمود على
ما انعم بالبيان وفيه وجه اخر وهو ان قوله غني كالتهديد على اعطا الاشيا الجيدة في الصدقات وحميد بمعنى
حامد اي انا احمدكم على ما تفعلونه من الخيرات وهو كقوله فاولئك كان سعيهم مشكورا **قوله تعالى
الشيطان يعدكم الفقر ويامركم بالفحشا والله يعدكم مغفرة منه وفضلا والله واسع عليم** **اعلم
انه تعالى** لما رغب الانسان في انفاق اجود ما يملكه حذره بعد ذلك من وسوسة الشيطان فقال
الشيطان يعدكم الفقر اي يقول ان انفقت الاجود صرت فقيرا فلا تبال بقوله فان الرحمن يعدكم مغفرة منه
وفضلا وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** اختلفوا في الشيطان فقيل ابليس وقيل سائر الشياطين
وقيل شياطين الجن والانس وقيل النفس الامارة بالسو **المسالة الثانية** الوعد يستعمل في الخير
والشر قال الله تعالى النار وعدها الله الذين كفروا ويمكن ان يكون هذا محمولا على كما في قوله فبشرهم بعذاب اليم
المسالة الثالثة الفقر والفقر لغتان وهو الضعيف بسبب قلة المال واصل الفقر في اللغة كسر
الفقار يقال رجل فقر وفقير اذا كان مكسور الفقار قال طرفة • انني لست بموهون فقر •
قال صاحب الكشاف قرئ الفقر بالضم والفقر بفتحتين **المسالة الرابعة** اما الكلام في حقيقة الوسوسة
فقد ذكرناه في اول الكتاب في تفسير اعوذ بالله من الشيطان الرجيم روي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان الشيطان
لمة وهي الايعاد بالشر وللملك لمة وهي الوعد بالخير فمن وجد ذلك فليعلم انه من الله تعالى ومن وجد الاول
فليتعوذ من الشيطان الرجيم وقرا هذه الاية وروى الحسن قال بعض المهاجرين من سره ان يعلم مكان الشيطان منه فليتامل
موضعه من المكان الذي منه يجد الرغبة في فعل المنكر اما قوله تعالى ويامركم بالفحشا اي يغريكم على البخل اغراء
الامر للمامور والفاحش عند العرب البخيل **قال طرفة**
• اري الموت يعتام الكرام ويصطفي • عقيلة مال الفاحش المتشدد •
ويعتام يفتعل من عام فلان الى اللبن اذا اشتهاه واراد بالفاحش البخيل قال تعالى وانه لحب الخير لشديد وقال بعض
تعالى في هذه الاية على لطيفة وهي ان الشيطان يخوفه اولا بالفقر ثم يتوصل بهذا التخويف الى ان يامره بالفحشا وهي
من البخل وذلك لان البخل صفة مذمومة عند كل احد فالشيطان لا يمكنه تحسين البخل في عينه الا بتقديم تلك المقدمة
وهي التخويف من الفقر الوجه الثاني في تفسير الفحشا وهو انه يقول لا تنفق الجيد من مالك في طاعة الله تعالى لئلا
تصير فقيرا فاذا اطاع الرجل الشيطان في ذلك زاد الشيطان فيمنعه من الانفاق بالكلية حتى لا يعطي لا الجيد
ولا الردي وحتى يمنع الحقوق الواجبة فلا يودي الزكوة ولا يصل الرحم ولا يرد الوديعة فاذا صار هكذا سقط وقع
الذنوب عن قلبه ويصير غير مبال بارتكابها وهناك يتسع الخرق ويصير مقداما على كل الذنوب وذلك هو الفحشا

وتحقيقه ان لكل خلق طرفين واوسطا فالطرف الكامل هو ان يكون بحيث يبذل كل ما يملكه في سبيل الله تعالى الجيد
والردي والطرف الفاحش الناقص ان لا ينفق شيا في سبيل الله لا الجيد ولا الردي والامر المتوسط ان يبخل بالجيد
وينفق الردي فالشيطان اذا اراد نقله من الطرف الفاضل الى الطرف الفاحش لا يمكنه الا بان يجره الى الوسط فان عصى
الانسان الشيطان في هذا المقام انقطع طمعه عنه وان اطاعه فيه طمع في ان يجره من الوسط الى الطرف الفاحش فالوسط
هو قوله تعالى يعدكم الفقر والطرف الفاحش قوله ويامركم بالفحشا ثم لما ذكر سبحانه درجات وسوسة الشيطان
اردفها بذكر الهامات الرحمن فقال والله يعدكم مغفرة منه وفضلا فالمغفرة اشارة الى منافع الاخرة والفضل
اشارة الى ما يحصل من الدنيا من الخلف وروي عنه صلى الله عليه وسلم ان الملك ينادي كل ليلة اللهم اعط كل منفق خلفا
وكل ممسك تلفا وفي هذه الاية لطيفة وهي ان الشيطان يعدكم الفقر في غد دنياك والرحمن يعدك المغفرة
في غد عقباك ووعد الرحمن في غد العقبى اولى بالقبول من وجوه **احدها** ان وجدان غد الدنيا مشكوك فيه
ووجدان غد العقبى متيقن مقطوع به **وثانيها** ان بتقدير وجدان غد الدنيا فقد يبقى المال المبخول به وقد
لا يبقى وعند وجدان غد العقبى لا بد من وجدان المغفرة الموعود بها من عند الله تعالى لانه الصادق الذي يمتنع
وجود الكذب في كلامه **وثالثها** ان بتقدير المال المبخول به في غد الدنيا فقد يتمكن الانسان من الانتفاع به وقد
لا يتمكن اما بسبب خوف او مرض او اشتغال بهم اخر وعند وجدان غد العقبى حاصل بالانتفاع بمغفرة الله
تعالى وفضله واحسانه **ورابعها** ان بتقدير حصول الانتفاع بالمال المبخول به في غد الدنيا لا شك ان ذلك
الانتفاع ينقطع ولا يبقى واما الانتفاع بالمغفرة من الله تعالى وفضله واحسانه فهو الباقي الذي لا ينقطع ولا يزول
وخامسها ان الانتفاع بلذات الدنيا مشوب بالمضار فلا ترى شيا من اللذات الا ويكون سببا للمحنة من الف
وجه بخلاف منافع الاخرة فانها خالصة عن الشوائب ومن تامل فيما ذكرناه علم ان الانقياد لوعد الرحمن بالفضل
والمغفرة اولى من الانقياد للشيطان اذا عرفت هذا فنقول المراد بالمغفرة تكفير الذنوب كما قال خذ من
اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وفي الاية لفظتان يدلان على كمال هذه المغفرة احداهما التنكير في لفظة
المغفرة والمعنى مغفرة واي مغفرة والثاني قوله مغفرة منه فقوله منه يدل على كمال حال هذه المغفرة
لان كمال كرمه ونهاية جوده معلوم لجميع العقلاء وكون المغفرة من معلوم ايضا لكل احد فلما خص هذه المغفرة
بانها منه علم بان المقصود تعظيم حال هذه المغفرة لان عظم المعطي يدل على عظم العطية وكمال هذه المغفرة يحتمل ان
يكون المراد منه ما قال في اية اخرى فاولئك يبدل الله سياتهم حسنات ويحتمل ان يكون المراد منه ان يجعله
شفيعا في غفران ذنوب سائر المذنبين ويحتمل ان يكون كمال المغفرة امرا لا يصل اليه عقلنا ما دمنا في دار
الدنيا فان تفاصيل احوال الاخرة اكثرها محجوبة عنا ما دمنا في الدنيا واما معنى الفضل فهو الخلف المعجل
وهذا الفضل يحتمل وجوها **احدها** ان المراد من هذا الفضل الفضيلة الحاصلة للنفس وهي فضيلة الجود
والسخا وذلك لان مراتب السعادات ثلاث نفسانية وبدنية وخارجية وملك المال من الفضائل الخارجية
وحصول خلق الجود والسخاوة من الفضائل النفسانية واجمعوا على ان اشرف هذه المراتب الثلاث السعادات
النفسانية واخسها السعادات الخارجية فمتى لم يحصل انفاق المال كانت السعادة الخارجية حاصلة والنقيصة
النفسانية معها حاصلة ومتى حصل الانفاق حصل الكمال النفساني والنقصان الخارجي ولا شك ان هذه الحالة
اكمل فثبت ان مجرد الانفاق يقتضي حصول ما وعد الله تعالى به من حصول الفضل **والثاني** وهو انه متى حصل
ملكة الانفاق زال عن الروح هيئة الاشتغال بلذات الدنيا والتهالك في مطالبها ولا مانع للروح من التجلي بنور
جلال الله تعالى الا حب الدنيا ولذلك قال عليه السلام لولا ان الشياطين يحومون الى قلوب بني ادم لنظروا الى
ملكوت السموات واذا زال عن وجه القلب غبار حب الدنيا استنار بانوار عالم القدس وصار كالكوكب الذي يلحق
بارواح الملائكة وهذا هو الفضل لا غير **والثالث** وهو احسن الوجوه انه مهما عرف من الانسان كونه
منفقا لامواله في وجوه الخيرات مالت القلوب اليه فلا يضايقونه في مطالبه فحينئذ تنفتح عليه ابواب الدنيا
ولان اولئك الذين انفق ماله عليهم يعينونه بالدعا والهمة فيفتح الله تعالى عليهم ابواب الخير ثم ختم الاية بقوله
والله واسع عليم اي انه واسع القدرة قادر على اغنائكم واخلاف ما تنفقونه وهو عليم لا يخفى عليه ما تنفقون
فهو يخلفه عليكم **قوله تعالى** يوتي الحكمة من يشا ومن يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وما يذكر الا

أولوا الألباب اعلم أنه لما ذكر في الآية المتقدمة أن الشيطان يعد بالفقر ويأمر بالفحشاء والرحمن
يعد بالمغفرة والفضل نبه على أن الأمر الذي لأجله وجب ترجيح وعد الرحمن على وعد الشيطان هو أن وعد
الرحمن ترجحه الحكمة والعقل ووعد الشيطان ترجحه الشهوة والنفس من حيث أنهما يأمران بتحصيل اللذة
الحاصلة واتباع أحكام الخيال والوهم ولا شك أن الحكمة والعقل هو الحكم الصادق والمبرأ عن الزيغ والخلل وحكم
الحس والشهوة والنفس يوقع الإنسان في البلاء والمحنة فكان حكم الحكمة أولى بالقبول فهذا هو الإشارة إلى وجه
النظم في الآية وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** المراد من الحكمة إما العلم وإما فعل الصواب
يروى عن مقاتل أنه قال في تفسير الحكمة في القرآن على أربعة أوجه **أحدها** مواعظ القرآن قال في البقرة
وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به يعني مواعظ القرآن وفي النساء وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة
يعني المواعظ ومثلها في آل عمران **وثانيها** الحكمة بمعنى الفهم والعلم قوله تعالى وآتيناه الحكم صبيا
وفي لقمان ولقد آتينا لقمان الحكمة يعني الفهم والعلم وفي الأنعام أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم
وثالثها الحكمة بمعنى النبوة وفي النساء فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة يعني النبوة وفي ص وآتيناه
الحكمة وفصل الخطاب يعني النبوة وفي البقرة وآتاه الله الملك والحكمة **ورابعها** القرآن بما فيه من عجائب
الأسرار وفي النحل ادع إلى سبيل ربك بالحكمة وفي هذه الآية ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا
وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع إلى العلم ثم تأمل أيها المسكين فإنه ما أعطى إلا القليل من العلم
قال تعالى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا وسمى الدنيا بأسرها قليلة قل متاع الدنيا قليل وانظر كم مقدار
هذا القليل حتى تعرف عظم ذلك الكثير والبرهان العقلي أيضا يطابقه لأن الدنيا متناهية المقدار
متناهية العدد متناهية المدة والعلوم لا نهاية لمراتبها وعددها ومدة بقائها والسعادة الحاصلة
منها وذلك ينبهك على فضيلة العلم والاستقصاء في هذا الباب قد مر في تفسير قوله تعالى وعلم آدم الأسماء
كلها وأما الحكمة بمعنى فعل الصواب فقيل في حدها أنها التخلق بأخلاق الله بقدر الطاقة البشرية ومدار هذا
المعنى على قوله صلى الله عليه وسلم تخلقوا بأخلاق الله تعالى واعلم أن الحكمة لا يمكن خروجها عن هذين المعنيين
وذلك لأن كمال الإنسان في شيئين أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به فالمرجع بالأول إلى العلم والإدراك
المطابق وبالثاني إلى فعل العدل والصواب فحكى عن إبراهيم صلى الله عليه وسلم قوله رب هب لي حكما
وهو الحكمة النظرية وألحقني بالصالحين الحكمة العملية ونادى موسى عليه السلام فقال إنني أنا الله لا إله إلا أنا
وهو الحكمة النظرية ثم قال فاعبدني وهو الحكمة العملية وقال عن عيسى عليه السلام أنه قال إني عبد الله الآية
كل ذلك للحكمة النظرية ثم قال وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا وهو الحكمة العملية وقال في حق محمد
صلى الله عليه وسلم فاعلم أنه لا إله إلا الله وهو الحكمة النظرية ثم قال واستغفر لذنبك وهو الحكمة العملية
وقال في حق جميع الأنبياء ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا وهو
الحكمة النظرية ثم قال فاتقون وهو الحكمة العملية والقرآن مملوء من الآيات الدالة على أن كمال حال الإنسان
ليس إلا في هاتين القوتين قال أبو مسلم الحكمة فعلة من الحكم وهو كالنحلة من النحل ورجل حكيم إذا كان ذا حجى
ولب وإصالة رأي وهو في هذا الموضع في معنى الفاعل ويقال أمر حكيم أي محكم وهو فعيل بمعنى مفعول
قال الله تعالى فيها يفرق كل أمر حكيم هذا الذي قاله أبو مسلم من اشتقاق اللغة يطابق ما ذكرناه في المعنى
المسألة الثانية قال صاحب الكشاف قرئ ومن يؤت الحكمة بمعنى ومن يؤته الله الحكمة وهكذا قرأ
الأعمش **المسألة الثالثة** احتج أصحابنا بهذه الآية على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى وذلك
لأن الحكمة إن فسرناها بالعلم لم تكن مفسرة بالعلوم الضرورية لأنها حاصلة للبهائم والمجانين والأطفال
وهذه الأشياء لا توصف بأنها حكم فهي مفسرة بالعلوم النظرية وإن فسرناها بالأفعال الحسنة فالأمر
ظاهر وعلى التقديرين فيلزم أن حصول العلوم النظرية والأفعال الحسنة إنما يثبت غيرهم وبتقدير مقدر
غيرهم وذلك الغير ليس إلا الله تعالى بالاتفاق فدل على أن فعل العبد خلق الله تعالى فإن قيل لم لا يجوز أن
يكون المراد من الحكمة النبوة والقرآن أو قوة الفهم والخشية على ما قال الربيع بن أنس قلنا الدليل الذي ذكرناه
يدفع هذه الاحتمالات وذلك لأنه بالنقل المتواتر ثبت أنه يستعمل لفظ الحكيم في غير الأنبياء فتكون الحكمة مغايرة

للنبوة والقرآن بل هي مفسرة إما بمعرفة حقائق الأشياء أو بالإقدام على الأفعال الحسنة الصائبة وعلى
التقديرين فالمقصود حاصل فإن حاولت المعتزلة حمل الإيتاء على التوفيق والإعانة والألطاف قلنا كل ما فعله
من هذا الجنس في حق المؤمنين فقد فعل مثله في حق الكفار مع أن هذا المدح العظيم المذكور في هذه الآية
لا يتناولهم فعلمنا أن الحكمة المذكورة في هذه الآية شيء آخر سوى فعل الألطاف ثم قال وما يذكر إلا أولوا
الألباب والمراد به عندي والله تعالى أعلم أن الإنسان إذا رأى الحكمة والمعارف حاصلة في قلبه ثم تأمل
وتدبر وعرف أنها لم تحصل إلا بإيتاء الله تعالى وتيسيره كان من أولي الألباب لأنه لو لم يقف عند المسببات
بل ترقى منها إلى أسبابها فهذا الانتقال من المسبب إلى السبب هو التذكر الذي لا يحصل إلا لأولي الألباب
فأما من أضاف هذه الأحوال إلى نفسه واعتقد أنه هو السبب في حصولها وتحصيلها كان من الظاهرين الذين
عجزوا عن الانتقال من المسببات إلى الأسباب وأما المعتزلة فإنهم لما فسروا الحكمة بقوة الفهم ووضع الدلائل
قالوا هذه الحكمة لا تقوم بنفسها وإنما ينتفع بها المرء بأن يتدبر ويتذكر ويتفكر فيعرف ما له وما عليه وعند ذلك
يقدم أو يحجم **قوله تعالى** وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه وما
للظالمين من أنصار إن تبدوا الصدقات فنعما هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم من سيئاتكم
والله بما تعملون خبير **اعلم** أنه تعالى لما بين أن الإنفاق يجب أن يكون من أجود المال ثم حث أولا بقوله
ولا تيمموا الخبيث وثانيا بقوله الشيطان يعدكم الفقر وحث عليه ثالثا بقوله وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم
من نذر فإن الله يعلمه وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** في قوله فإن الله يعلمه على اختصاره يفيد الوعد
العظيم للمطيعين والوعيد الشديد للمتمردين وبيانه من وجوه **أحدها** أنه يعلم ما في قلب المتصدق
من نية الإخلاص والعبودية أو من نية الرياء والسمعة **وثانيها** أن علمه بكيفية نية المتصدق توجب قبول
تلك الطاعات كما قال إنما يتقبل الله من المتقين وقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا
يره **وثالثها** أنه تعالى يعلم القدر المستحق من الثواب والعقاب على الدواعي والنيات فلا يهمل شيئا منها ولا
يشتبه عليه شيء منها **المسألة الثانية** إنما قال فإن الله يعلمه ولم يقل يعلمها لوجهين الأول
أن الضمير عائد إلى الأخير كقوله ومن يكسب خطيئة أو إثما ثم يرم به بريئا وهذا قول الأخفش والثاني أن الكناية عادت
إلى ما في قوله وما أنفقتم من نفقة لأنها اسم كقوله وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به **المسألة الثالثة**
النذر ما يلتزمه الإنسان بإيجابه على نفسه يقال نذر ينذر وأصله من الخوف لأن الإنسان إنما يعقد على نفسه خوف
التقصير في الأمر المهم عنده وأنذرت القوم إنذارا بالتخويف وفي الشريعة على ضربين مفسر وغير مفسر فالمفسر أن يقول
لله علي عتق رقبة ولله علي حج فههنا يلزم الوفاء به ولا يجزيه غيره وغير المفسر أن يقول نذرت لله أن لا أفعل
أو على أن لا أفعل كذا ثم أفعله أو يقول لله علي نذر من غير تسمية فيلزم فيه كفارة يمين لقوله صلى الله عليه وسلم من
نذر نذرا وسمى فعليه ما سمى ومن نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين أما قوله تعالى وما للظالمين من أنصار ففيه
مسائل **المسألة الأولى** أنه وعيد شديد للظالمين وهو قسمان أما من ظلم نفسه فذاك حاصل في كل المعاصي وأما
ظلم غيره فبأن لا ينفق أو يصرف الإنفاق عن المستحق إلى غيره أو تكون نيته في الإنفاق على المستحق الرياء والسمعة والفساد
بالمعاصي وهذان القسمان الأخيران ليسا من باب الظلم على الغير بل من باب الظلم على النفس **المسألة الثانية**
المعتزلة تمسكوا بهذه الآية في نفي الشفاعة عن أهل الكبائر قالوا لأن ناصر الإنسان من يدفع الضرر عنه فلو اندفعت
العقوبة عنهم بشفاعة الشفعاء لكان أولئك الشفعاء أنصارا وذلك يبطل قوله تعالى وما للظالمين من أنصار واعلم
أن في العرف لا يسمى الشفيع ناصرا بدليل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا
يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون ففرق تعالى بين الشفيع والناصر فلا يلزم من نفي الناصر نفي الشفعاء والجواب
الثاني ليس لمجموع الظالمين أنصار فلم قلتم ليس لبعض الظالمين أنصار فإن قيل لفظ الظالمين ولفظ الأنصار جمع والجمع
إذا قوبل بالجمع يوزع الفرد على الفرد فكان المعنى ليس لأحد من الظالمين أحد من الأنصار قلنا لا نسلم أن مقابلة الجمع
بالجمع توجب توزيع الفرد على الفرد لاحتمال أن يكون المراد مقابلة الجمع بالجمع فقط لا مقابلة الفرد بالفرد والجواب الثالث
أن هذا الدليل النافي للشفاعة عام في حق الكل وفي كل الأوقات والدليل المثبت للشفاعة خاص في البعض وفي بعض
الأوقات والخاص مقدم على العام والله تعالى أعلم والجواب الرابع ما بينا أن اللفظ العام إذا لا يكون قاطعا للاستغراق

بالظاهر الا سبيل الظن القوي فصار الدليل ظنيا والمسالة ليست ظنية فكان التمسك بها ساقطا **المسالة الثالثة** الانصار جمع نصير كاشراف وشريف واحباب وحبيب قوله تعالى ان تبدوا الصدقات فنعما هي واعلم انه تعالى بين اولا ان الانفاق منه ما يتبعه المن والاذى ومنه ما لا يكون كذلك وذكر واحدا من القسمين ثم ذكر ثانيا ان الانفاق قد يكون من جيد ومن ردي وذكر كل واحد من القسمين وذكر في هذه الاية ان الانفاق قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا وذكر كل واحد من القسمين فقال ان تبدوا الصدقات فنعما هي وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة السر افضل ام صدقة العلانية فنزلت هذه الاية **المسالة الثانية** الصدقة تطلق على الفرض والنفل قال تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وقال انما الصدقات للفقرا وقال صلى الله عليه وسلم نفقة المرء على عياله صدقة والزكاة لا تطلق الا على الفرض قال اهل اللغة اصل الصدقة ص د ق على هذا الترتيب موضع للصحة والكمال ومنه قولهم رجل صدق النظر وصدق اللقا وصدقوهم القتال وفلان صادق المودة وهذا خل صادق الحموضة وشي صادق الحلاوة وصدق فلان في خبره اذا اخبر به على الوجه الذي هو عليه صحيحا كاملا والصديق يسمى صديقا لصدقه في المودة والصداق سمي صداقا لان عقد النكاح به يتم ويكمل وسمى الله تعالى الزكاة صدقة لان المال بها يصح ويكمل فهي سبب اما لكمال المال وبقايه واما لانه يستدل بها على صدق العبد في ايمانه وكماله فيه **المسالة الثالثة** الاصل في قوله فنعما نعم ما الا انه ادغم احد الميمين في الاخر ثم فيه ثلاثة اوجه من القراة قرا ابو عمرو وقالون عن نافع وابو بكر عن عاصم فنعما بكسر النون واسكان العين وهو اختيار ابو عبيد قال لانها لغة النبي صلى الله عليه وسلم حين قال لعمرو بن العاص نعما بالمال الصالح للرجل الصالح هكذا روي الحديث بسكون العين والنحويون قالوا هذا يقتضي الجمع بين الساكنين وهو غير جايز الا فيما يكون الحرف الاول منهما حرف المد واللين نحو دابه وشابه لان ما في الحرف من المد يصير عوضا من الحركة واما الحديث فلانه لما دل الحس على انه لا يمكن الجمع بين هذين الساكنين علمنا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما تكلم به اوقع في العين حركة خفيفة على سبيل الاختلاس والقراة الثانية قرا ابن كثير ونافع برواية ورش وعاصم في رواية حفص فنعما هي بكسر النون والعين وفي تقريره وجهان احدهما انهم لما احتاجوا الى تحريك العين حركوها مثل حركة ما قبلها والثاني ان هذا على لغة من يقول نعم بكسر النون والعين قال سيبويه وهي لغة هذيل القراة الثالثة وهي قراة سائر القرا فنعما هي بفتح النون وكسر العين ومن قرا بهذه القراة فقد اتى بهذه الكلمة على اصلها وهي نعم • قال طرفة • نعم الساعون في الامر المبر **المسالة الرابعة** قال الزجاج ما في تاويل الشي اي نعم الشي هو قال ابو علي الجدقي بمثل هذا ان يقال ما في تاويل شي لان ما هاهنا نكرة فتمثيله بالنكرة ابين والدليل على ان ما في نكرة ههنا انها لو كانت معرفة فلا بد لها من الصلة وليس هاهنا ما يوصل به الموجود بعده هو هي وكلمة هي مفردة والمفرد لا يكون صلة لما واذا بطل هذا القول فنقول ما نصب على التمييز والتقدير نعم شيا هي ابدا الصدقات فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه **المسالة الخامسة** اختلفوا في ان المراد بالصدقة المذكورة في هذه الاية التطوع او الواجب او مجموعهما فالقول الاول وهو قول الاكثرين ان المراد منه صدقة التطوع قالوا لان الاخفا في صدقة التطوع افضل والاظهار في الزكاة افضل وفيه بحثان **البحث الاول** في ان الافضل في اعطا صدقة التطوع اخفاوه او اظهاره فلنذكر اولا الوجوه الدالة على ان اخفاه افضل فالاول انها تكون ابعد عن الريا والسمعة وقال صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله من مسمع ولا مراي ولا منان والمتحدث بصدقته لا شك انه يطلب السمعة والمعطي في ملا من الناس يطلب الريا والاخفا والسكوت هو المخلص منهما وقد بالغ قوم في قصد الاخفا واجتهدوا ان لا يعرفهم الاخذ فكان بعضهم يلقيه في يد اعمى وبعضهم يلقيه في طريق الفقير وفي موضع جلوسه حيث يراه ولا يرى المعطي وبعضهم كان يشده في ثوب الفقير وهو نايم وبعضهم كان يوصل الى يد الفقير على يد غيره والمقصود من كل الاحتراز عن الريا والسمعة والمنة لان الفقير اذا عرف المعطي فقد حصل الريا والمنة معا وليس في معرفة المتوسط الريا وثانيها انه اذا اخفى صدقته لم يحصل بين الناس شهرة ومدح وتعظيم وكان ذلك يشق على النفس فوجب ان يكون ذلك اكثر ثوابا وثالثها قوله صلى الله عليه وسلم افضل الصدقة جهد المقل الى الفقير في سر وقال ايضا ان العبد ليعمل عملا في السر يكتبه الله له سرا فان اظهره نقل وكتب في العلانية

فان يحدث

فان تحدث به نقل من العلانية والسر وكتب في الريا وفي الحديث المشهور سبعة يظلهم الله يوم القيامة يوم لا ظل الا ظله احدهم رجل تصدق بصدقة فلم تعلم شماله بما اعطاه يمينه قال صلى الله عليه وسلم صدقة السر تطفي غضب الرب ورابعها ان الاظهار ربما يوجب للخلق الضرر الاخذ من وجوه **الاول** ان في الاظهار هتك عرض الفقير واظهار فقره وربما لا يرضى الفقير بذلك **والثاني** ان في الاظهار اخراج الفقير من هيئة التعفف وعدم السوال والله تعالى مدح ذلك في الاية التي تاتي بعد هذه الاية وهي قوله تعالى يحسبهم الجاهل اغنيا من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسالون الناس الحافا **والثالث** ان الناس ربما انكروا على الفقير اخذ تلك الصدقة ويظنون انه اخذها مع الاستغنا عنها فيقع الفقير في المذمة والناس في الغيبة **والرابع** ان في اظهار الاعطا اذلالا للاخذ واهانة له واذلال المومن غير جايز **والخامس** ان الصدقة جارية مجرى الهدية وقال عليه الصلاة والسلام من اهدي اليه هدية وعنده قوم فهم شركاوه فيها وربما لا يدفع الفقير في فعل ما لا ينبغي فهذه جملة الوجوه الدالة على ان اخفا صدقة التطوع اولى واما الوجه في جواز اظهار الصدقة فهو ان الانسان اذا علم انه اذا اظهرها صار ذلك سببا لاقتدا الخلق به في اعطا الصدقات فينتفع الفقرا بها فلا يمتنع والحال هذه ان يكون الاظهار افضل روى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال السر افضل من العلانية والعلانية افضل لمن اراد الاقتدا به قال محمد بن علي الحكيم الترمذي الانسان اذا اتى بعمل وهو يخفيه عن الخلق وفي نفسه شهوة ان يرى الخلق منه ذلك وهو يدفع تلك الشهوة فهاهنا الشيطان يورد عليه ذكر روية الخلق والقلب ينكر ذلك ويدفعه فهذا الانسان في محاربة الشيطان فضوعف العمل سبعين ضعفا على العلانية ثم ان الله تعالى عبادا راضوا انفسهم حتى من الله عليهم بانواع هدايته وتراكمت على قلوبهم انوار المعرفة وذهبت عنهم وساوس النفس لان الشهوات قد ماتت منهم ووقعت قلوبهم في بحار عظمة الله تعالى فاذا اعمل عملا في علانية لم يحتج ان يجاهد لان شهوة النفس قد بطلت ومنازعة النفس قد اضمحلت فاذا اعلن به فانما يريد به ان يقتدى به غيره فهذا عبد كملت ذاته فسعى في تكميل غيره ليكون تاما وفوق التمام الا ترى ان الله تعالى اثنى على قوم في تنزيله وسماهم عباد الرحمن واوجب لهم اعلى الدرجات في الجنة فقال اولئك يجزون الغرفة ثم ذكر من الخصال التي طلبوها بالدعا ان قالوا واجعلنا للمتقين اماما ومدح امة موسى فقال ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون ومدح امة محمد فقال كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ثم ابهم الذكر فقال وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون فهولا امة يهدون واعلام الدين وسادة الخلق بهم يهتدون في الذهاب الى الله تعالى **فان قيل** فان كان الامر على ما ذكرتم فلم رجح الاخفا على الاظهار في قوله وان تخفوها وتوتوها الفقرا فهو خير لكم والجواب من وجهين **الاول** لا نسلم ان قوله فهو خير لكم يفيد الترجيح فانه يحتمل ان يكون المعنى ان اعطا الصدقة حال الاخفا خير من الخيرات وطاعة من جملة الطاعات فيكون المراد منه بيان كونه في نفسه خيرا وطاعة لا ان المقصود منه بيان الترجيح **والثاني** ان سلمنا ان المراد منه الترجيح لكن المراد من الاية انه اذا كانت الحال واحدة في الابدا والاخفا فالافضل هو الاخفا فاما اذا حصل في الابدا امر اخر لم يبعد ترجيح الابدا على الاخفا **البحث الثاني** ان الابدا في اظهار الزكوة الواجبة افضل ويدل عليه وجوه **اولها** ان الله تعالى امر الايمة بتوجيه السعاة لطلب الزكوة وفي دفعها الى الايمة او الى السعاة اظهارها **وثانيها** ان في اظهارها نفي التهمة روي انه صلى الله عليه وسلم كان اكثر صلوته في البيت الا المكتوبة فاذا اختلف حكم فرض الصلاة ونفلها في الاظهار والاخفا لنفي التهمة فكذا في الزكوة **وثالثها** ان اظهارها يتضمن المسارعة الى امر الله تعالى وتكليفه واخفاوها يوهم ترك الالتفات الى ادا الواجب فكان الاظهار اولى هذا كله في بيان قول من قال المراد بالصدقات المذكورة في هذه الاية صدقة التطوع فقط القول الثاني وهو قول الحسن البصري ان اللفظ متناول للواجب والمندوب واجاب على قول من قال الاظهار في الواجب اولى من وجوه **الاول** ان اظهار زكوة الاموال توجب اظهار قدر المال وربما كان ذلك سببا للضرر بان يطمع الظلمة في ماله او يكثر حساده فاذا كان الافضل له اخفا ماله لزم منه لا محالة ان يكون اخفا الزكوة اولى **والثاني** ان هذه الاية انما نزلت في ايام الرسول والصحابة ما كانوا متهمين في ترك الزكوة فلا جرم كان اخفا

الزكاة أولى لظهوره لأنه أبعد عن الرياء والسمعة أما الآن فلما حصلت التهمة كان إظهارها أولى بسبب حصول التهمة **والثالث** أنا لا نسلم دلالة قوله فهو خير على الترجيح وقد سبق بيانه أما قوله تعالى وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم فالإخفاء نقيض الإظهار وقوله فهو كناية عن الإخفاء لأن الفعل يدل على المصدر أي الإخفاء خير لكم وقد ذكرنا أن قوله خير لكم يحتمل أن يكون المراد أنه في نفسه خير من الخيرات كما يقال الثريد خير من الله وأن يكون المراد منه الترجيح وإنما شرط تعالى في كون الإخفاء أفضل أن تؤتوها الفقراء لأن عند الإخفاء الأقرب أن يعدل بالزكاة عن الفقراء إلى الأحباب والأصدقاء الذين لا يكونون مستحقين الزكاة وكذلك شرط في الإخفاء أن يحصل معه إيتاء الفقراء والمقصود بعث المتصدق على أن يتحرى موضع الصدقة فيصيرعالما بالفقراء فيميزهم عن غيرهم فإذا تقدم منه هذا الاستظهار ثم أخفاها حصلت الفضيلة أما قوله تعالى ويكفر عنكم من سيئاتكم ففيه مسائل **المسألة الأولى** التكفير في اللغة التغطية والستر ورجل مكفر في السلاح مغطى فيه ومنه يقال كفر عن ذنبه أي ستر ذنبه الكفارة بما بذل من الصدقة والكفارة الستارة لما حصل من الذنب **المسألة الثانية** قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم في رواية أبي بكر ونكفر بالنون ورفع الراء وفيه وجوه **أحدها** أن يكون عطفا على محل ما بعد الفاء **والثاني** أن يكون خبر مبتدإ محذوف أي ونحن نكفر **والثالث** أنه جملة من فعل وفاعل مبتدأة مستأنفة منقطعة عما قبلها والقراءة الثانية قرأ حمزة ونافع والكسائي بالنون والجزم ووجهه أنه حمل الكلام على موضع قوله فهو خير لكم لأن موضعه جزم ومثله في الحمل على موضع قراءة من قرأ من يضلل الله فلا هادي له ويذرهم بالجزم والقراءة الثالثة قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم يكفر بالياء وكسر الفاء ورفع الراء والمعنى يكفر الله أو يكفر الإخفاء وحجتهم أن ما بعده على لفظ الإفراد وهو قوله والله بما تعملون خبير فقوله يكفر يكون أشبه بما بعده والأولون أجابوا وقالوا لا بأس بأن يذكر لفظ الجمع أولا ثم لفظ الإفراد ثانيا كما أتى بلفظ الإفراد أولا والجمع ثانيا في قوله سبحان الذي أسرى بعبده ليلا ثم قال وآتينا موسى الكتاب ونقل صاحب الكشاف قراءة رابعة وتكفر بالتاء مرفوعا ومجزوما والفعل للصدقات وقراءة خامسة وهي قراءة الحسن بالتاء والنصب بإضمار أن ومعناها إن تخفوها يكن خيرا لكم وأن تكفر عنكم سيئاتكم فهو خير لكم **المسألة الثالثة** في دخول من في قوله من سيئاتكم وجوه **أحدها** المراد ويكفر عنكم بعض سيئاتكم لأن السيئات كلها لا تكفر بذلك وإنما تكفر بعضها ثم أبهم الكلام في ذلك البعض لأن بيانه كالإغراء بارتكابها إذا علم أنها مكفرة بل الواجب أن يكون العبد في كل أحواله بين الخوف والرجاء وذلك إنما يكون مع الإبهام **والثاني** أن يكون من بمعنى من أجل والمعنى ونكفر عنكم من أجل ذنوبكم كما يقول لضربتك من سوء خلقك أي من أجل ذلك **والثالث** أنها صلة زائدة كقوله لهم فيها من كل الثمرات والتقدير ونكفر جميع سيئاتكم والأول هو الأصح ثم قال والله بما تعملون خبير وهو إشارة إلى تفضيل صدقة السر على العلانية والمعنى أن الله سبحانه عالم بالسر والعلانية وأنتم إنما تريدون بالصدقة طلب مرضاته فقد حصل مقصودكم في السر فما معنى الإبداء فكأنهم ندبوا بهذا الكلام إلى الإخفاء ليكون أبعد من الرياء **قوله تعالى** ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء وما تنفقوا من خير فلأنفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون **هذا** هو الحكم الرابع من أحكام الإنفاق وهو بيان أن الذي يجوز الإنفاق عليه من هو نحن في الآية مسائل **المسألة الأولى** في بيان سبب النزول وجوه **أحدها** أن هذه الآية نزلت حين جاءت قتيلة أم أسماء بنت أبي بكر إليها تسألها وكذلك جدتها وهما مشركتان وأتيا أسماء يسألانها شيئا فقالت لا أعطيكما حتى أستأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنكما لستما على ديني فاستأمرته في ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تتصدق عليهما **والرواية الثانية** كان أناس من الأنصار لهم قرابة من قريظة والنضير وكانوا لا يتصدقون عليهم ويقولون ما لم تسلموا لا نعطيكم شيئا فنزلت هذه الآية **والرواية الثالثة** أنه صلى الله عليه وسلم كان لا يتصدق على المشركين حتى نزلت هذه الآية فتصدق عليهم والمعنى على جميع الروايات ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة لأجل أن يدخلوا في الإسلام فتصدق عليهم لوجه الله تعالى ولا توقف ذلك على إسلامهم ونظيره قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم فرخص في صلة هذا الضرب

من المشركين **المسألة الثانية** أنه صلى الله عليه وسلم كان شديد الحرص على إيمانهم كما قال تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا ولعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين وقال أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وقال لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم فأعلمه الله تعالى أنه بعث بشيرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه ومبينا للدلائل فأما كونهم مهتدين فليس ذلك منك ولا بك فالهدى ها هنا بمعنى الاهتداء فسواء اهتدوا أو لم يهتدوا فلا تقطع معونتك وبرك وصدقتك عنهم وفيه وجه آخر ليس عليك أن تلجئهم إلى الاهتداء بواسطة أن توقف صدقتك عنهم على إيمانهم فإن مثل هذا الإيمان لا ينتفعون به بل الإيمان المطلوب منهم هو الإيمان على سبيل الطوع والاختيار **المسألة الثالثة** ظاهر قوله ليس عليك هداهم خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم ولكن المراد هو وأمته ألا تراه قال إن تبدوا الصدقات وهذا خطاب عام ثم قال ليس عليك هداهم وهو في الظاهر خاص ثم قال بعده وما تنفقوا من خير فلأنفسكم وهذا عام فيفهم من عموم ما قبل الآية وعموم ما بعدها عمومها أيضا أما قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء فقد احتج به الأصحاب على أن هداية الله تعالى غير عامة بل هي مخصوصة بالمؤمنين قالوا لأن قوله ولكن الله يهدي من يشاء إثبات للهداية التي نفاها بقوله ليس عليك هداهم لكن المنفي بقوله ليس عليك هداهم هو حصول الاهتداء على سبيل الاختيار فكان قوله ولكن الله يهدي من يشاء عبارة عن حصول الاهتداء على سبيل الاختيار وهذا يقتضي أن يكون الاهتداء الحاصل بالاختيار واقعا بتقدير الله تعالى وتخليقه وتكوينه وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة ولكن الله يهدي من يشاء يحتمل وجوها **أحدها** أنه يهدي من يشاء بالإثابة والمجازاة ممن استحق ذلك **وثانيها** يهدي بالألطاف وزيادات الهدى من يشاء **وثالثها** ولكن الله يهدي بالإكراه من يشاء وعلى أنه قادر على ذلك وإن لم يفعله **ورابعها** أنه يهدي بالاسم والحكم من يشاء فمن اهتدى استحق أن يمدح بذلك أجاب الأصحاب عن هذه الوجوه بأسرها أن المثبت في قوله ولكن الله يهدي هو المنفي أولا بقوله ليس عليك هداهم لكن المراد بذلك المنفي بقوله أولا ليس عليك هداهم هو الاهتداء على سبيل الاختيار فالمثبت بقوله ولكن الله يهدي من يشاء يجب أن يكون هو الاهتداء على سبيل الاختيار وعلى هذا التقدير تسقط كل الوجوه قال وما تنفقوا من خير فلأنفسكم والمعنى وكل نفقة تنفقونها من نفقات الخير فإنما هو لأنفسكم أي ليحصل لأنفسكم ثوابه فليس يضركم كفرهم ثم قال تعالى وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله وفيه مسائل **المسألة الأولى** في هذه الآية وجوه **الأول** أن يكون المعنى ولستم في صدقتكم على أقاربكم المشركين تقصدون إلا وجه الله تعالى فقد علم الله عز وجل هذا من قلوبكم فأنفقوا عليهم إذا كنتم إنما تبغون بذلك وجه الله تعالى في صلة رحم وسد خلة مضطر وليس عليكم اهتداؤهم حتى يمنعكم ذلك من الإنفاق عليهم **الثاني** أن هذا وإن كان ظاهره خبرا إلا أن معناه نهي أي ولا تنفقوا إلا ابتغاء وجه الله وورود الخبر بمعنى الأمر والنهي كثير قال تعالى والوالدات يرضعن أولادهن والمطلقات يتربصن **الثالث** أن قوله وما تنفقون أي ولا تكونون منفقين مستحقين لهذا الاسم الذي يفيد المدح حتى تبتغوا بذلك وجه الله تعالى **المسألة الثانية** ذكروا في الوجه في قوله إلا ابتغاء وجه الله قولان أحدهما أنك إذا قلت فعلته لوجه زيد فهو أشرف في الذكر من قولك فعلته له لأن وجه الشيء أشرف ما فيه ثم كثر حتى صار يعبر عن الشرف بهذا اللفظ الثاني أنك إذا قلت فعلت هذا الفعل له فها هنا يحتمل أن يقال فعلته له ولغيره أيضا أما إذا قلت فعلت هذا الفعل لوجهه فهذا يدل على أنك فعلت الفعل له فقط وليس لغيره فيه شركة **المسألة الثالثة** أجمعوا على أنه لا يجوز صرف الزكاة إلى غير المسلم فتكون هذه الآية مختصة بصدقة التطوع وجوز أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه صرف صدقة الفطر إلى أهل الذمة وأباه غيره وعن بعض العلماء لو كان شر خلق الله لكان لك ثواب نفقتك ثم قال تعالى وما تنفقوا من خير يوف إليكم أي يوف إليكم جزاؤه في الآخرة وإنما حسن قوله إليكم مع التوفية لأنها تضمنت معنى التأدية ثم قال وأنتم لا تظلمون أي لا تنقصون من ثواب أعمالكم شيئا لقوله تعالى آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا يريد لم تنقص **قوله تعالى** للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضربا في الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم

لا يسألون الناس إلحافا وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم **اعلم أنه تعالى** لما بين في الآية
الأولى أنه يجوز صرف الصدقة إلى أي فقير كان بين في هذه الآية أن الذي يكون أشد الناس استحقاقا بصرف الصدقة
إليه من هو فقال للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** اللام في قوله
للفقراء متعلق بماذا فيه وجوه **الأول** لما تقدمت الآيات الكثيرة في الحث على الإنفاق قال بعدها
للفقراء أي ذلك الإنفاق المحثوث عليه للفقراء وهذا كما تقدم ذكر رجل فيقول عاقل لبيب والمعنى أن ذلك
الذي مر وصفه عاقل لبيب وكذلك الناس يكتبون على الكيس الذي يجعلون فيه الذهب والدراهم ألفان ومائتان
أي ذلك الذي في الكيس ألفان ومائتان هذا أحسن الوجوه **الثاني** أن تقدير الآية اعمدوا للفقراء واجعلوا
ما تنفقون للفقراء **الثالث** يجوز أن يكون خبر المبتدأ محذوف والتقدير وصدقاتكم للفقراء
المسألة الثانية نزلت في فقراء المهاجرين وكانوا نحوا من أربعمائة وهم أصحاب الصفة لم يكن لهم مسكن
ولا عشائر بالمدينة كانوا ملازمين المسجد ويتعلمون القرآن ويصومون ويخرجون في كل غزوة عن ابن عباس وقف
رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما على أصحاب الصفة فرأى فقرهم وجهدهم وطيب قلوبهم فقال أبشروا
يا أصحاب الصفة فمن لقيني من أمتي على النعت الذي أنتم عليه راضيا بما فيه فإنه من رفاقي **واعلم** أنه تعالى
وصف هؤلاء الفقراء بصفات خمس **الصفة الأولى** قوله الذين أحصروا في سبيل الله فنقول الإحصار في
اللغة أن يعرض للرجل ما يحول بينه وبين سفره من مرض أو كسر أو عدو أو ذهاب نفقة أو ما يجري مجرى هذه
الأشياء يقال أحصر الرجل فهو محصر ومضى الكلام في معنى الإحصار عند قوله فإن أحصرتم بما يغني عن الإعادة
أما التفسير فقد فسرت هذه الآية بجميع الأعذار الممكنة في معنى الإحصار فالأول أن المعنى أنهم حصروا أنفسهم
ووقفوها على الجهاد وأن قوله في سبيل الله مختص بالجهاد في عرف القرآن ولأن الجهاد كان واجبا في ذلك الزمان وكان
تشتد الحاجة إلى من يحبس نفسه للمجاهدة مع الرسول صلى الله عليه وسلم فيكون مستعدا لذلك متى مست الحاجة
فبين تعالى في هؤلاء الفقراء أنهم بهذه الصفة ومن هذا حاله يكون وضع الصدقة فيهم يفيد وجوها من الخير
أحدها إزالة عيلتهم **وثانيها** تقوية قلبهم لما انتصبوا له **وثالثها** تقوية الإسلام بتقوية المجاهدين
ورابعها أنهم كانوا محتاجين جدا مع أنهم كانوا لا يظهرون حاجتهم على ما قال تعالى لا يستطيعون ضربا في
الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف والقول الثاني وهو قول قتادة وابن زيد منعوا أنفسهم من التصرف
في التجارة للمعاش خوف العدو من الكفار لأن الكفار كانوا مجتمعين حول المدينة وكانوا متى وجدوهم قتلوهم والقول
الثالث وهو قول سعيد بن المسيب واختيار الكسائي أن هؤلاء القوم أصابتهم جراحات مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم وصاروا زمنى فأحصرهم المرض والزمانة عن الضرب في الأرض والقول الرابع قال ابن عباس هؤلاء
قوم من المهاجرين حبسهم الفقر عن الجهاد في سبيل الله فعذرهم الله والقول الخامس هؤلاء قوم كانوا مشتغلين
بذكر الله وطاعته وعبوديته فكانت شدة استغراقهم في تلك الطاعة أحصرتهم عن الاشتغال بسائر المهمات
الصفة الثانية لهؤلاء الفقراء قوله تعالى لا يستطيعون ضربا في الأرض يقال ضربت في الأرض ضربا
إذا سرت فيها ثم عدم الاستطاعة إما أن يكون لاشتغالهم بصلاح الدين وبأمر الجهاد يمنعهم من الاشتغال
بالكسب والتجارة وإما لأن خوفهم من الأعداء يمنعهم من السفر وإما لأن مرضهم وعجزهم يمنعهم منه وعلى
جميع الوجوه فلا شك في شدة احتياجهم إلى من يكون معينا لهم على مهماتهم **الصفة الثالثة**
لهم قوله تعالى يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ عاصم وابن عامر
وحمزة يحسبهم بفتح السين والباقون بكسرها وهما لغتان بمعنى واحد وقرئ في القرآن ما كان من الحسبان
باللغتين جميعا الفتح والكسر والفتح عند أهل اللغة أقيس لأن الماضي إذا كان على فعل نحو حسب كان المضارع على
يفعل مثل فرق يفرق وشرب يشرب وشذ يحسب فجاء على يفعل مع كلمات أخر والكسر حسن لمجيء السمع به وإن كان
شاذا عن القياس **المسألة الثانية** الحسبان هو الظن وقوله الجاهل لم يرد به الجهل الذي هو
ضد العقل وإنما أراد الجهل الذي هو ضد الاختبار يقول يحسبهم من لم يختبر أمرهم أغنياء من التعفف
وهو تفعل من العفة ومعنى العفة في اللغة ترك الشيء والكف عنه وأراد من التعفف عن السؤال فتركه للعلم
وإنما يحسبهم أغنياء لإظهارهم التجمل وتركهم المسألة **الصفة الرابعة** لهؤلاء الفقراء قوله تعرفهم بسيماهم

التي

السيما العلامة التي يعرف بها الشيء وأصلها من السمة التي هي العلامة قلبت الواو إلى موضع العين قال الواحدي
وزنه يكون فعلا كما قالوا الدجاه عند الناس أي وجه وقال قوم السيما الارتفاع لأنها علامة وقعت للظهور قال
مجاهد سيماهم التخشع والتواضع قال الربيع والسدي أثر الجهد من الفقر والحاجة وقال الضحاك صفرة ألوانهم من الجوع
وقال ابن زيد رثاثة ثيابهم والجوع خفي وعندي أن كل ذلك فيه نظر لأن كل ما ذكروه علامات دالة على حصول الفقر
وذلك يناقضه قوله يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف بل المراد شيء آخر وهو أن لعباد الله المخلصين هيبة ووقعا في قلوب
الخلق كل من رآهم تأثر منهم وتواضع لهم وذلك إدراكات روحانية لا علامات جسمانية ألا ترى أن الأسد إذا مر
هابته سائر السباع بطباعها لا بالتجربة لأن الظاهر أن تلك التجربة ما وقعت والبازي إذا طار تهرب منه الطيور
الضعيفة وكل ذلك إدراكات روحانية لا جسمانية فكذا ههنا ومن هذا الباب آثار الخشوع في الصلوة كما قال تعالى
سيماهم في وجوههم من أثر السجود وأيضا ظهور آثار الفكر روي أنهم كانوا يقومون الليل للتهجد ويحتطبون بالنهار
للتعفف **الصفة الخامسة** لهؤلاء الفقراء قوله تعالى لا يسألون الناس إلحافا عن ابن مسعود أن الله يحب
العفيف المتعفف ويبغض الفاحش البذيء السائل الملحف الذي إن أعطي كثيرا أفرط في المدح وإن أعطي قليلا أفرط في الذم
وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يفتح أحد باب مسألة إلا فتح الله عليه باب فقر ومن يستغن يغنه الله ومن يستعفف
يعفه الله لا يأخذ أحدكم حبلا يحتطب فيبيعه بمد من تمر خير له من أن يسأل الناس واعلم أن هذه الآية مشكلة وذكروا في
تأويلها وجوها **الأول** أن الإلحاف هو الإلحاح والمعنى أنهم سألوا بتلطف ولم يلحوا وهو اختيار صاحب
الكشاف وهو ضعيف لأن الله تعالى وصفهم بالتعفف من السؤال قبل ذلك فقال يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف
وذلك ينافي صدور السؤال عنهم **والثاني** وهو الذي خطر ببالي عند كتبة هذا الموضع أنه ليس المقصود
من قوله لا يسألون الناس إلحافا وصفهم بأنهم لا يسألون الناس إلحافا وذلك لأنه تعالى وصفهم قبل ذلك بأنهم
يتعففون عن السؤال وإذا علم أنهم لا يسألون البتة فقد علم أيضا أنهم لا يسألون إلحافا بل المراد التنبيه على سوء
طريقة من يسأل الناس إلحافا ومثاله إذا حضر عندك رجلان أحدهما عاقل وقور ثابت والآخر طياش مهذار سفيه
فإذا أردت أن تمدح أحدهما وتعرض بذم الآخر قلت فلان رجل عاقل وقور قليل الكلام لا يخوض في الترهات ولا يشرع
في السفاهات ولم يكن غرضك من قولك لا يخوض في الترهات والسفاهات وصفه بذلك لأن ما تقدم من الأوصاف
الحسنة يغني عن ذلك بل غرضك التنبيه على مذمة الثاني وكذا ههنا قوله لا يسألون الناس إلحافا بعد قوله
يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف الغرض منه التنبيه على من يسأل الناس إلحافا وبيان مباينة أحد الجنسين عن
الآخر في استيجاب المدح والتعظيم **الوجه الثالث** أن السائل الملحف الملح هو الذي يستخرج
المال بكثرة تلطفه فقوله لا يسألون الناس بالرفق والتلطف وإذا لم يوجد السؤال على هذا الوجه فبأن لا يوجد
على وجه العنف أولى فإذا امتنع القسمان فقد امتنع حصول السؤال فعلى هذا يكون قوله لا يسألون الناس إلحافا كالموجب
لعدم صدور السؤال منهم أصلا **الوجه الرابع** وهو الذي خطر ببالي أيضا في هذا الوقت وهو أنه تعالى
بين فيما تقدم شدة حاجة هؤلاء الفقراء ومن اشتدت حاجته فإنه لا يمكنه ترك السؤال إلا بإلحاح شديد منه على
نفسه فقوله لا يسألون الناس إلحافا أي لا يسألون الناس وإنما أمكنهم ترك السؤال عندما ألحوا على النفس ومنعوها
بالتكليف الشديد في ذلك السؤال **ومنه قول عمر بن الخطاب**

ولي نفس أقول لها إذا ما ۝ تنازعني لعلي أو عساني ۝

الوجه الخامس أن كل من سأل فلا بد وأن يلح في بعض الأوقات لأنه إذا سأل فقد أراق ماء وجهه وتحمل الذلة
في إظهار ذلك السؤال فيقول لما تحملت هذه المشاق فلا أرجع بغير مقصود فهذا الخاطر يحمله على الإلحاف والإلحاح
فثبت أن كل من سأل فلا بد وأن يقدم على الإلحاح في بعض الأوقات فكان نفي الإلحاح عنهم مطلقا موجبا لنفي السؤال
عنهم مطلقا **الوجه السادس** وهو أيضا خطر ببالي في هذا الوقت وهو أن من أظهر من نفسه آثار الفقر والذلة
والمسكنة ثم سكت عن السؤال فكأنه أتى بالسؤال الملح الملحف لأن ظهور أمارات الحاجة تدل على الحاجة وسكوته يدل
على أنه ليس عنده ما يدفع به تلك الحاجة ومتى تصور الإنسان من غيره ذلك رق قلبه جدا وصار حاملا على أن يدفع إليه
شيئا فكان إظهار هذه الحالة هو السؤال على سبيل الإلحاف فقوله لا يسألون الناس إلحافا معناه أنهم سكتوا عن
السؤال لكنهم لا يضمون إلى ذلك السكوت من رثاثة الحال وإظهار الانكسار وما يقوم مقام السؤال على سبيل

الالحاف بسؤال انفسهم عند الناس ويتحملون هذا الخلق ويجعلون فقرهم وحاجتهم بحيث لا يطلع عليه الا الخالق فهذا الوجه ايضا مناسب معقول وهذه الاية من المشكلات وللناس فيها كلمات كثيرة وقد لاح هذه الوجوه الثلاثة بتوفيق الله تعالى وقت كتب تفسير هذه الاية والله تعالى اعلم بمراده واعلم انه تعالى ذكر صفات هؤلاء الفقراء ثم قال بعده وما تنفقوا من خير فان الله به عليم وهو نظير ما ذكر قبل هذه الاية من قوله وما تنفقوا من خير يوف اليكم وكان من المعلوم ان توفية الاجر من غير بخس ونقصان لا يمكن الا عند العلم بمقدار العمل وكيفية جهاته المؤثرة في استحقاق الثواب لا جرم قرر في هذه الاية كونه تعالى عالما بمقادير الاعمال وكيفياتها والوجه الثاني وهو انه تعالى لما رغب في التصدق على الملي والذمي قال وما تنفقوا من خير يوف اليكم بين ان اجره واصل لا محالة ثم لما رغب في هذه الاية في التصدق على الفقراء الموصوفين بهذه الاوصاف الكاملة فكان هذا الانفاق اعظم وجوه الانفاقات لا جرم اردفه بما يدل على عظم ثوابه فقال وما تنفقوا من خير فان الله به عليم وهو يجري مجرى ما اذا قال السلطان العظيم لعبده الذي استحسن خدمته اما يكفيك بان يكون علمي شاهدا بكيفية طاعتك وحسن خدمتك فان هذا اعظم وقعا مما قال له ان اجرك واصل اليك

قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** في كيفية النظم اقوال الاول لما بين في هذه الاية المتقدمة ان اكمل من تصرف اليه النفقة من هو بين في هذه الاية ان اكمل وجوه الانفاق كيف فقال الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية والثاني انه تعالى ذكر هذه الاية لتاكيد ما تقدم من قوله ان تبدوا الصدقات فنعما هي والثالث ان هذه الاية اخر الايات المذكورة في احكام الانفاقات فلا جرم ارشد الخلق الى اكمل وجوه الانفاقات **المسالة الثانية** في سبب النزول وجوه **الاول** لما نزل قوله تعالى للفقراء الذين احصروا في سبيل الله بعث عبد الرحمن ابن عوف الى اصحاب الصفة بدنانير وبعث علي رضي الله تعالى عنه بوسق من تمر ليلا فكان احب الصدقتين الى الله تعالى صدقته فنزلت هذه الاية فصدقة الليل كانت اكمل قال ابن عباس ان عليا رضي الله تعالى عنه ما كان يملك غير اربعة دراهم فتصدق بدرهم ليلا وبدرهم نهارا وبدرهم سرا وبدرهم علانية فقال صلى الله عليه وسلم ما حملك على هذا فقال ان استوجب ما وعدني ربي فقال لك ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية **الرواية الثالثة** قال صاحب الكشاف نزلت في ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه حين تصدق باربعين الف دينار عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة في السر وعشرة في العلانية **الرواية الرابعة** نزلت في علف الخيل وارتباطها في سبيل الله فكان ابو هريرة اذا مر بفرس سمين قرا هذه الاية **الرواية الخامسة** ان الاية عامة في الذين يعمون الاوقات والاحوال بالصدقة لحرصهم على الخير فكلما نزلت بهم حاجة محتاج عجلوا قضاءها ولم يؤخروه ولم يعلقوه بوقت ولا حال وهذا هو احسن الوجوه لان هذه اخر الايات المذكورة في بيان حكم الانفاقات فلا جرم ذكر فيها اكمل وجوه الانفاقات والله تعالى اعلم **المسالة الثالثة** قال الزجاج الذين رفع بالابتداء وجاز ان يكون في الذي لانها تاتي بمعنى الشرط والجزاء فكان التقدير من انفق فلا يضيع اجره وتقديره انه قال الذي اكرمني له درهم لم يجعل الدرهم بسبب الاكرام اما قوله الذي اكرمني فله درهم يفيد ان الدرهم بسبب الاكرام فها هنا الفاء دلت على حصول الاجر انما كان بسبب الانفاق والله تعالى اعلم **المسالة الرابعة** في الاية اشارة الى ان صدقة السر افضل من صدقة العلانية وذلك لانه قدم الليل على النهار والسر على العلانية في الذكر ثم قال في خاتمة الاية فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون والمعنى معلوم وفيه مسئلتان **المسالة الاولى** انها تدل على ان اهل الثواب لا خوف عليهم يوم القيامة ويتاكد ذلك بقوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر **المسالة الثانية** ان هذا مشروط عند الكل بان يحصل عقيبه الكفر وهنا اخر الايات المذكورة في الانفاق

الحكم الثاني من الاحكام الشرعية

المذكورة في هذا الموضع من هذه السورة حكم الربا **قوله تعالى الذين ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا واحل الله البيع وحرم الربوا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد**

فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون **اعلم انه تعالى** بين ان بين الربوا وبين الصدقة مناسبة من وجه التضاد وذلك لان الصدقة عبارة عن تنقيص المال بسبب امر الله بذلك والربوا عبارة عن طلب الزيادة على المال مع نهي الله عنه فكانا متضادين ولهذا قال الله تعالى يمحق الله الربوا ويربي الصدقات فلما حصل بين هذين الحكمين هذا النوع من المناسبة لا جرم ذكر عقيب حكم الصدقات حكم الربوا اما قوله الذين ياكلون الربوا فالمراد الذين يعاملون به وخص الاكل لانه معظم الامر كما قال الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما وكما لا يجوز اكل مال اليتيم لا يجوز اتلافه ولكنه نبه بالاكل على ما سواه وكذلك قوله ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وايضا فلان نفس الربوا الذي هو الزيادة في المال على ما كانوا يفعلونه في الجاهلية لا يؤكل انما يصرف في الماكول فيؤكل والمراد التصرف فيه فمنع الله تعالى من التصرف في الربوا بما ذكرنا من الوعيد وايضا فقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم لعن اكل الربوا وموكله وشاهديه وكاتبه والمحلل له فعلمنا ان الحرمة غير مختصة بالاكل وايضا فقد ثبت بشهادة الطرد والعكس ان ما حرم لا يتوقف تحريمه على الاكل دون غيره من التصرفات فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان المراد من اكل الربوا في هذه الاية التصرف في الربوا اما الربوا ففيه مسائل **المسالة الاولى** الربوا في اللغة عبارة عن الزيادة يقال ربا الشيء يربو ومنه قوله اهتزت وربت اي زادت واربى الرجل اذا عامل في الربوا ومنه الحديث من اجبى فقد اربى اي عامل بالربوا والاجباء بيع الزرع قبل ان يبدو صلاحه هذا معنى الربوا في اللغة **المسالة الثانية** قرا حمزة والكسائي الربوا بالامالة لمكان كسرة الراء والباقون بالتفخيم لفتحة الباء وهي في المصاحف مكتوبة بالواو وانت مخير في كتابتها بالالف والواو والياء قال صاحب الكشاف الربوا كتبت بالواو على لغة من يفخم كما كتبت الصلوة والزكوة وزيدت الالف بعدها تشبيها بواو الجمع **المسالة الثالثة** اعلم ان الربوا قسمان ربا النسيئة وربا الفضل اما ربا النسيئة فهو الامر الذي كان مشهورا متعارفا في الجاهلية وذلك انهم كانوا يدفعون المال على ان ياخذوا كل شهر قدرا معينا ويكون راس المال باقيا ثم اذا حل الدين طالبوا المديون براس المال فان تعذر عليه الاداء زادوا في الحق والاجل فهذا هو الربوا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به واما ربا النقد فهو ان يباع من الحنطة بمنوين منها وما اشبه ذلك اذا عرفت هذا فنقول المروي عن ابن عباس انه كان لا يحرم الا القسم الاول وكان يقول لا ربا الا في النسيئة وكان يجوز ربا النقد فقال له ابو سعيد الخدري شهدت ما لم تشهد وسمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم تسمع ثم روي انه رجع عنه قال محمد بن سيرين كنا في بيت ومعنا عكرمة فقال رجل يا عكرمة ما تذكر ونحن في بيت فلان ومعنا ابن عباس فقال انما كنت استحللت التصرف براي ثم بلغني انه صلى الله عليه وسلم حرمه فاشهدوا اني حرمته وبرئت الى الله تعالى منه وحجة ابن عباس ان قوله واحل الله البيع يتناول بيع الدرهم بالدرهمين نقدا وقوله وحرم الربوا لا يتناوله لان الربوا عبارة عن الزيادة وليست كل زيادة محرمة بل قوله وحرم الربوا انما يتناول العقد المخصوص الذي كان مسمى فيما بينهم بانه ربا وذلك هو ربا النسيئة فكان قوله وحرم الربوا مخصوصا بالنسيئة فثبت ان قوله واحل الله البيع يتناول الربا النقد وقوله وحرم الربا لا يتناوله فوجب ان يبقى على الحل ولا يمكن ان يقال انا نحرمه بالحديث لانه يقتضي تخصيص ظاهر القران بخبر الواحد وانه غير جائز وهذا هو عذر ابن عباس وحقيقته راجعة الى ان تخصيص القران بخبر الواحد هل يجوز ام لا واما جمهور المجتهدين فقد اتفقوا على تحريم الربا في القسمين اما القسم الاول فبالقران واما ربا النقد فبالخبر ثم ان الخبر دل على حرمة ربا النقد في الاشياء الستة ثم اختلفوا فقال عامة الفقهاء حرمة التفاضل غير مقصورة على هذه الستة بل ثابتة في غيرها وقال نفاة القياس بل الحرمة مقصورة عليها وحجتهم من وجوه **الاول** ان الشارع خص من المكيلات والمطعومات والاقوات اشياء اربعة فلو كان الحكم ثابتا في كل المكيلات او في كل المطعومات لقال لا تبيعوا المكيل بالمكيل متفاضلا او قال لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلا فان هذا الكلام يكون اشد اختصارا واكثر فائدة فلما لم يقل ذلك بل عد الاربعة علمنا ان حكم الحرمة مقصور عليها فقط **الحجة الثانية** انا بينا ان قوله تعالى واحل الله البيع يقتضي حل ربا النقد فاذا اخرجتم ربا النقد من تحت هذا العموم بخبر الواحد في الاشياء الستة ثم اثبتم الحرمة في غيرها بالقياس عليها فكان تخصيصا لعموم نص القران في الاشياء الستة بخبر الواحد وفي غيرها بالقياس على الاشياء الستة ثبت الحكم فيها بخبر الواحد ومثل هذا القياس يكون اضعف بكثير من خبر الواحد وخبر الواحد

أضعف من ظاهر القرآن فكان هذا ترجيحا للأضعف على الأقوى وإنه غير جائز **الحجة الثالثة** أن التعدية من محل النص إلى غير محل النص لا يمكن إلا بواسطة تعليل الحكم في مورد النص وذلك غير جائز أما أولا فلأنه يقتضي حكم الله تعالى وذلك محال على ما ثبت في الأصول وأما ثانيا فلأن الحكم في مورد النص معلوم والعلة مظنونة وربط المعلوم بالمظنون غير جائز وأما جمهور الفقهاء فقد اتفقوا على أن حرمة الربا النقد غير مقصورة على هذه الأشياء الستة بل هي ثابتة في غيرها ثم من المعلوم أنه لا يمكن تعدية الحكم على النص إلى غير محل النص إلا بتعليل الحكم الثابت في محل النص بعلة حاصلة في غير محل النص فلهذا المعنى اختلفوا في العلة على مذاهب فالقول الأول وهو مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه أن العلة في حرمة الربا الطعم في الأشياء الأربعة واشتراط اتحاد الجنس في الذهب والفضة النقدية والقول الثاني قول أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه أن كل ما كان مقدرا ففيه الربا والعلة في الدراهم والدنانير الوزن وفي الأشياء الأربعة الكيل واتحاد الجنس والقول الثالث قول مالك رضي الله تعالى عنه أن العلة هو القوت أو ما يصلح به القوت وهو الملح والقول الرابع وهو قول عبد الملك بن الماجشون أن كل ما ينتفع به ففيه الربا فهذا ضبط مذاهب الناس في حكم الربا والكلام في تفاريع هذه المسائل لا يليق بالتفسير **المسألة الرابعة** ذكروا في تحريم سبب الربا وجوها **أحدها** أن الربا يقتضي أخذ مال الإنسان من غير عوض لأن من يبيع الدرهم بالدرهمين نقدا أو نسيئة فيحصل له زيادة درهم من غير عوض ومال الإنسان متعلق حاجته وله حرمة عظيمة قال صلى الله عليه وسلم حرمة مال الإنسان كحرمة دمه فوجب أن يكون أخذ ماله من غير عوض محرما فإن قيل لم لا يجوز أن يكون إبقاء رأس المال في يده مدة عوضا عن الدرهم الزائد وذلك لأن رأس المال لو بقي في يده هذه المدة لكان يمكن المالك أن يتجر فيه ويستفيد بسبب تلك التجارة ربحا فلما تركه في يد المديون وانتفع به المديون لم يبعد أن يدفع إلى رب المال ذلك الدرهم الزائد عوضا عن انتفاعه بماله قلنا إن هذا الانتفاع الذي ذكرتم أمر موهوم قد يحصل وقد لا يحصل وأخذ الدرهم الزائد أمر متيقن فتفويت المتيقن لأجل الأمر الموهوم لا ينفك عن نوع ضرر **وثانيها** قال بعضهم الله تعالى إنما حرم الربا من حيث إنه يمنع الناس عن الاشتغال بالمكاسب وذلك لأن صاحب الدرهم إذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد نقدا كان أو نسيئة خف عليه اكتساب وجه المعيشة فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة وذلك يفضي إلى انقطاع منافع الخلق ومن المعلوم أن مصالح العالم لا تنتظم إلا بالتجارات والحرف والصناعات والعمارات **وثالثها** قيل السبب في تحريم عقد الربا أنه يفضي إلى انقطاع المعروف بين الناس من القرض لأن الربا إذا حرم طابت النفوس بقرض الدرهم واسترجاع مثله ولو حل الربا لكانت حاجة المحتاج تحمله على أخذ الدرهم بدرهمين فيفضي ذلك إلى انقطاع المواساة والمعروف والإحسان **ورابعها** هو أن الغالب أن المقرض يكون غنيا والمستقرض يكون فقيرا فالقول بتجويز عقد الربا تمكين للغني من أن يأخذ من الفقير الضعيف مالا زائدا وذلك غير جائز برحمة الرحيم **وخامسها** أن حرمة الربا قد ثبتت بالنص ولا يجب أن يكون حكم جميع التكاليف معلومة للخلق فوجب القطع بحرمة عقد الربا وإن كنا لا نعلم الوجه فيه أما قوله تعالى لا يقومون فأكثر المفسرين قالوا المراد منه القيام يوم القيامة وقال بعضهم المراد منه القيام من القبر واعلم أنه لا منافاة بين الوجهين فوجب حمل اللفظ عليهما أما قوله تعالى إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ففيه مسائل **المسألة الأولى** التخبط معناه الضرب على غير استواء ويقال للرجل الذي يتصرف في أمر ولا يهتدي فيه إنه يخبط خبط عشواء وخبط البعير الأرض بأخفافه وتخبطه الشيطان إذا مسه بخبل أو جنون لأنه كالضرب على غير الاستواء في الإدهاش وتسمى إصابة الشيطان بالجنون والخبل خبطة ويقال به خبطة من جنون والمس الجنون يقال مس الرجل فهو ممسوس وبه مس وأصله من المس باليد كأن الشيطان يمس الإنسان فيجنه ثم سمي الجنون مسا كما أن الشيطان يتخبطه ويطؤه برجله فيخبله فسمي الجنون خبطة فالتخبط بالرجل والمس باليد ثم فيه سؤالان السؤال الأول التخبط تفعل فكيف يكون متعديا الجواب تفعل بمعنى فعل كثير نحو تقسمه بمعنى قسمه وتقطعه بمعنى قطعه السؤال الثاني بم تعلق قوله من المس قلنا فيه وجهان أحدهما بقوله لا يقومون والتقدير لا يقومون من المس الذي لهم إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان والثاني أنه متعلق بقوله يقوم والتقدير لا يقومون إلا كما يقوم المتخبط بسبب المس **المسألة الثانية** قال الجبائي الناس يقولون المصروع إنما حدثت به تلك الحالة لأن الشيطان يمسه

ويصرعه وهذا باطل لأن قدرة الشيطان ضعيفة لا يقدر على صرع الناس وقتلهم ويدل عليه وجوه **أحدها** قوله تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي وهذا صريح في أنه ليس للشيطان قدرة على الصرع والقتل والإيذاء **والثاني** الشيطان إما أن يقال إنه كثيف الجسم أو يقال إنه من الأجسام اللطيفة فإن كان الأول وجب أن يرى ويشاهد إذ لو جاز فيه أن يكون كثيفا ويحضر ثم لا يرى لجاز أن يكون بحضرتنا شموس ورعود وبروق وجبال ونحن لا نراها وذلك جهالة عظيمة ولأنه لو كان جسما كثيفا فكيف يمكنه أن يدخل في باطن بدن الإنسان وأما إن كان جسما لطيفا كالهواء فمثل هذا يمتنع أن يكون فيه قوة فيمتنع أن يكون قادرا على أن يصرع الإنسان ويقتله **والثالث** لو كان الشيطان يقدر على أن يصرع ويقتل لصح أن يفعل مثل معجزات الأنبياء عليهم السلام وذلك يجر إلى الطعن في النبوة **والرابع** أن الشيطان لو قدر على ذلك فلم لا يصرع جميع المؤمنين ولم لا يخبطهم مع شدة عداوته مع أهل الإيمان ولم لا يغصب أموالهم ويفسد أحوالهم ويفشي أسرارهم ويزيل عقولهم وكل ذلك ظاهر الفساد واحتج القائلون بأن الشيطان يقدر على هذه الأشياء بوجهين الأول ما روي أن الشيطان في زمان سليمان بن داود عليهما السلام كانوا يعملون الأعمال الشاقة على ما حكى الله تعالى عنهم أنهم كانوا يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات والجواب عنه أنه تعالى كلفهم في زمن سليمان فعند ذلك قدروا على هذه الأفعال وكان ذلك من المعجزات لسليمان عليه السلام والثاني أن هذه الآية وهي قوله يتخبطه الشيطان يمسه بوسوسته المؤدية التي يحدث عندها الصرع وهو كقول أيوب عليه السلام أني مسني الشيطان بنصب وعذاب وإنما يحدث الصرع عند تلك الوسوسة لأن الله تعالى خلقه من ضعف الطباع وغلبة السوداء عليه بحيث يخاف عند الوسوسة فلا يجترئ فيصرع عند تلك الوسوسة كما يصرع الجبان من الموضع الخالي وهذا المعنى لا يوجد هذا الخبط في الفضلاء الكاملين وأهل الحزم والعقل وإنما يوجد فيمن به نقص في المزاج وخلل في الدماغ هذا جملة كلام الجبائي في هذا الباب وذكر القفال وجها آخر فيه وهو أن الناس يضيفون الصرع إلى الشيطان وإلى الجن فخوطبوا على ما تعادوه من هذا وأيضا من عادة الناس أنهم إذا أرادوا تقبيح شيء أن يضيفوه إلى الشيطان كما في قوله تعالى طلعها كأنه رؤوس الشياطين **المسألة الثالثة** للمفسرين في الآية أقوال **الأول** أن آكل الربا يبعث يوم القيامة مجنونا وذلك كالعلامة المخصوصة بآكل الربا فيعرفه أهل الموقف بتلك العلامة أنه آكل الربا في الدنيا فعلى هذا معنى الآية أنهم يقومون مجانين كمن أصابه الشيطان بجنون **والقول الثاني** قال ابن منبه يريد إذا بعث الناس من قبورهم خرجوا مسرعين لقوله يخرجون من الأجداث سراعا إلا أكلة الربا فإنهم يقومون ويسقطون كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وذلك لأنهم أكلوا الربا في الدنيا فأرباه الله تعالى في بطونهم يوم القيامة حتى أثقلهم فهم ينهضون ويسقطون ويريدون الإسراع ولا يقدرون وهذا القول غير الأول لأنه يريد أن أكلة الربا لا يمكنهم الإسراع في المشي بسبب ثقل البطن وهذا ليس من الجنون في شيء ويتأكد هذا القول بما روي في قصة الإسراء أن النبي صلى الله عليه وسلم انطلق به جبريل إلى رجال كل واحد منهم كالبيت الضخم يقوم أحدهم فيميل به بطنه فينصرع فقلت يا جبريل من هؤلاء قال الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس **والقول الثالث** أنه مأخوذ من قوله تعالى إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون وذلك لأن الشيطان يدعو إلى طلب اللذات والشهوات والاشتغال بغير الله تعالى فهذا هو المراد من مس الشيطان ومن كان كذلك كان في أمر الدنيا متخبطا فتارة الشيطان يجره إلى النفس والهوى وتارة الملك يجره إلى الدين والتقوى فحدثت هناك حركات مضطربة وأفعال مختلفة فهذا هو الخبط الحاصل من فعل الشيطان وآكل الربا لا شك أنه يكون مفرطا في حب الدنيا متهالكا فيها فإذا مات على ذلك الحب صار ذلك الحب حجابا بينه وبين الله تعالى فالخبط الذي كان حاصلا بسبب حب المال أورثه الخبط في الآخرة وأوقعه في ذل الحجاب وهذا التأويل أقرب عندي من الوجهين اللذين نقلناهما عمن نقلنا أما قوله تعالى ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ففيه مسائل **المسألة الأولى** القوم كانوا في تحليل الربا على هذه الشبهة وهي أن من اشترى ثوبا بعشرة ثم باعه بأحد عشر فهذا حلال فكذا إذا باع العشرة بأحد عشر يجب أن يكون حلالا لأنه لا فرق في العقل بين الأمرين فهذا في ربا النقد وأما في ربا النسيئة فكذلك أيضا لأنه لو باع الثوب الذي يساوي

عشرة في الحال باحدى عشر الى شهر جاز فكذا اذا اعطى العشرة باحد عشر الى شهر وجب ان يجوز لانه لا فرق في
العقل بين الصورتين وذلك لانه انما جاز هناك لانه حصل التراضي فيه من الجانبين فكذا ههنا لما حصل التراضي
من الجانبين وجب ان يجوز ايضا فالبياعات انما شرعت لدفع الحاجات ولعل الانسان ان يكون صفر اليد في الحال
شديد الحاجة ويكون له في المستقبل من الزمان اموال كثيرة فاذا لم يجز الربا لم يعطه رب المال شيئا فحار
فيبقى الانسان في الشدة والحاجة اما بتقدير جواز الربا فيعطيه رب المال طمعا في الزيادة والمديون
يرده عند وجدان المال مع الزيادة واعطاء تلك الزيادة عند وجدان المال اسهل عليه من البقاء في الحاجة
قبل وجدان المال فهذا يقتضي حل الربا كما حكمنا على سائر البياعات لاجل دفع الحاجة فهذا هو شبهة القوم
والله تعالى اجاب عنهم بحرف واحد وهو قوله واحل الله البيع وحرم الربا ووجه الجواب انما ذكرتم
معارضة النص بالقياس وهو من عمل ابليس فانه تعالى لما امره بالسجود لادم صلى الله عليه وسلم عارض النص بالقياس
فقال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين واعلم ان نفاة القياس يتمسكون بهذا الحرف فقالوا لو كان الدين
بالقياس لكانت هذه الشبهة لازمة فلما كانت مدفوعة علمنا ان الدين بالنص لا بالقياس وذكر القفال
رحمه الله تعالى الفرق بين البابين فقال من باع ثوبا يساوي عشرة بعشرين فقد جعل ذات الثوب مقابلا بالعشرين
فلما حصل التراضي على هذا التقابل صار كل واحد منهما مقابلا للاخر في المالية عندهما فلم يكن اخذ من صاحبه شيئا
بغير عوض اما اذا باع العشرة بالعشرين فقد اخذ العشرة الزائدة من غير عوض ولا يمكن ان يقال عوضه الامهال
في مدة الاجل لان الامهال ليس مالا او شيئا يشار اليه حتى يجعله عوضا عن العشرة الزائدة فظهر الفرق بين
الصورتين **المسألة الثانية** ظاهر قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا يدل على ان
الوعيد انما يحصل باستحلالهم الربا دون الاقدام عليه واكله مع التحريم وعلى هذا التقدير لا يثبت بهذه الاية
كون الربا من الكبائر فان قيل مقدمة الاية تدل على ان قيامهم يوم القيامة متخبطين كان بسبب انهم اكلوا الربا
قلنا ان قوله ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا صريح في ان العلة لذلك التخبط هو هذا القول والاعتقاد
فقط وعند هذا يجب تاويل مقدمة الاية وقد بينا انه ليس المراد من الاكل نفس الاكل وذكرنا عليه وجوها من
الدلائل فانتم حملتموه على التصرف في الربا ونحن على استحلال الربا واستطابته وذلك لان الاكل قد يعبر به عن
الاستحلال يقال فلان ياكل مال الله قضما وخضما اي يستحل التصرف فيه واذا حملنا الاكل على الاستحلال
صارت مقدمة الاية مطابقة لمؤخرها فهذا ما يدل عليه لفظ الاية الا ان جمهور المفسرين حملوا الاية على
وعيد من يتصرف في مال الربا لا على وعيد من يستحل هذا العقد **المسألة الثالثة** في الاية سؤال
وهو انه لم يقل انما الربا مثل البيع وذلك لان حل البيع متفق عليه فهم ارادوا ان يقيسوا عليه الربا
ومن حق القياس تشبيه محل الخلاف بمحل الوفاق فكان نظم الاية ان يقال انما الربا مثل البيع فما الحكمة في ان قلب
هذه القضية فقال انما البيع مثل الربا والجواب انه لم يكن مقصود القوم ان يتمسكوا بنظم القياس بل كان
غرضهم ان الربا والبيع متماثلان من جميع الوجوه المطلوبة فكيف يجوز تخصيص احد المثلين بالحل والثاني بالحرمة
وعلى هذا التقدير فايهما قدم او اخر جاز اما قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا ففيه مسائل **المسألة
الاولى** يحتمل ان يكون هذا الكلام من تمام كلام الكفار والمعنى انهم قالوا البيع مثل الربا ثم انكم تقولون واحل
الله البيع وحرم الربا فكيف يعقل هذا يعني انهما لما كانا متماثلين فلو حل احدهما وحرم الاخر لكان ذلك ايقاعا
للتفرقة بين المثلين وذلك غير لائق بحكمة الحكيم فقالوا احل الله البيع وحرم الربا ذكره الكفار على سبيل
الاستبعاد واما اكثر المفسرين فقد اتفقوا على ان كلام الكفار انقطع عند قوله انما البيع مثل الربا وقوله احل الله
البيع وحرم الربا فهو كلام الله تعالى ونصه على هذا القول ابطالا لقول الكفار انما البيع مثل الربا والحجة على صحة
هذا القول وجوه **الحجة الاولى** ان قول من قال هذا كلام الكفار لا يتم الا باضمار زيادات بان يحمل ذلك
على الاستفهام على سبيل الانكار او يحمل ذلك على الرواية من قول المسلمين ومعلوم ان الاضمار خلاف الاصل
واما اذا جعلنا كلام الله ابتداء لم يحتج فيه الى هذا الاضمار فكان ذلك اولى **الحجة الثانية** ان المسلمين
ابدا كانوا متمسكين في جميع مسائل البيع بهذه الاية ولولا انهم علموا ان ذلك كلام الله تعالى لا كلام الكفار والا
لما جاز لهم ان يستدلوا به وفي هذه الحجة كلام سياتي في المسألة الثانية **الحجة الثالثة** انه تعالى

ذكر عقيب هذه الكلمة قوله فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون فظاهر هذا الكلام يقتضي انهم لما تمسكوا بتلك الشبهة وهي قولهم انما البيع مثل
الربا فالله تعالى قد كشف عن فساد تلك الشبهة وعن ضعفها ولو لم يكن قوله واحل الله البيع وحرم الربا
كلام الله لم يكن جواب تلك الشبهة مذكورا فلم يكن قوله فمن جاءه موعظة من ربه لائقا بهذا الموضع والله
تعالى اعلم **المسألة الثانية** مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه ان قوله واحل الله البيع وحرم
الربا من المجملات التي لا يجوز التمسك بها وهذا هو المختار عندي ويدل عليه وجوه **الاول** انا بينا في
اصول الفقه ان الاسم المفرد المحلى بلام التعريف لا يفيد العموم البتة بل ليس فيه الا تعريف الماهية ومتى
كان كذلك يكفي العمل به ثبوت حكمه في الصورة الواحدة **والوجه الثاني** وهو انا اذا سلمنا انه يفيد
العموم ولكنا لا نشك ان افادته العموم اضعف من افادة الفاظ الجمع للعموم مثلا قوله واحل الله البيع وان
افاد الاستغراق الا ان قوله واحل الله البياعات اقوى في افادة الاستغراق فثبت ان قوله واحل الله البيع
لا يفيد الاستغراق الا افادة ضعيفة ثم بتقدير العموم لا بد وان يتطرق اليها تخصيصات كثيرة خارجة عن الحصر
والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام الله تعالى وكلام رسوله لانه كذب والكذب على الله تعالى محال فاما العام
الذي موضع التخصيص منه قليل جدا فذلك جائز لان اطلاق لفظ الاستغراق على الاغلب عرف مشهور في كلام
العرب فثبت ان حمل هذا على العموم غير جائز **والوجه الثالث** ما روي عن عمر رضي الله تعالى عنه
قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا وما سالناه عن الربا ولو كان هذا اللفظ مفيدا للعموم لما
قال ذلك فعلمنا ان هذه الاية من المجملات **والوجه الرابع** ان قوله واحل الله البيع يقتضي ان يكون كل
بيع حلالا وقوله وحرم الربا يقتضي ان يكون كل ربا حراما لان الربا هو الزيادة ولا بيع الا ويقصد به الزيادة
فاول الاية اباح جميع البيوع واخرها حرم الجميع فلا يعرف الحلال من الحرام بهذه الاية فكانت مجملة فوجب الرجوع
في الحلال والحرام الى بيان الرسول صلى الله عليه وسلم اما قوله فمن جاءه موعظة من ربه فاعلم انه ذكر فعل الموعظة
لان تانيثها غير حقيقي ولانها في معنى الوعظ وقرا ابي والحسن فمن جاءته موعظة ثم قال فانتهى اي فامتنع
ثم قال فله ما سلف وفيه مسئلتان **المسألة الاولى** في التاويل وجهان الاول قال الزجاج
اي صفح له عما مضى من ذنبه من قبل نزول هذه الاية وهو كقوله قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد
سلف وهذا التاويل ضعيف لانه قبل نزول الاية في التحريم لم يكن ذلك حراما ولا ذنبا فكيف يقال المراد
من الاية الصفح عن ذلك الذنب مع انه ما كان هناك ذنب والنهي المتاخر لا يؤثر في الفعل المتقدم ولانه
تعالى اضاف ذلك اليه بلام التمليك وهو قوله فله ما سلف فكيف يكون ذلك ذنبا الثاني قال السدي
له ما سلف اي له ما اكل من الربا وليس عليه رد ما سلف فاما من لم يقبض بعد فلا يجوز له اخذه وانما له راس
ماله فقط كما بينه بعد ذلك بقوله وان تبتم فلكم رؤس اموالكم **المسألة الثانية** قال الواحدي
السلف المتقدم وكل شيء قدمته امامك فهو سلف ومنه الامة السالفة والسالفة العنق المتقدمة في
جهة العلو والسلفة ما تقدم قبل الطعام وسلافة الخمر صفوتها لانه اول ما يخرج من عصيرها اما قوله تعالى
وامره الى الله ففيه وجوه للمفسرين الا ان الذي اقوله ان هذه الاية مختصة بمن ترك استحلال الربا من غير بيان
انه ترك اكل الربا او لم يترك والدليل عليه مقدمة الاية ومؤخرها اما مقدمة الاية فلان قوله فمن جاءه
موعظة من ربه فانتهى ليس فيه بيان انه انتهى عماذا فلا بد وان يصرف ذلك المذكور الى السابق واقرب
المذكورات في هذه الكلمة ما حكى الله تعالى انهم قالوا انما البيع مثل الربا فكان قوله فانتهى عائدا اليه فكان
المعنى فانتهى عن هذا القول واما مؤخر الاية فقوله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
ومعناه عاد الى الكلام المتقدم وهو استحلال الربا فامره الى الله ثم هذا الانسان اما ان يقال انه كما انتهى
عن استحلال الربا انتهى ايضا عن اكل الربا او ليس كذلك فان كان الاول كان هذا الشخص مقرا بدين الله عالما
بتكليف الله فحينئذ يستحق المدح والتعظيم والاكرام لكن قوله فامره الى الله ليس كذلك لانه يفيد انه تعالى
ان شاء عذبه وان شاء غفر له فثبت ان هذه الاية لا تليق بالكافر ولا بالمؤمن المطيع فلم يبق الا ان يكون مختصا
بمن اقر بحرمة الربا ثم اكل الربا فههنا فامره الى الله ان شاء عذبه وان شاء غفر له وهو كقوله ان الله لا يغفر

ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيكون ذلك دليلا ظاهرا على صحة قولنا ان العفو من الله تعالى مرجو اما قوله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فالمعنى ومن عاد الى استحلال الربا حتى يصير كافرا واعلم ان قوله فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون دليل قاطع على الخلود لا يكون الا للكافر لان قوله اولئك اصحاب النار يفيد الحصر فيمن عاد الى قول الكفار وكذلك قوله هم فيها خالدون يفيد الحصر وهذا يدل ان كونه صاحب النار وكونه خالدا في النار لا يحصل الا في الكفار اقصى ما في الباب انا خالفنا هذا الظاهر وادخلنا سائر الكفار فيه لكنه يبقى على ظاهره في صاحب الكبيرة فتامل في هذه المواضع وذلك ان مذهبنا ان صاحب الكبيرة اذا كان مؤمنا بالله ورسوله يجوز في حقه ان يعفو الله تعالى عنه ويجوز ان يعاقبه الله وامره في البابين موكل الى الله ثم بتقدير ان يعاقبه الله فانه لا يخلد في النار بل يخرجه منها والله تعالى بين صحة هذا المذهب في هذه الآيات بقوله فامره الى الله على جواز العفو في حق صاحب الكبيرة على ما بيناه ثم قوله فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون يدل على ان بتقدير ان يدخله الله النار لكنه لا يخلده الله فيها لان الخلود مختص بالكفار لا باهل الايمان وهذا بيان شريف وتفسير حسن

قوله تعالى يمحق الله الربوا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار اثيم **اعلم انه تعالى** لما بالغ في الزجر عن الربا وكان قد بالغ في الآيات المتقدمة في الامر بالصدقات ذكر ههنا ما يجري مجرى الداعي الى ترك الصدقات وفعل الربا وكشف عن فساده وذلك لان الداعي الى فعل الربا تحصيل المزيد في الخيرات والصارف عن الصدقات الاحتراز عن نقصان الخيرات فبين تعالى ان الربا وان كان زيادة في الحال الا انه نقصان في الحقيقة وان الصدقة وان كانت نقصانا في الصورة الا انها زيادة في المعنى ولما كان الامر كذلك كان اللائق بالعاقل ان لا يلتفت الى ما يقضي به الطبع والحس من الدواعي والصوارف بل يعول على ما ندبه الشرع اليه من الدواعي والصوارف فهذا وجه النظم وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** المحق نقصان الشيء حالا بعد حال ومنه المحاق في الهلال يقال محقه الله فانمحق وامتحق ويقال هجير ماحق اذا نقص في كل شيء بحرارته

المسألة الثانية اعلم ان محق الربا وارباء الصدقات يحتمل ان يكون في الدنيا وان يكون في الآخرة اما في الدنيا فنقول محق الربا في الدنيا من وجوه **احدها** ان الغالب في المرابي وان كثر ماله انه تؤول عاقبته الى الفقر وتزول البركة عن ماله قال صلى الله عليه وسلم الربا وان كثر فالى قل **وثانيها** انه ان لم ينقص ماله فان عاقبته الذم والنقص من سقوط العدالة وزوال الامانة وحصول اسم الفسق والقسوة والغلظة **وثالثها** ان الفقراء الذين يشاهدون انه اخذ اموالهم بسبب الربا يلعنونه ويبغضونه ويدعون عليه وذلك يكون سببا لزوال الخير والبركة عنه وفي نفسه وماله **ورابعها** انه متى اشتهر بين الخلق انه انما جمع ماله من الربا توجهت اليه الاطماع وقصده كل ظالم وسارق وطماع ويقولون ان ذلك المال ليس له في الحقيقة فلا يترك في يده واما ان الربا سبب للمحق في الآخرة فلوجوه **الاول** قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما معنى هذا المحق ان الله تعالى لا يقبل منه صدقة ولا جهادا ولا حجا ولا صلة **والثاني** ان مال الدنيا لا يبقى عند الموت ويبقى التبعة والعقوبة وذلك هو الخسران الاكبر **والثالث** انه ثبت في الحديث ان الاغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخمسمائة عام فاذا كان الغنى من الوجه الحلال كذلك فما ظنك بالغنى من الوجه الحرام المقطوع بحرمته كيف يكون فذلك هو المحق والنقصان واما ارباء الصدقات فيحتمل ان يكون المراد في الدنيا وان يكون المراد في الآخرة اما في الدنيا فمن وجوه **احدها** ان من كان لله كان الله له فاذا كان الانسان مع فقره وحاجته يحسن الى عبيد الله فالله تعالى لا يتركه ضائعا جائعا في الدنيا وفي الحديث الذي رويناه فيما تقدم ان الملك ينادي كل يوم اللهم يسر لكل منفق خلفا ولممسك تلفا **وثانيها** انه يزداد كل يوم في جاهه وذكره الجميل وميل القلوب اليه وسكون الناس اليه وذلك افضل من المال مع اضداد هذه الاحوال **وثالثها** ان الفقراء يعينونه بالدعوات الصالحة **ورابعها** الاطماع تنقطع عنه فانه متى اشتهر انه متشمر لاصلاح مهمات الفقراء والضعفاء فكل احد يحترز عن منازعته وكل ظالم وكل طماع لا يجوز اخذ شيء من ماله اللهم الا نادرا فهذا هو المراد بارباء الصدقات في الدنيا واما ارباؤها في الآخرة فقد روى ابو هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقبل الصدقات ولا يقبل منها الا الطيب ويأخذها بيمينه فيربيها كما يربي احدكم مهره وفلوه حتى ان اللقمة تصير مثل احد وتصديق ذلك بين في كتاب الله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة

عن عباده ويأخذ الصدقات فاسد ويمحق الله الربا ويربي الصدقات قال القفال رحمه الله تعالى ونظير قوله يمحق الله الربا المثل الذي ضربه فيما تقدم بصفوان عليه تراب فاصابه وابل فتركه صلدا ونظير قوله ويربي الصدقات المثل الذي ضربه بحبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة اما قوله والله لا يحب كل كفار اثيم فاعلم ان الكفار فعال من الكفر ومعناه من كان ذلك منه عادة والعرب تسمي المقيم على الشيء بهذا فتقول فلان فعال للخير امار به والاثيم فعيل بمعنى فاعل وهو الآثم وهو ايضا مبالغة في الاستمرار على اكتساب الآثام والتمادي فيه وذلك لا يليق الا بمن ينكر تحريم الربا فيكون جاحدا وفيه وجه آخر وهو ان يكون الكفار راجعا الى المستحل والاثيم يكون راجعا الى من يفعله مع اعتقاد التحريم فتكون الآية جامعة للفريقين **قوله تعالى** ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون **اعلم** ان عادة الله تعالى في القرآن مطردة بانه تعالى مهما ذكر وعيدا ذكر بعده وعدا فلما بالغ ههنا في وعيد المربي اتبعه بهذا الوعد وقد مضى تفسير هذه الآية في غير موضع وفيه مسائل **المسألة الاولى** احتج من قال بان العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان بهذه الآية فانه قال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فعطف عمل الصالحات على الايمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه ومن الناس من اجاب عنه بان قال في هذه الآية وعملوا الصالحات واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة مع انه لا نزاع ان اقامة الصلوة وايتاء الزكوة داخلان تحت وعملوا الصالحات فكذا فيما ذكرتم وايضا قال تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وقال الذين كفروا وكذبوا باياتنا وللمستدل الاول ان يجيب عنه بان الاصل حمل كل لفظة على فائدة جديدة ترك العمل به عند التعذر فيبقى في غير موضع التعذر على الاصل

المسألة الثانية لهم اجرهم عند ربهم اقوى من قوله عند ربهم اجرهم لان الاول يجري مجرى ما اذا باع فقد النقد هناك حاضر متى شاء البائع اخذ وقوله اجرهم عند ربهم يجري مجرى ما اذا باع بالنسيئة في الذمة ولا شك ان الاول افضل **المسألة الثالثة** اختلفوا في قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقال ابن عباس لا خوف عليهم فيما يستقبلهم من احوال القيامة ولا هم يحزنون بسبب ما تركوه في الدنيا فان المنتقل من حالة الى حالة اخرى فوقها ربما يحزن على ما فاته من الاول وان كان مغتبطا بالثانية لاجل الفه وعادته فبين تعالى ان هذا القدر من الغصة لا يلحق اهل الثواب والكرامة وقال الاصم لا خوف عليهم من عذاب يومئذ ولا هم يحزنون بسبب انه فاتهم النعيم الزائد الذي هو حصل لغيرهم من السعداء لانه لا منافسة في الآخرة ولا يحزنون ايضا بسبب انه لم يصدر منهم في الدنيا طاعة ازيد مما صدر حتى صاروا مستحقين لثواب ازيد مما وجدناه وذلك هذه الخواطر لا توجد في الآخرة **المسألة الرابعة** في قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة لهم اجرهم عند ربهم اشكال وهو ان المرأة اذا بلغت عارفة بالله وكما بلغت حاضت ثم عند انقطاع حيضها ماتت او الرجل بلغ عارفا بالله وقبل ان تجب عليه الصلوة والزكوة مات فهما بالاتفاق من اهل الثواب فدل ذلك على ان استحقاق الاجر والثواب لا يتوقف على حصول الاعمال وايضا من مذهبنا ان الله تعالى قد يثيب المؤمن الفاسق الخالي عن جميع الاعمال واذا كان كذلك فكيف وقف الله ههنا حصول الاجر على حصول الاعمال الجواب انه تعالى انما ذكر هذه الخصال لاجل ان استحقاق الثواب مشروط بهذا بل لاجل ان لكل واحد منها اثرا في جلب الثواب كما قال في ضد هذا والذين لا يدعون مع الله الها آخر ثم قال ومن يفعل ذلك يلق اثاما ومعلوم ان من ادعى مع الله الها آخر لا يحتاج في استحقاقه العذاب الى عمل آخر ولكن جمع الزنا وقتل النفس على سبيل الاستحلال مع ادعاء غير الله الها لبيان ان كل واحد من هذه الخصال يوجب العقوبة **قوله تعالى** يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربوا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله وان تبتم فلكم رؤس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون في الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم انه تعالى لما بين في الآية المتقدمة ان من انتهى عن الربا فله ما سلف فقد كان يجوز ان يظن انه لا فرق بين المقبوض منه وبين الباقي في ذمة القوم فقال تعالى في هذه الآية وذروا ما بقي من الربا وبين به ان ذلك اذا كان عليهم ولم يقبض فالزيادة حرام وليس لهم ان يأخذوا الا رؤس اموالهم وانما شدد تعالى في ذلك لان من انتظر مدة طويلة في حلول الاجل حضر الوقت

وظن نفسه على ان ملك الزيادة قد حصلت له فيحتاج في منعه عنه الى تشدد عظيم فقال اتقوا الله واتقاه ما نهى عنه وذروا ما بقي من الربا يعني ان كنتم قد قبضتم شيئا فعفو عنه وان لم تقبضوه او لم تقبضوا البعض فذلك الذي لم تقبضوه كلا كان او بعضا فانه محرم قبضه واعلم ان هذه الاية اصل كبير في احكام الكفار اذا اسلموا وذلك لان ما مضى في وقت الكفر فانه يبقى ولا ينقض ولا يفسخ وما لا يوجد منه شيء في حال الكفر فحكمه محمول على الاسلام فاذا تناكحوا على ما يجوز عندهم ولا يجوز في الاسلام فهو عفو لا يتعقب وان كانت قبضها مهر مثلها دون المهر المسمى هذا مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه فان قيل كيف قال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله ثم قال في اخر ان كنتم مومنين الجواب من وجوه الاول ان هذا مثل ما يقال ان كنت اخا فاكرمني معناه ان من كان اخا اكرم اخاه والثاني قيل معناه ان كنتم مومنين قبله الثالث ان كنتم تريدون استدامة الحكم لكم بالايمان الرابع يا ايها الذين امنوا بالسنتهم ذروا ما بقي من الربا ان كنتم مومنين بقلوبكم **المسالة الثانية** في سبب نزول الاية روايات **الاولى** انها خطاب لاهل مكة كانوا يربون فلما اسلموا عنه امرهم الله تعالى ان ياخذوا رؤوس اموالهم دون الزيادة **الثانية** قال مقاتل ان الاية نزلت في اربعة اخوة من ثقيف مسعود وعبد ياليل وحبيب وربيعة بنو عمرو بن عمير الثقفي كانوا يداينون بني المغيرة فلما ظهر النبي صلى الله عليه وسلم على الطائف اسلم الاخوة ثم طالبوا برباهم بني المغيرة فانزل الله تعالى هذه الاية **الثالثة** نزلت في العباس وعثمان بن عفان رضي الله تعالى عنهما وكانا اسلفا في التمر فلما حضر الجذاذ قبضا وزاد في الباقي فنزلت الاية وهذا قول عطاء وعكرمة **الرابعة** نزلت في العباس وخالد بن الوليد وكانا يسلفان في الربا وهو قول السدي **المسالة الثالثة** قال القاضي قوله ان كنتم مومنين كالدلالة على ان الايمان لا يتكامل اذا اصر الانسان على كبيرة وانما يصير مومنا بالاطلاق اذا اجتنب كل الكباير والجواب لما دلت الدلايل الكثيرة المذكورة في تفسير قوله الذين يومنون بالغيب على ان العمل خارج عن مسمى الايمان كانت هذه الاية محمولة على كمال الايمان وشرايعه فكان التقدير ان كنتم عاملين بمقتضى شرايع الايمان وهذا وان كان تركا للظاهر لكنا ذهبنا اليه لتلك الدلايل ثم قال تعالى فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله وفيه مسايل **المسالة الاولى** قرا عاصم وحمزة فآذنوا مفتوحة الالف ممدودة مكسورة الذال على مثال فآمنوا والباقون فاذنوا بسكون الهمزة مفتوحة الذال مقصورة وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن علي عليه السلام انهما قرا كذلك قوله فآذنوا ممدودة اي فاعلموا من قوله تعالى فقل آذنتكم على سواء ومفعول الايذان محذوف في هذه الاية والتقدير فاعلموا من لم ينته عن الربا بحرب من الله ورسوله واذا امروا باعلام غيرهم فهم قد علموا ايضا كذلك لكن ليس في علمهم دلالة على اعلام غيرهم فهذه القراة في البلاغة اكد وقال احمد بن يحيى قراءة العامة من الاذن اي كونوا على علم واذن وقرا الحسن فايقنوا وهو دليل لقراءة العامة **المسالة الثانية** اختلفوا في ان الخطاب بقوله فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله خطاب مع المومنين المصرين على معاملة الربا او هو خطاب مع الكفار المستحلين للربا الذين قالوا انما البيع مثل الربا قال القاضي والاحتمال الاول اولى لان قوله فاذنوا خطاب مع قوم تقدم ذكرهم وما هم الا المخاطبون بقوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا وذلك يدل على ان الخطاب مع المومنين فان قيل كيف امر بالمحاربة مع المسلمين قلنا هذه اللفظة قد تطلق على من عصى الله غير مستحل كما جا في الخبر من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة وعن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم من لم يدع المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله وقد جعل كثير من المفسرين والفقها قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اصلا في قطع الطريق من المسلمين فثبت ان ذكر هذا النوع من التهديد مع المسلمين وارد في كتاب الله وفي سنة رسوله اذا عرفت هذا فنقول في الجواب عن السوال المذكور وجهان الاول المراد المبالغة في التهديد دون نفس الحرب والثاني المراد نفس الحرب وفيه تفصيل فنقول الاصرار على عمل الربا ان كان من شخص وقدر الامام عليه قبض عليه واجرى فيه حكم الله من التعزير والحبس الى ان يظهر منه التوبة وان وقع ممن له عسكر وشوكة حاربه الامام كما يحارب الفية الباغية وكما حارب ابو بكر رضي الله تعالى عنه مانعي الزكوة وكذا القوم لو اجتمعوا على ترك الاذان وترك دفن الموتى فانه يفعل بهم ما ذكرناه وقال ابن عباس من عامل بالربا يستتاب فان تاب والا ضربت عنقه والقول الثاني في هذه الاية ان قوله فان لم تفعلوا فاذنوا خطاب للكفار وان معنى الاية وذروا

ما بقي من الربا ان كنتم مومنين معترفين بتحريم الربا فان لم تفعلوا اي فان لم تكونوا معترفين بتحريمه فاذنوا بحرب من الله ورسوله ومن ذهب الى هذا القول قال ان فيه دليلا على ان من كفر بشريعة واحدة من شرايع الاسلام كان كافرا كما لو كفر بجميع شرايعه ثم قال تعالى وان تبتم فالمعنى على القول الاول ان تبتم من معاملة الربا وعلى القول الثاني من استحلال الربا فلكم رؤوس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون اي لا تظلمون الغريم بطلب الزيادة على راس المال ولا تظلمون اي بنقصان راس المال ثم قال تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وفيه مسايل **المسالة الاولى** قال النحويون كان كلمة تستعمل على وجوه احدها ان تكون بمنزلة حدث ووقع وذلك في قولهم قد كان الامر اي وجد وحينيذ لا تحتاج الى خبر والثاني ان ينخلع منه معنى الحدث فتبقى الكلمة مجردة للزمان وحينيذ تحتاج الى الخبر وذلك كقوله كان زيد ذاهبا واعلم اني حين كنت مقيما بخوارزم وكان هناك جمع من اكابر الادبا اوردت عليهم اشكالا في هذا الباب فقلت انكم تقولون ان كان اذا كانت ناقصة انها تكون فعلا وهذا محال لان الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان فقولك كان يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي واذا افاد هذا المعنى كانت تامة لا ناقصة فهذا الدليل يقتضي ان كان ان كانت فعلا كانت تامة لا ناقصة وان لم تكن تامة لم تكن فعلا البتة بل كانت حرفا وانتم تنكرون ذلك فبقوا في هذا الاشكال زمانا طويلا وصنفوا في الجواب عنه كتبا وما افلحوا فيه ثم انكشف لي فيه سر اذكره ها هنا وهو ان كان لا معنى له الا انه حدث ووقع ووجد الا ان قولك وجد وحدث على قسمين احدهما ان يكون المعنى وجد وحدث الشيء كقولك وجد الجوهر وحدث العرض والثاني ان يكون المعنى وجد وحدث موصوفية الشيء بالشيء فاذا قلت كان زيد عالما فمعناه حدث في الزمان الماضي موصوفية زيد بالعلم والقسم الاول هو المسمى بكان التامة والقسم الثاني هو المسمى بالناقصة وفي الحقيقة فالمفهوم من كان في الموضعين هو الحدوث والوقوع الا انه في القسم الاول المراد حدوث الشيء في نفسه فلا جرم كان الاسم الواحد كافيا والمراد في القسم الثاني حدوث موصوفية احد الامرين بالاخر فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافيا بل لا بد فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه ان يشير الى موصوفية احدهما بالاخر وهذا من لطايف الابحاث فاما ان قلنا انه فعل كان دالا على وقوع المصدر في الزمان الماضي فحينيذ تكون تامة لا ناقصة وان قلنا انه ليس بفعل بل حرف فكيف يدخل فيه الماضي والمستقبل والامر وجميع خواص الافعال واذا حمل الامر على ما قلناه تبين انه فعل وزال الاشكال بالكلية المفهوم الثالث لكان ان تكون بمعنى صار **وانشدوا**

بتيهاء قفر والمطي كانها ... قطا الحزن قد كانت فراخا بيوضها

وعندي ان هذا اللفظ ها هنا محمول على ما ذكرناه فان معنى صار انه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعدما ما كانت موصوفة بذلك فيكون هنا بمعنى حدث ووقع الا انه حدوث مخصوص وهو انه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد ان كان الحاصل موصوفية الذات بصفة اخرى المفهوم الرابع ان تكون زايدة **وانشدوا**

سراة بني ابي بكر تساموا ... على كان المسومة الجياد

اذا عرفت هذه القاعدة فلنرجع الى التفسير فنقول كان في هذه الاية فيه وجهان الاول انها بمعنى وقع وحدث والمعنى وان وجد ذو عسرة فنظرة قوله الا ان تكون تجارة حاضرة بالرفع على معنى وان وقعت تجارة حاضرة ومقصود الاية انما يصح على هذا اللفظ وذلك لانه لو قال وان كان ذا عسرة لكان المعنى وان كان المشتري ذا عسرة فنظرة فتكون النظرة مقصورة عليه وليس الامر كذلك لان المشتري وغيره اذا كان ذا عسرة فله النظرة الى الميسرة الثاني ناقصة على حذف الخبر تقديره وان كان ذو عسرة غريما لكم وقرا عثمان ذا عسرة والتقدير وان كان الغريم ذا عسرة وقري ومن كان ذا عسرة **المسالة الثانية** العسرة اسم من الاعسار وهو تعذر الموجود من المال يقال اعسر الرجل اذا صار الى حالة العسرة وهي الحالة التي يتعسر فيها وجود المال ثم قال تعالى فنظرة الى ميسرة وفيه مسايل **المسالة الاولى** في الاية حذف والتقدير فالحكم او فالامر نظرة او فالذي تعاملونه نظرة **المسالة الثانية** نظرة اي تاخير والنظرة الاسم من الانظار وهو الامهال تقول بعته الى نظرة وبانظار قال تعالى رب انظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم

المسألة الثالثة قرئ ناظرة أي صاحب نظرة على طريق النسب كقولهم مكان عاشب وباقل بمعنى ذو عشب وذو بقل وعنه فناظرة على الأمر فساحة بالنظرة **المسألة الرابعة** الميسرة مفعلة من اليسر واليسار الذي هو ضد الإعسار وهو تيسير الموجود من المال ومنه يقال أيسر الرجل فهو موسر أي صار إلى حالة تيسير وجود المال فالميسرة واليسر والميسور الغنى **المسألة الخامسة** قرأ نافع ميسرة بضم السين والباقون بفتحها وهما لغتان مشهورتان كالمقبرة والمقبرة والمشرقة والمشرقة والمشربة والمشربة والفتح أشهر اللغتين لأن مفعلة قد جاء في كلامهم كثيرا **المسألة السادسة** اختلفوا في أن حكم الإنظار مختص بالربا أو عام في الكل فقال ابن عباس وشريح والضحاك والسدي وإبراهيم الآية في الربا وذكر عن شريح أنه أمر بحبس أحد الخصمين فقيل إنه معسر فقال شريح إنما ذلك في الربا والله تعالى قال في كتابه إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وذكر المفسرون في سبب نزول هذه الآية أنه لما نزل قوله تعالى فأذنوا بحرب من الله ورسوله قالت الإخوة الأربعة الذين كانوا يعاملون بالربا بل نتوب إلى الله فإنه لا طاقة لنا بحرب الله ورسوله فرضوا برأس المال وطالبوا بني المغيرة بذلك فشكت بنو المغيرة العسرة وقالوا أخرونا إلى أن ندرك الغلات فأبوا أن يؤخروا فأنزل الله تعالى وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة والقول الثاني قول مجاهد وجماعة من المفسرين أنها عامة في كل دين واحتجوا بما ذكرناه من أنه قال وإن كان ذو عسرة ولم يقل وإن كان ذا عسرة ليكون الحكم عاما في كل المعسرين قال القاضي والقول الأول أرجح لأنه تعالى قال في الآية المتقدمة وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون ثم قال في هذه الآية وإن كان من عليه المال معسرا وجب إنظاره إلى وقت القدرة لأن النظرة يراد بها التأخير فلا بد من حق يتقدم ذكره حتى يلزم التأخير بل لما ثبت وجوب الإنظار في هذه الصورة بحكم النص ثبت حكمه في سائر الصور ضرورة الاشتراك في المعنى وهو أن العاجز عن أداء المال لا يجوز تكليفه وهذا قول أكثر الفقهاء كأبي حنيفة ومالك والشافعي رضي الله تعالى عنهم **المسألة السابعة** اعلم أنه لا بد من تفسير الإعسار في الشرع فنقول الإعسار هو أن لا يجد في ملكه ما يؤديه بعينه ولا يكون له ما لو باعه لأمكنه أداء الدين من ثمنه فلهذا قلنا من وجد دارا وثيابا لا يعد في ذوي العسرة إذا أمكنه بيعها وأداء ثمنها ولا يجوز أن يحبس إلا قوت يومه لنفسه وعياله وما لا بد لهم من كسوة ودفع الحر والبرد عنهم واختلفوا إذا كان قويا هل يلزمه أن يؤجر نفسه من صاحب الدين أو غيره فقال بعضهم يلزمه إذا احتاج إلى نفسه أو لعياله وقال بعضهم لا يلزمه ذلك واختلفوا أيضا إذا كان معسرا وقد بذل غيره له ما يؤديه هل يلزمه القبول والأداء أو لا يلزمه ذلك فأما من له بضاعة كسدت عليه فواجب أن يبيعها بالنقصان إن لم يكن إلا ذلك ويؤديه في الدين **المسألة الثامنة** إذا علم الإنسان أن غريمه معسر حرم عليه حبسه وأن يطالبه بما له عليه ووجب الإنظار إلى وقت اليسار وأما إن كانت له ريبة في إعساره فيجوز أن يحبسه إلى وقت ظهور الإعسار واعلم أنه إذا ادعى الإعسار وكذبه الغريم فهذا الدين الذي لزمه إما أن يكون عن عوض حصل له كالبيع والقرض أو لا يكون كذلك وفي القسم الأول لا بد له من شاهدين عدلين على أن ذلك العوض قد هلك وفي القسم الثاني وهو أن يثبت الدين عليه بلا عوض مثل إتلاف أو صداق أو ضمان كان القول قوله وعلى الغريم البينة لأن الأصل هو الفقر ثم قال تعالى وأن تصدقوا خير لكم وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ عاصم تصدقوا بتخفيف الصاد والباقون بتشديدها والأصل أن فيه تتصدقوا فمن خفف حذف إحدى التاءين تخفيفا ومن شدد أدغم إحدى التاءين في الأخرى **المسألة الثانية** في التصدق قولان الأول معناه أن تصدقوا على المعسر بما عليه من الدين إذ لا يصح التصدق على غيره وإنما جاز هذا الحذف به لأنه قد جرى ذكر المعسر وذكر رأس المال فعلم أن التصدق راجع إليهما وهو كقوله وأن تعفوا أقرب للتقوى والثاني أن المراد بالتصدق الإنظار لقوله صلى الله عليه وسلم لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره إلا كان له بكل يوم صدقة وهذا القول ضعيف لأن الإنظار ثبت وجوبه بالآية الأولى فلا بد من حمل هذه الآية على فائدة جديدة ولأن قوله خير لكم لا يليق بالواجب بل بالمندوب **المسألة الثالثة** المراد بالخير حصول الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة ثم قال إن كنتم تعلمون وفيه وجوه الأول إن كنتم تعلمون أن هذا التصدق خير لكم إن عملتموه جعل العمل من لوازم العلم وفيه تهديد شديد على العصاة والثاني إن كنتم [illegible] أصلح لكم ثم قال تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون اعلم

أن هذه الآية في العظماء الذين كانوا يعاملون بالربا وكانوا أصحاب ثروة وجلالة وأنصار وأعوان وكان يجري منهم التغلب على الناس بسبب ثروتهم فاحتاجوا إلى مزيد زجر ووعيد وتهديد حتى يمتنعوا عن الربا وعن أخذ أموال الناس بالباطل فلا جرم توعدهم الله تعالى بهذه الآية وخوفهم على أعظم الوجوه وفيه مسائل **المسألة الأولى** قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه إن هذه الآية آخر آية نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم لما حج نزلت يستفتونك وهي آية الكلالة ثم نزل وهو واقف بعرفة اليوم أكملت لكم دينكم ثم نزل واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله فقال جبريل عليه السلام يا محمد ضعها على رأس ثمانين ومائتين آية من البقرة وعاش رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدها أحدا وثمانين يوما وقيل أحدا وعشرين وقيل سبعة أيام وقيل ثلاث ساعات **المسألة الثانية** قرأ أبو عمرو ترجعون بفتح التاء والباقون بضمها واعطوا أن الرجوع لازم والرجوع متعد وعليه جاء القرآن **المسألة الثالثة** انتصب يوما على المفعول به لا على الظرف لأنه ليس المعنى واتقوا في هذا اليوم لكن المعنى تأهبوا للقيامة بما تقدمون من العمل الصالح ومثله فكيف تتقون إن كفرتم يوما يجعل الولدان شيبا أي كيف تتقون في هذا اليوم الذي هذه صفته مع الكفر بالله تعالى **المسألة الرابعة** قال القاضي اليوم عبارة عن زمان مخصوص وذلك لا يتقى إنما يتقى ما يحدث فيه من الشدة والأهوال واتقاء تلك الأهوال لا يمكن إلا في دار الدنيا بمجانبة المعاصي وفعل الواجبات فصار قوله واتقوا يوما يتضمن الأمر بجميع أقسام التكاليف **المسألة الخامسة** الرجوع إلى الله تعالى ليس المراد منه ما يتعلق بالمكان والجهة فإن ذلك محال على الله تعالى وليس المراد الرجوع إلى علمه وحفظه فإنه معهم أينما كانوا لكن كل ما في القرآن من قوله ترجعون إلى الله له معنيان الأول أن الإنسان له أحوال ثلاثة على الترتيب **فالحالة الأولى** كونهم في بطون أمهاتهم لا يملكون نفعهم ولا ضرهم بل المتصرف فيهم ليس إلا الله سبحانه **والحالة الثانية** كونهم بعد البروز عن بطون أمهاتهم فهناك يكون المتكفل بإصلاح أحوالهم في أول الأمر الأبوان ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم في البعض في حكم الظاهر **والحالة الثالثة** بعد الموت وهناك لا يكون المتصرف فيهم ظاهرا وفي الحقيقة إلا الله سبحانه فكأنه بعد الخروج عن الدنيا عاد إلى الحالة التي كان عليها قبل الدخول في الدنيا فهذا هو معنى الرجوع إلى الله تعالى والثاني أن يكون المراد يرجعون إلى ما أعده الله من ثواب وعقاب وكلا التأويلين حسن مطابق للفظ ثم قال ثم توفى كل نفس ما كسبت وفيه مسائل **المسألة الأولى** المراد أن كل مكلف فهو عند الرجوع إلى الله تعالى لا بد وأن يصل إليه جزاء عمله بالتمام كما قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال أيضا إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله وقال أيضا ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين وفي تأويل قوله ما كسبت وجهان الأول أن فيه حذفا والتقدير جزاء ما كسبت والثاني المكتسب وهو ذلك الجزاء لأن ما يحصله الرجل بتجارته من المال فإنه يوصف في اللغة بأنه مكتسبه فقوله توفى كل نفس ما كسبت أي توفى جزاء ما كسبت وهذا التأويل أولى لأنه مهما أمكن تفسير الكلام بحيث لا يحتاج فيه إلى الإضمار كان أولى **المسألة الثانية** الوعيدية يتمسكون بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق وأصحابنا متمسكون بها في القطع بعدم الخلود لأنه لما آمن فلا بد وأن يصل ثواب الإيمان إليه ولا يمكن ذلك إلا بأن يخرج من النار ويدخل الجنة ثم قال وهم لا يظلمون وفيه سؤال وهو أن قوله توفى كل نفس ما كسبت لا معنى له إلا أنهم لا يظلمون فكان ذلك تكرارا وجوابه أنه تعالى لما قال توفى كل نفس ما كسبت كان ذلك دليلا على إيصال العذاب إلى الفساق والكفار فكان لقائل أن يقول كيف يليق بكرم أكرم الأكرمين أن يعذب عبيده فأجاب عنه بقوله وهم لا يظلمون والمعنى أن العبد هو الذي أوقع نفسه في تلك الورطة لأن الله تعالى مكنه وأزاح عذره وسهل عليه طريق الاستدلال وأمهله فمن قصر فهو الذي أساء إلى نفسه وهذا الجواب إنما يستقيم على أصول المعتزلة وأما على أصول أصحابنا فهو أنه سبحانه مالك الخلق والمالك إذا تصرف في ملكه كيف شاء وأراد لم يكن ظلما فكان قوله وهم لا يظلمون بعد ذكر الوعيد إشارة إلى ما ذكرناه

الحكم الثالث من الأحكام الشرعية

المذكورة في هذا الموضع من هذه السورة آية المداينة **قوله تعالى** يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله

ربه ولا يبخس منه شيئا فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها واشهدوا اذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم ۝

اعلم ان في الآية مسائل **المسألة الاولى** في كيفية النظم وجهين الاول ان الله سبحانه لما ذكر قبل هذا الحكم نوعين من الحكم احدهما الانفاق في سبيل الله وهو يوجب تنقيص المال والثاني ترك الربا وهو ايضا سبب لتنقيص المال ثم انه تعالى ختم تلك الحكمين بالتهديد فقال واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله والتقوى تسد على الانسان اكثر ابواب المكاسب والمنافع اتبع ذلك بان ندبه الى كيفية حفظ المال الحلال وصونه عن الفساد والبوار فان القدرة على الانفاق في سبيل الله وعلى ترك الربا وعلى ملازمة التقوى لا يتم ولا يكمل الا عند حصول المال فلاجل هذه الدقيقة بالغ في الوصية بحفظ المال الحلال عن وجوه التوى والتلف وقد ورد نظيره في سورة النساء ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما فحث على الاحتياط في امر الاموال لكونها سببا لمصالح المعاش والمعاد قال القفال والذي يدل على ذلك ان الفاظ القرآن جارية في الاكثر على الاختصار وفي هذه الآية بسط شديد الا ترى انه قال اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه ثم قال ثانيا وليكتب بينكم كاتب بالعدل ثم قال ثالثا ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله فكان هذا كالتكرار لقوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل لان العدل هو ما علمه الله ثم قال رابعا فليكتب وهذا اعادة للامر الاول ثم قال خامسا وليملل الذي عليه الحق وفي قوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل كفاية عن قوله وليملل الذي عليه الحق لان الكاتب بالعدل انما يكتب ما يملى عليه ثم قال سادسا وليتق الله ربه وهذا تأكيد ثم قال سابعا ولا يبخس منه شيئا فهذا كالمستفاد من قوله وليتق الله ربه ثم قال ثامنا ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله وهو ايضا تأكيد لما مضى ثم قال تاسعا ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا فذكر هذه الفوائد لتلك التأكيدات السالفة وذلك يدل على انه لما حث على ما يجري مجرى تنقيص المال في الحكمين الاولين بالغ في هذا الحكم في الوصية بحفظ المال الحلال وصونه عن الهلاك والبوار ليتمكن الانسان بواسطته من الانفاق في سبيل الله والاعراض عن مساخط الله من الربا وغيره والمواظبة على تقوى الله تعالى فهذا هو الوجه الاول من وجوه النظم وهو حسن لطيف والوجه الثاني ان قوما من المفسرين قالوا المراد بالمداينة السلم فالله سبحانه وتعالى لما منع الربا في الآية المتقدمة اذن في السلم في جميع هذه الآية مع ان جميع المنافع المطلوبة من الربا حاصلة في السلم ولهذا قال بعض العلماء لا لذة ولا منفعة يوصل اليها بالطريق الحرام الا ان الله سبحانه وتعالى وضع لتحصيل مثل تلك اللذة طريقا حلالا وسبيلا مشروعا فهذا ما يتعلق بوجه النظم **المسألة الثانية** التداين تفاعل من الدين ومعناه داين بعضكم بعضا وتداينتم تبايعتم بدين قال اهل اللغة القرض غير الدين لان القرض ان تقرض دراهم او دنانير او حبا او تمرا او ما اشبه ذلك ولا يجوز فيه الاجل ويقال من الدين ادان اذا باع سلعته بثمن الى اجل ودان يدين اذا اقرض ودان اذا استقرض **وانشد الاحمر**

ندين ويقضي الله عنا وقد نرى ۝ مصارع قوم لا يدينون صبعا

اذا عرفت هذا فنقول في المراد بهذه المداينة اقوال **الاول** قال ابن عباس انها نزلت في السلف لان النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وهم يسلفون في التمر السنتين والثلاث فقال صلى الله عليه وسلم من اسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم ثم ان الله تعالى عرف المكلفين وجه الاحتياط في الكيل والوزن والاجل فقال اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه **والقول الثاني** انه القرض وهو ضعيف لما بينا ان القرض لا يمكن ان يشترط فيه الاجل والدين المذكور في الآية قد اشترط فيه الاجل **والقول الثالث** وهو قول اكثر المفسرين ان البياعات على اربعة اوجه **احدها** بيع العين بالعين وذلك ليس بمداينة البتة **والثاني** بيع الدين بالدين وهو باطل فلا يكون داخلا تحت هذه الآية بقي هاهنا قسمان بيع العين بالدين وهو ما اذا باع شيئا بثمن مؤجل وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم وكلاهما داخلان تحت هذه الآية وفي الآية سؤالات

السؤال الاول المداينة مفاعلة وحقيقتها ان يحصل من كل واحد منهما دين وذلك هو بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق **الجواب** ان المراد من تداينتم تعاملتم والتقدير اذا تعاملتم بما فيه دين **السؤال الثاني** قوله تداينتم يدل على الدين فما الفائدة بقوله بدين **الجواب** من وجوه **الاول** قال ابن الانباري التداين يكون لمعنيين احدهما التداين بالمال والآخر التداين بمعنى المجازاة من قولهم كما تدين تدان والدين الجزاء فذكر الله تعالى الدين لتخليص احد المعنيين **الثاني** قال صاحب الكشاف انما ذكر الدين ليرجع الضمير اليه في قوله فاكتبوه اذ لو لم يذكر ذلك لوجب ان يقال فاكتبوا الدين فلم يكن النظم بذلك الحسن **الثالث** انه تعالى ذكره للتأكيد كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ولا طائر يطير بجناحيه **الرابع** معناه فاذا تداينتم اي دين كان صغيرا او كبيرا على اي وجه كان من قرض او سلم او بيع عين الى اجل **الخامس** ما خطر ببالي انا ذكرنا ان المداينة مفاعلة وذلك انما يتناول بيع الدين بالدين وهو باطل فلو قال تداينتم لبقي النص مقصورا على بيع الدين بالدين وهو باطل اما اذا قال اذا تداينتم بدين كان المعنى اذا تداينتم تداينا يحصل فيه دين واحد وحينئذ يخرج عن النص بيع الدين بالدين ويبقى بيع العين بالدين او بيع الدين بالعين فان الحاصل في كل واحد منهما دين واحد لا غير **السؤال الثالث** المراد من الآية كلما تداينتم بدين فاكتبوه وكلمة اذا لا تفيد العموم فلم قال اذا تداينتم ولم يقل كلما تداينتم **الجواب** ان كلمة اذا وان كانت لا تقتضي العموم الا انها لا تمنع من العموم وهاهنا قام الدليل على ان المراد هو العموم لانه تعالى بين العلة في الامر بالكتبة في آخر الآية وهو قوله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا والمعنى اذا وقعت المعاملة بالدين ولم يكتب فالظاهر انه ينسى الكيفية فربما توهم الزيادة فطلب الزيادة وهو ظلم وربما توهم النقصان فترك حقه من غير حمد ولا اجر فاما اذا كتب كيفية الواقعة امن من هذه المحذورات فلما دل النص على ان هذا هو العلة ثم ان هذه العلة قائمة في الكل كان الحكم ايضا حاصلا في الكل اما قوله تعالى الى اجل مسمى ففيه سؤالان **السؤال الاول** ما الاجل **الجواب** الاجل في اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الامد واجل الانسان هو الوقت لانقضاء عمره واجل الدين معين في المستقبل واصله من التأخر يقال اجل الشيء يأجل اجولا اذا تأخر والآجل نقيض العاجل **السؤال الثاني** المداينة لا تكون الا مؤجلة فما الفائدة في ذكر الاجل بعد ذكر المداينة **الجواب** انما ذكر الاجل ليمكنه ان يصفه بقوله مسمى والفائدة في قوله مسمى ليعلم ان من حق الاجل ان يكون معلوما كالتوقيت بالسنة والشهر والايام ولو قال الى الحصاد او الى الدياس او الى قدوم الحاج لم يجز لعدم التسمية اما قوله تعالى فاكتبوه فاعلم انه تعالى امر في المداينة بامرين احدهما الكتبة وهي قوله هاهنا فاكتبوه والثاني الاشهاد وهو قوله فاستشهدوا شهيدين من رجالكم **المسألة الثالثة** فائدة الكتابة والاشهاد ان ما يدخل فيه الاجل تتأخر المطالبة ويتخلله النسيان ويدخله الجحد فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين لان صاحب الدين اذا علم ان حقه قد قيد بالكتابة والاشهاد تحذر من طلب الزيادة ومن تقديم المطالبة قبل حلول الاجل ومن عليه الدين اذا عرف ذلك تحذر عن الجحود واخذ قبل حلول الاجل في تحصيل المال ليتمكن من ادائه فلما حصل في الكتابة والاشهاد هذه الفوائد لا جرم امر الله تعالى به والله اعلم **المسألة الرابعة** القائلون بان ظاهر الامر للندب لا اشكال عليهم في هذه واما القائلون بان ظاهره للوجوب فقد اختلفوا فيه فقال قوم بالوجوب وهو مذهب عطاء وابن جريج والنخعي يشهد ولو على دستجة بقل وقال آخرون هذا الامر محمول على الندب وعلى هذا جمهور الفقهاء المجتهدين والدليل عليه انا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الاسلام يبيعون بالاثمان المؤجلة من غير كتابة ولا اشهاد وذلك اجماع على عدم وجوبهما ولان في ايجابهما اعظم التشديد على المسلمين والنبي صلى الله عليه وسلم قال بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وقال قوم بل كانت واجبة الا ان ذلك صار منسوخا بقوله فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته وهذا مذهب الحسن والشعبي والحكم بن عيينة وقال التيمي سألت الحسن عنها فقال ان شاء اشهد وان شاء لا يشهد الا تسمع قوله تعالى فان امن بعضكم بعضا واعلم انه تعالى لما امر بكتبة هذه المداينة اعتبر في تلك الكتبة شرطين **الشرط الاول** ان يكون الكاتب عدلا وهو قوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل واعلم ان قوله تعالى فاكتبوه ظاهره يقتضي انه يجب على كل احد ان يكتب لكن ذلك غير ممكن فقد لا يكون ذلك الانسان كاتبا فصار معنى قوله فاكتبوه اي لا بد من حصول هذه الكتبة وهو كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء فان ظاهره وان كان يقتضي خطابا لكل احد بهذا الفعل الا انا علمنا ان المقصود منه انه لا بد من حصول

قطع اليد من انسان واحد اما الامام او نائبه او المولى فكذا ههنا ثم اكد هذا الذي قلناه بقوله تعالى وليكتب بينكم كاتب بالعدل فان هذا يدل على ان المقصود حصول الكتبة من اي شخص كان اما قوله بالعدل ففيه وجوه **الاول** ان يكتب بحيث لا يزيد في الدين ولا ينقص منه ويكتبه بحيث يصلح ان يكون حجة له عند الحاجة **الثاني** اذا كان فقيها وجب ان يكتب بحيث لا يخص احدهما بالاحتياط دون الآخر بل لا بد وان يكتبه بحيث يكون كل واحد من الخصمين آمنا من تمكن الآخر من ابطال حقه **الثالث** قال بعض الفقهاء العدل ان يكون ما يكتبه متفقا عليه بين اهل العلم ولا يكون بحيث يجد قاض من قضاة المسلمين سبيلا الى ابطاله على مذهب بعض المجتهدين وان يحذف الالفاظ المجملة التي يقع النزاع في المراد بها وهذه الامور التي ذكرناها لا يمكن رعايتها الا اذا كان الكاتب فقيها عارفا بمذاهب المجتهدين وان يكون اديبا مميزا بين الالفاظ المتشابهة ثم قال ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله وفيه مسائل **المسألة الاولى** ظاهر هذا الكلام نهي لكل من كان كاتبا عن الامتناع عن الكتبة وايجاب الكتبة على كل من كان كاتبا وفيه وجوه **الاول** ان هذا على سبيل الارشاد الى الاولى لا على سبيل الايجاب والمعنى ان الله تعالى لما علمه الكتبة وشرفه بمعرفة الاحكام الشرعية فالاولى ان يكتب تحصيلا لمهم اخيه المسلم شاكرا لتلك النعمة وهو كقوله تعالى واحسن كما احسن الله اليك وانه ينتفع الناس بكتابته كما نفعه الله بتعليمها والقول الثاني وهو قول الشعبي انه فرض كفاية فان لم يجد احدا الا ذلك الواحد وجبت الكتبة عليه فان وجد اقواما كان الواجب على واحد منهم ان يكتب والقول الثالث ان هذا كان واجبا على الكاتب ثم نسخ بقوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد والقول الرابع ان متعلق الايجاب هو ان يكتب كما علمه الله يعني انه بتقدير ان يكتب فالواجب ان يكتب على ما علمه الله وان لا يخل بشرط من الشرائط ولا يدرج فيه قيدا يخل بمقصود الانسان وذلك لانه لو كتبه من غير مراعاة هذه الشروط اختل مقصود الانسان وضاع ماله فكأنه قيل له ان كنت تكتب فاكتبه على العدل واعتبر كل الشرائط التي اعتبرها الله تعالى **المسألة الثانية** قوله كما علمه الله فيه احتمالان **الاول** ان يكون متعلقا بما قبله والتقدير ولا يأب كاتب عن الكتابة التي علمها الله اياها ولا ينبغي ان يكتب غير الكتابة التي علمه الله اياها ثم قال بعد ذلك فليكتب تلك الكتابة التي علمه الله اياها ولا ينبغي ان يكتب غير تلك الكتابة والاحتمال الثاني ان يكون متعلقا بما بعده والتقدير ولا يأب كاتب ان يكتب وههنا تم الكلام ثم قال بعده كما علمه الله فليكتب فيكون الاول امرا بالكتابة مطلقا ثم اردفه بالامر بالكتابة التي علمه الله اياها والوجهان ذكرهما الزجاج الشرط الثاني في الكتابة قوله تعالى فليكتب وليملل الذي عليه الحق وفيه مسألتان **المسألة الاولى** ان الكاتب وان وجب ان يكون عالما بكيفية كتب الشروط والسجلات لكن ذلك لا يتم الا باملاء من عليه الحق لان من جملة املائه اعترافه بما عليه من الحق في قدره وجنسه وصفته واجله الى غير ذلك فلاجل ذلك قال تعالى وليملل الذي عليه الحق **المسألة الثانية** الاملاء لغتان قال الفراء امللت عليه الكتاب لغة اهل الحجاز وبني اسد وامليت لغة تميم وقيس ونزل القرآن باللغتين قال تعالى في اللغة الثانية فهي تملى عليه بكرة واصيلا ثم قال وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا وهذا امر لهذا الممل الذي عليه الحق بان يقر بمبلغ المال الذي عليه ولا ينقص منه شيئا ثم قال تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل والمعنى ان من عليه الدين اذا لم يكن اقراره معتبرا فالمعتبر هو اقرار وليه ثم في الآية مسائل **المسألة الاولى** ادخال حرف او بين هذه الالفاظ الثلاثة اعني السفيه والضعيف ومن لا يستطيع ان يمل يقتضي كونها امورا متغايرة لان معناه الذي عليه الحق كان موصوفا باحدى هذه الصفات الثلاث فليملل وليه بالعدل فيجب في الثلاثة ان يكون متغايرة واذا ثبت هذا وجب حمل السفيه على الضعيف الرأي ناقص العقل من البالغين والضعيف على الصغير والمجنون والشيخ الخرف وهم الذين فقدوا العقل بالكلية والذي لا يستطيع ان يمل من تضعف لسانه عن الاملاء لخرس او جهله بماله وما عليه فكل هؤلاء لا يصح منهم الاملاء والاقرار فلا بد من ان يقوم غيرهم مقامهم فقال تعالى فليملل وليه بالعدل والمراد ولي كل واحد من هؤلاء الثلاثة لان ولي المحجور السفيه وولي الصبي هو الذي يقر عليه بالدين كما يقر بسائر اموره وهذا هو القول الصحيح وقال ابن عباس ومقاتل والربيع المراد بوليه ان الذي له الدين يمل وهذا بعيد لانه كيف يقبل قول المدعي وان كان قوله معتبرا فاي حاجة بنا الى الكتابة والاشهاد النوع الثاني من الامور التي اعتبرها الله تعالى في المداينة الاشهاد وهو قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم واعلم ان المقصود

من الكتابة هو الاستشهاد لكي يتمكن بالشهود عند الجحود من التوصل الى تحصيل الحق وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** استشهدوا اي اشهدوا يقال اشهدت الرجل واستشهدته بمعنى واحد والشهيدان هما الشاهدان فعيل بمعنى فاعل **المسألة الثانية** الاضافة في قوله من رجالكم فيه وجوه الاول من اهل ملتكم وهم المسلمون والثاني قال بعضهم يعني الاحرار والثالث من رجالكم الذين تعتدونهم للشهادة بسبب العدالة **المسألة الثالثة** شرائط الشهادة كثيرة مذكورة في كتب الفقه ونذكرها هنا مسألة واحدة وهي ان عند شريح وابن سيرين واحمد تجوز شهادة العبد وعند الشافعي وابي حنيفة رضي الله تعالى عنهما لا تجوز حجة شريح ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم عام يتناول العبيد وغيرهم والمعنى المستفاد من النص ايضا دال عليه وذلك لان عقل الانسان ودينه وعدالته تمنعه من الكذب فاذا شهد عند اجتماع هذه الشرائط تأكد به قول المدعي فصار ذلك سببا في احياء حقه والعقل والدين والعدالة لا تختلف بسبب الحرية والرق فوجب ان تكون شهادة العبد مقبولة حجة الشافعي وابي حنيفة رضي الله تعالى عنهما قوله تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا وهذا يقتضي ان يجب على كل من كان شاهدا الذهاب الى موضع اداء الشهادة ويحرم عدم الذهاب الى اداء الشهادة والعبد ليس كذلك فان السيد اذا لم يأذن له في ذلك حرم عليه الذهاب الى اداء الشهادة فلما دلت الآية على ان كل من كان شاهدا وجب عليه الذهاب والاجماع دل على ان العبد لا يجب عليه الذهاب فوجب ان لا يكون العبد شاهدا وهذا الاستدلال حسن واما قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم الذين تعتدونهم لاداء الشهادة وعلى هذا التقدير فلم قلتم ان العبيد كذلك ثم قال تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وفي ارتفاع رجل وامرأتان اربعة اوجه **الاول** فليكن رجل وامرأتان **والثاني** فليشهد رجل وامرأتان **والثالث** فالشاهد رجل وامرأتان **والرابع** فرجل وامرأتان يشهدون كل هذه التقديرات جائز حسن ذكرها علي بن عيسى رحمه الله تعالى ثم قال ممن ترضون من الشهداء وهو كقوله تعالى في الطلاق واشهدوا ذوي عدل منكم واعلم ان هذه الآية تدل على انه ليس كل احد صالحا للشهادة والفقهاء قالوا شرائط قبول الشهادة عشرة ان يكون حرا بالغا مسلما عدلا عالما بما شهد به ولم يجر بتلك الشهادة منفعة الى نفسه ولا يدفع بها مضرة عن نفسه ولا يكون معروفا بكثرة الغلط ولا بترك المروءة ولا يكون بينه وبين من يشهد عليه عداوة ثم قال ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى والمعنى ان النسيان غالب على طباع النساء لكثرة البرد والرطوبة في امزجتهن واجتماع المرأتين على النسيان ابعد في العقل من صدور النسيان عن المرأة الواحدة فاقيمت المرأتان مقام الرجل الواحد حتى ان احداهما لو نسيت ذكرتها الاخرى فهذا هو المقصود من الآية ثم فيها مسائل **المسألة الاولى** قرأ حمزة ان تضل بكسر ان فتذكر بالرفع والتشديد ومعناه الجزاء وموضع تضل جزم بالجزاء الا انه لا يتبين في التضعيف فتذكر رفع لان ما بعد الجزاء مبتدأ واما سائر القراء فقرؤا بنصب ان وفيه وجهان احدهما التقدير لان تضل فحذف منه الخافض والثاني انه مفعول له اي ارادة ان تضل فان قيل كيف يصح هذا الكلام والمراد الاذكار لا الاضلال قلنا ههنا غرضان احدهما حصول الاشهاد وذلك لا يتأتى الا بتذكير احدى المرأتين الثانية والثاني تفضيل الرجل على المرأة حتى يتبين ان اقامة المرأتين مقام الرجل الواحد هو العدل في القضية وذلك لا يتأتى الا باضلال احدى المرأتين فاذا كان كل واحد من هذين الامرين اعني الاشهاد وبيان فضل الرجل على المرأة مقصودا ولا سبيل الى ذلك الا باضلال احداهما وتذكر الاخرى لا جرم صار هذان الامران مطلوبين هذا ما خطر ببالي من الجواب عن هذا السؤال وقت كتبة هذا الموضع وللنحويين اجوبة اخرى ما استحسنتها والكتب مشتملة عليها **المسألة الثانية** الضلال في قوله ان تضل احداهما فيه وجهان احدهما انه بمعنى النسيان قال تعالى وضل عنهم ما كانوا يفترون اي ذهب عنهم الثاني ان يكون ذلك من ضل في الطريق اذا لم يهتد له والوجهان متقاربان وقال ابو عمرو واصل الضلال في اللغة الغيبوبة **المسألة الثالثة** قرأ نافع وابن عامر وعاصم والكسائي فتذكر بالتشديد والنصب وقرأ حمزة بالتشديد والرفع وقرأ ابن كثير وابو عمرو بالتخفيف والنصب وهما لغتان ذكر واذكر مذكر ومن قرأ بالتخفيف فقد جعل الفعل متعديا بالهمزة الافعال وعامة المفسرين على ان هذا التذكر والاذكار من النسيان الا ما روي عن سفيان بن عيينة انه قال في قوله فتذكر احداهما الاخرى اي تجعلها ذكرا يعني ان مجموع شهادة المرأتين مثل شهادة الرجل الواحد وهذا الوجه منقول عن ابي عمرو بن العلاء اذا شهدت المرأة ثم جاءت الاخرى فشهدت معها اذكرتها لانهما يقومان مقام رجل واحد وهذا الوجه باطل باتفاق عامة المفسرين ويدل على ضعفه وجهان

الاول ان النسا لو بلغن ما بلغن ولم يكن معهن رجل لم يجز شهادتهن فاذا كان كذلك فالمراة الثانية ما ذكرت الاولى الوجه الثاني ان قوله فتذكر مقابل لما قبله من قوله ان تضل احداهما فلما كان الضلال مفسرا بالنسيان كان الاذكار مفسرا بما يقابل النسيان ثم قال تعالى ولا ياب الشهدا اذا ما دعوا وفيه مسايل **المسالة الاولى** في هذه الاية وجوه **الاول** وهو الاصح انه نهي الشاهد عن الامتناع عن ادا الشهادة عند احتياج صاحب الحق اليها **والثاني** ان المراد تحمل الشهادة على الاطلاق وهو قول قتادة واختيار القفال كما امر الكاتب ان لا ياب الكتابة كذلك امر الشاهد ان لا ياب من تحمل الشهادة لان كل واحد منهما متعلق بالاخر وفي عدمهما ضياع الحقوق **والثالث** ان المراد تحمل الشهادة اذا لم يوجد غيره **والرابع** وهو قول الزجاج ان المراد مجموع الامرين التحمل والادا ثانيا واحتج القايلون بالقول الاول من وجوه **الاول** ان قوله ولا ياب الشهدا اذا ما دعوا يقتضي تقدم كونهم شهدا وذلك لا يصح الا عند ادا الشهادة فاما وقت التحمل فانه لم يتقدم ذلك الوقت لكونهم شهدا فان قيل يشكل هذا بقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم وكذلك سماه كاتبا قبل ان يكتب قلنا الدليل الذي ذكرناه ظاهر وكان للضرورة في هذه الاية فلا يجوز ان نتركه للضرورة في تلك الاية **والثاني** ان ظاهر قوله ولا ياب الشهدا اذا ما دعوا للنهي عن الامتناع والامر بالفعل وذلك للوجوب في حق الكل ومعلوم ان التحمل غير واجب على الكل فلم يجز حمله عليه واما الادا بعد التحمل فانه واجب على الكل ومتاكد بقوله تعالى ولا تكتموا الشهادة فكان هذا اولى **والثالث** ان الامر بالاشهاد يفيد امر الشهادة بالتحمل من بعض الوجوه فصار الامر بتحمل الشهادة داخلا في قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم فكان صرف قوله ولا ياب الشهدا اذا ما دعوا الى الامر بالادا حملا له على فايدة جديدة فكان ذلك اولى فقد ظهر بما ذكرنا دلالة الاية على انه يجب على الشاهد ان لا يمتنع من اقامة الشهادة اذا دعي اليها واعلم ان الشاهد اما ان يكون متعينا واما ان يكون فيهم كثرة فان كان متعينا وجب عليه ادا الشهادة وان كان فيهم كثرة صار ذلك فرضا على الكفاية **المسالة الثانية** قد شرحنا دلالة هذه الاية على ان العبد لا يجوز ان يكون شاهدا فلا نعيده **المسالة الثالثة** قال الشافعي رضي الله تعالى عنه يجوز القضا بالشاهد واليمين وقال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه لا يجوز واحتج ابو حنيفة بهذه الاية فقال ان الله تعالى اوجب عند عدم شهادة رجلين شهادة الرجل والمراتين على التعيين وحجة الشافعي رضي الله تعالى عنه انه صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين وتمام الكلام فيه مذكور في خلافيات الفقه واعلم انه تعالى لما امر عند المداينة بالكتابة اولا ثم بالاشهاد ثانيا اعاد ذلك مرة اخرى على سبيل التاكيد فامر بالكتابة فقال ولا تساموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله وفيه مسايل **المسالة الاولى** السامة الملال والضجر يقال سيمت الشي ساما وسامة والمقصود من الاية البعث على الكتابة قل المال او كثر فان القليل من المال في هذا الاحتياط كالكثير فان النزاع الحاصل بسبب القليل من المال ربما ادى الى فساد عظيم ولجاج شديد فامر تعالى في الكثير والقليل الى الكتابة فقال ولا تساموا اي ولا تملوا ان تكتبوا ثم تندموا فان قيل وهل يدخل الحبة والقيراط في هذا الامر قلنا لا لان هذا محمول على العادة وليس العادة ان يكتبوا التافه **المسالة الثانية** ان في محل النصب لوجهين ان شئت جعلته مع الفعل مصدرا فتقديره ولا تساموا كتابته وان شئت بنزع الخافض تقديره ولا تساموا من ان تكتبوه الى اجله **المسالة الثالثة** الضمير في قوله ان تكتبوه لا يبعد ان يعود الى المذكور السابق وهو ههنا اما الدين واما الحق **المسالة الرابعة** قرى ولا يساموا ان يكتبوه فيهما ثم قال تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا اعلم ان الله تعالى بين ان الكتابة مشتملة على هذه الفوايد الثلاث **فاولها** قوله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وفي قوله ذلكم وجهان الاول انه اشار الى قوله ان تكتبوه لانه في المصدر اي ذلك الكتب اقسط والثاني قال القفال رحمه الله المعنى ذلكم الذي امرتكم به من الكتب والاشهاد لاهل الرضى ومعنى اقسط عند الله اي اعدل عند الله والقسط اسم والاقساط مصدر يقال اقسط فلان في الحكم يقسط اقساطا اذا عدل فهو مقسط قال تعالى ان الله يحب المقسطين ويقال هو قاسط اذا جار قال تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا وانما كان اعدل عند الله لانه اذا كان مكتوبا كان الى اليقين والصدق اقرب وعن الجهل والكذب ابعد فكان اعدل عند الله وهو كقوله تعالى ادعوهم لابايهم هو اقسط عند الله اي عند الله

واقرب الى الحقيقة من ان تنسبوهم الى غير ابايهم **والفايدة الثانية** قوله اقوم للشهادة ومعنى اقوم ابلغ في الاستقامة التي هي ضد الاعوجاج وذلك لان المنتصب القايم ضد المنحني المعوج فان قيل مم بني افعل التفضيل اعني اقسط واقوم قلنا يجوز على مذهب سيبويه ان يكونا مبنيين من اقسط واقام ويجوز ان يكون اقسط من قاسط واقوم من قويم واعلم ان الكتبة انما كانت اقوم للشهادة لانها سبب للحفظ والذكر فكانت اقرب الى الاستقامة والفرق بين الفايدة الاولى والثانية ان الاولى تتعلق بتحصيل مرضات الله تعالى والثانية بتحصيل مصلحة الدنيا وانما قدمت الاولى على الثانية اشعارا بان الدين يجب تقديمه على الدنيا **والفايدة الثالثة** هي قوله وادنى الا ترتابوا يعني اقرب الى زوال الشك والارتياب عن قلوب المتداينين والفرق بين الوجهين الاولين يشيران الى تحصيل المصلحة فالاول اشارة الى تحصيل مصلحة الدين والثاني اشارة الى تحصيل مصلحة الدنيا وهذا الثالث اشارة الى دفع الضرر عن النفس وعن الغير اما عن النفس فلانه لا يبقى في الفكر ان هذا الامر كان وهذا الذي قلت هل كان صدقا او كذبا واما دفع الضرر عن الغير فلان ذلك الغير ربما نسبه الى الكذب والتقصير فيقع في عقاب الغيبة والبهتان فما احسن هذه الفوايد وما ادخلها في القسط وما احسن ما فيها من الترتيب ثم قال تعالى الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم وفيه مسايل **المسالة الاولى** الا فيه وجهان احدهما انه استثنا متصل والثاني انه منقطع اما الاول ففيه وجهان الاول انه راجع الى قوله تعالى اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وذلك لان البيع بالدين قد يكون الى اجل قريب وقد يكون الى اجل بعيد فلما امر بالكتبة عند المداينة استثنى عنها ما اذا كان الاجل قريبا والتقدير اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه الا ان يكون الاجل قريبا وهو المراد من التجارة الحاضرة والثاني ان هذا استثنا من قوله ولا تساموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا واما الاحتمال الثاني وهو ان هذا استثنا منقطعا فالتقدير لكنه اذا كانت التجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها وهذا يكون كلاما مستانفا وانما رخص تعالى في ترك الكتبة والاشهاد في هذا النوع من التجارة لكثرة ما يجري بين الناس فلو تكلف فيها الكتبة والاشهاد لشق الامر على الخلق ولانه اذا اخذ كل واحد من المتعاملين حقه من صاحبه في ذلك المجلس لم يكن ههنا خوف التجاحد فلم يكن ههنا حاجة الى الكتبة والاشهاد **المسالة الثانية** قوله الا ان تكون فيه قولان احدهما انه من الكون بمعنى الحدوث والوقوع كما ذكرنا في قوله وان كان ذو عسرة والثاني قال الفرا ان شئت جعلت كان ههنا ناقصة على ان الاسم تجارة حاضرة والخبر تديرونها والتقدير الا ان تكون تجارة حاضرة دايرة بينكم **المسالة الثالثة** قرا عاصم تجارة بالنصب والباقون بالرفع اما القراة بالنصب فعلى انه خبر كان ولا بد من اضمار الاسم وفيه وجوه **الاول** التقدير الا ان تكون التجارة تجارة حاضرة [illegible] **ومنه قول الشاعر**

بني اسد هل تعلمون بلاءنا ● اذا كان يوما ذا كواكب اشنعا ●

اي كان اليوم يوما **والثاني** ان تكون التقدير الا ان تكون الامر والشان تجارة **والثالث** قال الزجاج التقدير الا ان تكون المداينة تجارة حاضرة قال ابو علي هذا غير جايز لان المداينة لا تكون تجارة حاضرة فان قيل ويمكن ان يجاب عنه بان المداينة اذا كانت الى اجل ساعة صح تسميتها بالتجارة الحاضرة فان من باع ثوبا بدرهم في الذمة بشرط ان يودي الدرهم في هذه الساعة كان ذلك مداينة وتجارة حاضرة واما القراة بالرفع فالوجه فيها ما ذكرناه **المسالة الرابعة** التجارة عبارة عن التصرف في المال سوا كان حاضرا او في الذمة لطلب الربح يقال تجر الرجل يتجر تجارة فهو تاجر واعلم انه سوا كانت المبايعة بدين او بعين فالتجارة تجارة حاضرة فقوله الا ان تكون تجارة حاضرة لا يمكن حمله على ظاهره بل المراد من التجارة ما يتجر فيه من الابدال ومعنى ادارتها بينهم معاملتهم فيها يدا بيد ثم قال فليس عليكم جناح الا تكتبوها معناه لا مضرة عليكم في ترك الكتابة ولم يرد الاثم عليكم لانه لو اراد الاثم لكانت الكتابة المذكورة واجبة ولياثم صاحب الحق بتركها وقد ثبت خلاف ذلك وبيان انه لا مضرة عليهم في تركها ما قدمناه ثم قال واشهدوا اذا تبايعتم واكثر المفسرين قالوا المراد الكتابة وان رفعت عنهم في التجارة الحاضرة الا ان الاشهاد ما رفع عنهم لان الاشهاد بلا كتابة اخف مونة ولان الحاجة اذا وقعت اليها لا يخاف فيها النسيان واعلم انه لا شك ان المقصود في هذا الامر الارشاد الى طريق الاحتياط ثم قال تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد واعلم انه يحتمل ان يكون هذا نهيا للكاتب والشهيد عن الاضرار بمن له الحق اما الكاتب فبان يزيد او ينقص او يترك

الاحتياط واما الشهيد فبان لا يشهد او يشهد بحيث لا يحصل معه نفع ويحتمل ان يكون نهيا لصاحب الحق على اضرار الكاتب والشهيد بان يضرهما او يمنعهما عن مهماتهما والاول قول اكثر المفسرين الحسن وطاوس وقتادة والثاني قول ابن مسعود وعطا ومجاهد واعلم ان كلا جائز في اللغة وانما احتمل الوجهين بسبب الادغام الواقع في لا يضار احدهما ان يكون اصله لا يضارر بكسر الرا الاولى فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلان للضر والثاني ان يكون اصله لا يضارر بفتح الرا الاولى فيكونا هما المفعول بهما الضرار ونظير هذه الاية التي تقدمت في هذه السورة لا تضار والدة بولدها وقد احكمنا بيان هذا اللفظ هناك والدليل على ما ذكرنا من الاحتمالين قراة عمر رضي الله تعالى عنه ولا يضارر بالاظهار والكسر وقراة ابن عباس ولا يضارر بالاظهار والفتح واختار الزجاج القول الاول واحتج عليه بقوله تعالى بعد ذلك وان تفعلوا فانه فسوق بكم وذلك لان اسم الفسق بمن يحرف الكتابة وبمن يمتنع عن الاشهاد حتى يبطل الحق بالكلية اولى منه بمن اضر الكاتب والشهيد ولانه تعالى قال فيمن يمتنع عن ادا الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه والاثم والفاسق متقاربان واحتج من نصر القول الثاني بان هذا لو كان خطابا للكاتب والشهيد لقيل وان تفعلا فانه فسوق واذا كان هذا خطابا للذين يقدمون على المداينة فالمنهيون عن الضرار هم ثم قال وان تفعلوا فانه فسوق بكم وفيه وجهان احدهما يحمل على الموضع خاصة والمعنى فان تفعلوا ما نهيتكم عنه من الضرار والثاني انه عام في جميع التكاليف والمعنى وان تفعلوا شيا مما نهيتكم عنه او تتركوا شيا مما امرتكم به فانه فسوق بكم اي خروج عن امر الله تعالى وطاعته ثم قال تعالى واتقوا الله يعني فيما حذر منه ههنا وهو المضارة او يكون عاما والمعنى اتقوا الله في جميع اوامره ونواهيه ثم قال ويعلمكم الله يعني ما يكون ارشادا واحتياطا في امر الدنيا كما يعلمكم ما يكون ارشادا في امر الدين والله بكل شي عليم اشارة الى كونه سبحانه وتعالى عالما بجميع مصالح الدنيا والاخرة **قوله تعالى** وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهن مقبوضة فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته وليتق الله ربه ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه والله بما تعملون عليم **اعلم** انه تعالى جعل البياعات في هذه الاية على ثلاثة اقسام بيع بكتاب وشهود وبيع برهان مقبوض وبيع الامانة ولما امر في اخر الاية المتقدمة بالكتابة والاشهاد وعلم انه ربما تعذر ذلك في السفر اما بان لا يوجد كاتب او ان وجد لكنه لا يوجد الات الكتابة ذكر نوعا اخر من الاستيثاق وهو اخذ الرهن فهذا وجه النظم وهذا ابلغ في الاحتياط من الكتابة والاشهاد ثم في الاية مسايل **المسالة الاولى** ذكرنا اشتقاق السفر في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ونعيده ههنا قال اهل اللغة تركيب هذه الحروف للظهور والكشف فالسفر هو الكتاب لانه يبين الشي ويوضحه وسمي السفر سفرا لانه يسفر عن اخلاق الرجال اي يكشف او لانه لما خرج من الكن الى الصحرا فقد انكشف للناس او لانه لما خرج الى الصحرا فقد صارت ارض البيت منكشفة خالية واسفر الصبح اذا ظهر واسفرت المراة عن وجهها اي كشفت وسفرت بين القوم اسفر اسفارة اذا كشفت ما في قلب كل واحد منهما وقيل اظهرت ما تحت الغبار والسفر من الورق ما سفر به الريح ويقال للغنم بياض النهار لانه يغيب الشمس سفر ضوء وجهه **المسالة الثانية** اصل الرهن من الدوام يقال رهن الشي اذا دام وثبت ونعمة راهنة اي دايمة ثابتة اذا عرفت اصل المعنى فنقول الرهن مصدر يقال رهنت عند الرجل ارهنه رهنا اذا وضعت عنده **قال الشاعر**

يراهنني ويرهنني بنيه ۝ وارهنه بني بما اقول ۝

اذا عرفت هذا فنقول ان المصادر قد تنقل فتجعل اسما ويزول عنها عمل الفعل فاذا قال رهنت زيدا رهنا لم يكن انتصابه انتصاب المصدر لكن انتصاب المفعول به كما يقول رهنت عند زيد ثوبا ولما جعل اسما بهذا الطريق جمع كما تجمع الاسما وله جمعان رهن ورهان مما جا على رهن **قول الاعشى**

الية لا اعطيه من ابنايا ۝ رهنا فيفسدهم كمن قد افسدا ۝

وقال

بانت سعاد وامسى دونها عدن ۝ وغلقت عندها من قبلك الرهن ۝

ونظير قولنا رهن ورهن سقف وسقف ونشر ونشر وخلق وخلق قال الزجاج فعل وفعل قليل وزعم الفرا ان الرهن جمعه رهان ثم الرهان جمعه رهن فيكون رهن جمع الجمع وهو كقولهم ثمار وثمر ومن الناس من عكس هذا فقال الرهن جمعه رهن والرهن جمعه رهان واعلم انه لما تعارضا تساقطا لا سيما وسيبويه لا يرى جمع الجمع مطردا فوجب ان لا يقال به الا عند الاتفاق واما ان الرهان جمع رهن هو قياس ظاهر مثل نعل ونعال وكبش وكباش وكعب وكعاب

وكلب وكلاب **المسالة الثالثة** قرا ابن كثير وابو عمرو فرهن بضم الرا والها وروي عنه ايضا فرهن برفع الرا واسكان الها والباقون فرهان قال ابو عمرو ولا اعرف الرهان الا في الخيل فقرات فرهن للفصل بين الرهان في الخيل وبين جمع الرهن واما قراة ابو عمرو بضم الرا وسكون الها فقال الاخفش انها قبيحة لان فعلا لا يجمع على فعل الا قليلا شاذا كما يقال سقف وسقف تارة بضم القاف واخرى بتسكينها وبسط وبسط وفرش وفرش وحل ورد وحل ورد والله **المسالة الرابعة** في الاية حذف فان شينا جعلناه مبتدا واضمرنا الخبر والتقدير فرهن مقبوضة بدل من الشاهدين او ما يقوم مقامها او فعليه رهن مقبوضة وان شينا جعلناه خبرا واضمرنا المبتدا والتقدير فالوثيقة رهن مقبوضة **المسالة الخامسة** اتفق الفقها على ان الرهن في السفر والحضر سوا وفي حال وجود الكاتب وعدمه وكان مجاهد يذهب الى ان الرهن لا يجوز الا في السفر اخذا بظاهر الاية ولا يعمل بقوله اليوم وانما تقيدت الاية بذكر السفر على سبيل الغالب كقوله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم وليس الخوف من شرط جواز القصر **المسالة السادسة** مسايل الرهن كثيرة واحتج من قال بان رهن المشاع لا يجوز فان الاية دلت على ان الرهن يجب ان يكون مقبوضا والفعل ايضا يدل عليه لان المقصود من الرهن استيثاق جانب صاحب الحق بمنع الجحود وذلك لا يحصل الا بالقبض والمشاع لا يمكن ان يكون مقبوضا فوجب ان لا يصح رهن المشاع ثم قال تعالى فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته واعلم ان هذا هو القسم الثالث من البياعات المذكورة في الاية وهو بيع الامانة اعني ما لا يكون فيه كتابة ولا شهود ولا يكون فيه رهن وفيه مسايل **المسالة الاولى** امن فلان غيره اذا لم يكن خايفا منه قال تعالى هل امنكم عليه الا كما امنتكم على اخيه فقوله فان امن بعضكم بعضا اي لم يخف خيانته وجحوده فليؤد الذي اؤتمن امانته اي فليؤد المديون الذي كان امينا ومؤتمنا في ظن الداين فلا يخلف ظنه وادا امانته وحقه اليه يقال امنته وايتمنته فهو مامون ومؤتمن ثم قال وليتق الله ربه اي هذا المديون يجب ان يتقي الله ولا يجحد لان الداين لما عامله المعاملة الحسنة حيث عول على امانته ولم يطالبه بالوثايق من الكتابة والاشهاد والرهن فينبغي لهذا المديون ان يعامله بالمعاملة الحسنة في ان لا ينكر ذلك الحق وفي ان يوديه اليه عند حلول الاجل وفي الاية قول اخر وهو انه خطاب للمرتهن بان يؤدي الرهن عند استيفا المال فانه امانة في يده والوجه هو الاول **المسالة الثانية** من الناس من قال هذه الاية ناسخة للايات المتقدمة الدالة على وجوب الكتابة والاشهاد واخذ الرهن واعلم ان التزام وقوع النسخ من غير دليل يلجي اليه خطا بل تلك الاوامر وهذه الاية محمولة على الرخصة وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ليس في اية المداينة نسخ ثم قال ولا تكتموا الشهادة وفي التاويل وجوه **الاول** قال القفال انه تعالى لما اباح ترك الكتابة والاشهاد والرهن عند اعتقاد كون المديون امينا ثم كان من الجايز في هذا المديون ان يخلف هذا الظن وان يخرج خاينا جاحدا للحق الا انه من الجايز ان يكون بعض الناس مطلعا على احوالهم فههنا ندب الله تعالى ذلك الانسان الى ان يسعى في احيا ذلك الحق وان يشهد لصاحب الحق بحقه ومنعه من كتمان تلك الشهادة سوا عرف صاحب الحق تلك الشهادة او لم يعرف وشدد فيه بان جعله اثم القلب لو تركه وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر يدل على صحة هذا التاويل وهو قوله خير الشهود من شهد قبل ان يستشهد **والوجه الثاني** في التاويل ان يكون المراد من كتمان الشهادة ان ينكر العلم بتلك الواقعة ونظيره قوله تعالى ام تقولون ان ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هودا او نصارى قل انتم اعلم ام الله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله والمراد الجحود وانكار العلم **والوجه الثالث** في كتمان الشهادة والامتناع من ادايها عند الحاجة الى اقامتها وقد تقدم ذلك في قوله ولا ياب الشهدا اذا ما دعوا وذلك لانه متى امتنع عن اقامة الشهادة فقد بطل حقه فكان هو بالامتناع من الشهادة كالمبطل لحقه وحرمة مال المسلم كحرمة دمه فلهذا بالغ في الوعيد ثم قال ومن يكتمها فانه اثم قلبه وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** الاثم الفاجر روي ان عمر كان يعلم اعرابيا ان شجرة الزقوم طعام الاثيم فكان يقول طعام اليتيم فقال له عمر طعام الفاجر فهذا يدل على ان الاثم بمعنى الفجور **المسالة الثانية** اعلم ان كثيرا من المتكلمين قالوا ان الفاعل والعارف والمامور والمنهي هو القلب وقد استقصينا هذه المسالة في سورة الشعرا في تفسير قوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك وذكرنا طرفا في تفسير قوله قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك وهولا يتمسكون بهذه الاية يقولون انه تعالى اضاف الاثم الى القلب فلولا ان القلب هو الفاعل والا لما كان اثما واجاب من خالف في هذا القول بان اضافة الفعل الى جزء من اجزا البدن انما يكون

٢ خطا بل م
٦ محمولة على الارشاد ورعاية الاحتياط
ع

لاجل ان اعظم الاسباب الاعانة على ذلك الفعل انما يحصل من ذلك العضو فيقال هذا مما ابصرته عيني وسمعته اذني وعرفه قلبي ويقال فلان خبيث الفرج ومن المعلوم ان افعال الجوارح تابعة لافعال القلوب ومتولدة مما يحدث في القلوب من الدواعي والصوارف فلما كان الامر كذلك فلهذا السبب اضيف الاثم هاهنا الى القلب ثم قال عز وجل والله بما تعملون عليم وهو تحذير من الاقدام على هذا الكتمان لان المكلف اذا علم انه لا يعزب عن علم الله تعالى ضمير قلبه كان خائفا حذرا من مخالفة امر الله تعالى فانه يعلم انه تعالى يحاسبه على كل تلك الافعال ويجازيه عليها ان خيرا فخيرا وان شرا فشرا **قوله تعالى** لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير في الاية مسايل **المسالة الاولى** في كيفية النظم وجوه **الاول** قال الاصم انه تعالى لما جمع في هذه السورة اشياء كثيرة من علم الاصول وهو دليل التوحيد والنبوة واشياء كثيرة من علم الاصول ببيان الشرائع والتكاليف وهي في الصلوة والزكوة والقصاص والصوم والحج والجهاد والحيض والطلاق والعدة والصداق والخلع والايلاء والرضاع والبيع والربا وكيفية المداينة ختم الله تعالى هذه السورة بهذه الاية على سبيل التهديد وقوله فذكر ان الصفات التي هي كمالات حقيقية ليست الا القدرة والعلم فعبر سبحانه عن كمال القدرة بقوله لله ما في السموات وما في الارض ملكا وملكا وعبر عن كمال العلم المحيط بالكليات والجزئيات بقوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله واذا حصل كمال القدرة والعلم فكان كل من في السموات عبيدا مربوبين وجدوا بتخليقه وتكوينه كان ذلك غاية الوعد للمطيعين وغاية الوعيد للمذنبين فلهذا السبب ختم الله تعالى هذه السورة بهذه الاية **الوجه الثاني** في كيفية النظم قال ابو مسلم انه تعالى لما قال في اخر الاية المتقدمة انه بما تعملون عليم ذكر عقيبه ما يجري مجرى الدليل العقلي فقال لله ما في السموات وما في الارض ومعنى هذا الملك ان هذه الاشياء لما كانت محدثة فقد وجدت بتخليقه وتكوينه وابداعه ومن كان فاعلا لهذه الافعال المحكمة المتقنة العجيبة الغريبة المشتملة على الحكم المتعالية عن الجاهلين فكان الله تعالى احتج بخلقه السموات والارض مع ما فيها من وجوه الاحكام والاتقان على كونه تعالى عالما بها محيطا باجزائها **الوجه الثالث** في كيفية النظم قال القاضي انه تعالى لما امر بهذه المواثيق اعني الكتابة والاشهاد والرهن فكان المقصود من الامر بها صيانة الاموال والاحتياط في حفظها بين الله تعالى انه انما المنفعة ترجع الى الخلق لا المنفعة تعود اليه سبحانه منها فان له ملك السموات والارض **الوجه الرابع** قال الشعبي وعكرمة ومجاهد انه تعالى لما نهى عن كتمان الشهادة واوعد عليه بين ان له ملك السموات والارض فيجازي على الكتمان والاظهار **المسالة الثانية** احتج الاصحاب بقوله لله ما في السموات وما في الارض على ان فعل العبد خلق الله تعالى لانه من جملة ما في السموات وما في الارض بدليل صحة الاستثناء واللام في قوله لله ليس للغرض فانه ليس غرض الفاسق من فسقه طاعة الله تعالى فلابد وان يكون المراد منه لام الملك والتخليق **المسالة الثالثة** احتج الاصحاب بهذه الاية ان المعدوم ليس بشيء لان من جملة ما في السموات وما في الارض حقايق الاشياء وماهياتها فهي لابد وان تكون تحت قدرته سبحانه وتعالى وانما تكون الحقايق والماهيات تحت قدرته لو كان قادرا على تحقيق تلك الحقايق وتكوين تلك الماهيات فاذا كان كذلك كانت قدرة الله تعالى مكونة للذوات محققة للحقايق فكان القول بان المعدوم شيء باطلا ثم قال تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله ويروى عن ابن عباس انه قال لما نزلت هذه الاية جاء ابو بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ وناس الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله كلفنا من العمل ما لا نطيق ان احدنا ليحدث نفسه بما لا يحب ان يثبت في قلوبنا وان له الدنيا فقال النبي صلى الله عليه وسلم فلعلكم تقولون كما قال بنو اسرائيل سمعنا وعصينا قولوا سمعنا واطعنا فقالوا سمعنا واطعنا واشتد ذلك عليهم فمكثوا في ذلك حولا فانزل الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فنسخت هذه الاية فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن امتي ما حدثوا به انفسهم ما لم يعملوا او يتكلموا به واعلم ان محل البحث في هذه الاية ان قوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله يتناول حديث النفس والخواطر الفاسدة التي ترد على القلب ولا يتمكن من دفعها فالمواخذة بها تجري مجرى تكليف ما لا يطاق والعلماء اجابوا عنه من وجوه **الاول** ان الخواطر الحاصلة في القلب على قسمين فمنها ما يوطن الانسان نفسه عليه ويعزم على ادخاله في الوجود ومنها ما لا يكون كذلك بل تكون امورا خاطرة بالبال مع ان الانسان يكرهها ولكنه لا يمكنه دفعها عن نفسه فالقسم الاول يكون مواخذا به الا ترى الى قوله لا يواخذكم الله باللغو في

ايمانكم

ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في اخر هذه السورة لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقال ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا هذا هو الجواب المعتمد **والوجه الثاني** ان كل ما كان في القلب مما لا يدخل في العمل فهو في محل العفو وقوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه فالمراد منه ان يدخل ذلك العمل في الوجود اما ظاهرا واما على سبيل الخفية واما ما يوجد في القلب من العزائم والارادات ولم يتصل بالعمل فكل ذلك في محل العفو وهذا الجواب ضعيف لان اكثر المواخذات انما تكون بافعال القلب الا ترى الى اعتقاد الكفر والبدع ليس الا من اعمال القلب واعظم انواع العقاب مرتب عليه ايضا فافعال الجوارح اذا خلت عن افعال القلوب لا يترتب عليها عقاب كافعال النائم والساهي فثبت ضعف هذا الجواب **والوجه الثالث** في الجواب ان الله تعالى يواخذ بها ومواخذتها من الغموم والهموم في الدنيا روى الضحاك عن عائشة رضي الله تعالى عنها انها قالت ما حدث العبد به نفسه من شيء كانت محاسبة الله عليه بغم يبتليه به في الدنيا او حزن او اذى فاذا جاءت الاخرة لم يسال عنه ولم يعاقب عليه وروت —— انها سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الاية فاجابها بما هذا معناه فان قيل المواخذة كيف تحصل في الدنيا مع قوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت قلنا هذا خاص فيكون مقدما على ذلك العام **والوجه الرابع** في الجواب انه تعالى قال يحاسبكم به الله ولم يقل يواخذكم به الله وقد ذكرنا في معنى كونه حسيبا ومحاسبا وجوها كثيرة وذكرنا ان من جملة تفاسير كونه عالما بها فيرجع معنى هذه الاية الى كونه تعالى عالما بكل ما في الضماير والسرائر روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال ان الله تعالى اذا جمع الخلائق يخبرهم بما في نفوسهم فالمومن يخبره ويعفو عنه واهل الذنوب يخبرهم بما اخفوا من التكذيب والذنب **والوجه الخامس** انه تعالى ذكر بعد هذه الاية فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فيكون الغفران نصيبا لمن كان كارها لورود تلك الخواطر والعذاب يكون نصيبا لمن كان مصرا على تلك الخواطر مستحسنا لها **والوجه السادس** قال بعضهم المراد بهذه الاية كتمان الشهادة وهو ضعيف لان اللفظ عام وان كان واردا عقيب تلك القصة لا يلزمه قصره عليه **والوجه السابع** في الجواب ما روينا عن بعض المفسرين ان هذه الاية منسوخة بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا ايضا ضعيف لوجوه **احدها** ان هذا النسخ انما يصح لو قلنا انهم كانوا قبل هذا النسخ مامورين بالاحتراز عن تلك الخواطر التي كانوا عاجزين عن دفعها وذلك باطل لان التكليف قط ما ورد الا بما في القدرة ولذلك قال صلى الله عليه وسلم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة **والثاني** ان النسخ انما يحتاج اليه لو دلت الاية على حصول العقاب على تلك الخواطر وقد بينا ان الاية لا تدل على ذلك **والثالث** ان نسخ الخبر لا يجوز انما الجائز هو نسخ الاوامر والنواهي واعلم ان للناس اختلافا في ان الخبر هل ينسخ او لا وقد ذكرناه في اصول الفقه ثم قال فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وفيه مسئلتان **المسالة الاولى** الاصحاب قد احتجوا بهذه الاية على جواز غفران ذنوب اصحاب الكبائر وذلك ان المومن المطيع مقطوع بانه يثاب ولا يعاقب والكافر مقطوع بانه يعاقب ولا يثاب وقوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء رفع القطع بواحد من الامرين فلم يبق الا ان يكون ذلك نصيبا للمومن المذنب باعماله **المسالة الثانية** قرا عاصم وابن عامر يغفر ويعذب برفع الراء والباء واما الباقون فبالجزم اما الرفع فعلى الاستيناف والتقدير فهو يغفر واما الجزم فبالعطف على يحاسبكم ونقل عن ابي عمرو انه ادغم الراء في اللام في قوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء قال صاحب الكشاف انه لحن ونسبته الى ابي عمرو كذب فكيف يليق مثل هذا اللحن باعلم الناس بالعربية ثم قال والله على كل شيء قدير فبين بقوله لله ما في السموات وما في الارض انه كامل الملك والملكوت وبين بقوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله انه كامل العلم والاحاطة ثم بين بقوله والله على كل شيء قدير انه كامل القدرة مستولي على كل الممكنات بالقهر والقدرة والتكوين والاعدام والاكمال اعلى واعظم من حصول الكمال في هذه الصفات والموصوف بهذه الكمالات يجب على كل عاقل ان يكون عبدا منقادا له خاضعا لاوامره ونواهيه محترزا عن مساخطه ونواهيه **قوله تعالى** امن الرسول بما انزل اليه من ربه والمومنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير في الاية مسايل **المسالة الاولى** في كيفية النظم وجوه **الاول** انه تعالى لما بين في هذه الاية المتقدمة كمال الملك وكمال العلم وكمال القدرة لله تعالى وذلك يوجب كمال صفة الربوبية اتبع ذلك بان بين كون المومن في نهاية الانقياد والطاعة والخضوع لله سبحانه وذلك هو كمال العبودية واذا ظهر لنا منه كمال الربوبية وهو ظهر من كمال العبودية فالمرجو من عميم فضله واحسانه انه يظهر يوم القيامة في حقنا كمال العناية والرحمة والاحسان اللهم حقق هذا الامل **الوجه الثاني** في النظم انه تعالى لما قال وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله

بين انه لا يخفى عليه من سرنا وجهرنا وباطننا وظاهرنا شي البتة ثم انه ذكر عقيب ذلك ما جرى مجرى المدح لنا والثنا علينا فقال امن الرسول بما انزل اليه من ربه والمومنون كانه بفضله يقول عبدي انا وان كنت اعلم جميع احوالك فلا اظهر من احوالك ولا اذكرها الا ما يكون مدحا لك وثنا عليك حتى تعلم اني كما انا الكامل في العلم والقدرة فانا الكامل في الجود والرحمة وفي اظهار الحسنات وفي الستر على السيئات **والوجه الثالث** انه بدا السورة بمدح المتقين الذين يومنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون فبين في اخر السورة ان الذين مدحهم في اول السورة هم امة محمد صلى الله عليه وسلم فقال والمومنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله وهذا هو المراد بقوله في اول السورة يومنون بالغيب ثم قال ههنا وقالوا سمعنا واطعنا هو المراد بقوله في اول السورة ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون ثم قال غفرانك ربنا واليك المصير وهو المراد بقوله في اول السورة وبالاخرة هم يوقنون ثم حكى عنهم ههنا كيفية تضرعهم الى الله في قولهم ربنا لا تواخذنا واعف عنا واغفر لنا الى اخر السورة وهو المراد بقوله في اول السورة اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فانظر كيف حصلت الموافقة بين اول السورة واخرها **والوجه الرابع** وهو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه الملك من عند الله تعالى وقال له ان الله تعالى بعثك رسولا الى الخلق فها هنا الرسول لا يمكنه ان يعرف صدق ذلك الملك الا بمعجز يظهره الله على صدق ذلك الملك في دعواه ولولا ذلك المعجز لجوز الرسول ان يكون ذلك المخبر شيطانا ضالا مضلا وذلك الملك ايضا اذا سمع كلام الله تعالى افتقر الى معجز يدل على ان المسموع كلام الله فهذه المراتب معتبرة **اولها** ان يقوم المعجز على ان المسموع كلام الله تعالى لا غيره فيعرف الملك بواسطة ذلك المعجز انه سمع كلام الله تعالى **وثانيها** ان يقوم المعجز عند النبي ان ذلك الملك صادق في دعواه وانه ملك بعثه الله تعالى وليس بشيطان **وثالثها** ان يقوم المعجز على يد الرسول عند الامة حتى يستدل الامة بها على ان الرسول صادق في دعواه فاذا لم يعرف الرسول كونه رسولا من عند الله لا يمكن الامة ان يعرفوا ذلك فلما ذكر الله تعالى في هذه السورة انواع الشرايع واقسام الاحكام قال امن الرسول بما انزل اليه من ربه فبين ان الرسول صلى الله عليه وسلم عرف ان ذلك وحي من الله تعالى وصل اليه وان الذي اخبره بذلك ملك مبعوث من قبل الله تعالى معصوم من التحريف وليس بشيطان يضله ثم لما ذكر ايمان الرسول بذلك وهو المراد من الاية المتقدمة ذكر عقيبه ايمان المومنين بذلك وهو المرتبة المتاخرة فقال والمومنون كل امن بالله وملائكته ومن تامل في لطايف نظم هذه السورة وفي بدايع ترتيبها علم ان القران كما انه معجز بحسب فصاحة الفاظه وشرف معانيه فهو ايضا معجز بسبب ترتيبه ونظم اياته ولعل الذين قالوا انه معجز بسبب اسلوبه ارادوا ذلك الا اني رايت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطايف غير منتبهين لهذه الاسرار وليس الامر في هذا الباب الا كما قيل

والنجم تستصغر الابصار رويته ۝ والذنب للطرف لا للنجم في الصغر

ونسال الله تعالى ان ينفعنا بما علمنا ويعلمنا ما ينفعنا بفضله ورحمته **المسالة الثانية** اما قوله امن الرسول بما انزل اليه من ربه فالمعنى انه عرف بالدلايل القاهرة والمعجزات الباهرة ان هذا القران وجملة ما فيه من الشرايع والاحكام منزل من عند الله تعالى وليس ذلك من باب القا الشياطين ولا من انواع السحر والكهانة وانما عرف الرسول ذلك بما ظهر من المعجزات القاهرة على يد جبريل عليه السلام فاما قوله والمومنون فيه احتمالان احدهما انه يتم الكلام عند قوله والمومنون فيكون المعنى امن الرسول والمومنون بما انزل اليه من ربه ثم ابتدا بعد ذلك بقوله كل امن بالله والمعنى كل واحد من المذكورين بما تقدم وهم الرسول والمومنون امن بالله والاحتمال الثاني ان يتم الكلام عند قوله بما انزل اليه من ربه ثم ابتدا بعد ذلك بقوله والمومنون كل امن بالله ويكون المعنى ان الرسول امن بكل ما انزل اليه من ربه واما المومنون فانهم امنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله فالوجه الاول يشعر بانه صلى الله عليه وسلم ما كان مومنا بربه ثم صار مومنا به ويحمل عدم الايمان وقت الاستدلال وعلى الوجه الثاني يشعر اللفظ بان الذي حدث هو ايمانه بالشرايع التي نزلت عليه كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان فاما الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله على الاجمال فقد كان حاصلا منذ خلق من اول الامر وكيف يستبعد ذلك مع ان عيسى عليه السلام حين انفصل عن امه قال اني عبد الله اتاني الكتاب فاذا لم يبعد ان يكون عيسى رسولا من عند الله حين كان طفلا فكيف يستبعد ان يقال ان محمدا كان عارفا بربه من اول ما خلق كامل العقل **المسالة الثالثة** دلت الاية على ان الرسول امن بما انزل

اليه

اليه من ربه وان المومنين امنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله وانما خص الرسول بذلك لان الذي انزل اليه من ربه قد يكون كلاما متلوا يسمعه الغير ويعرفه فيمكنه ان يومن به وقد يكون وحيا لا يعلمه سواه فيكون عليه مختصا بالايمان به ولا يمكن حصوله في غيره ثم قال تعالى والمومنون كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله وفيه مسايل **المسالة الاولى** اعلم ان هذه الاية دلت على ان معرفة هذه المراتب الاربعة من ضرورات الايمان والمرتبة الاولى هي الايمان بالله سبحانه وذلك لانه ما لم يثبت ان للعالم صانعا قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات لا يمكن معرفة صدق الانبيا عليهم السلام فكانت معرفة الله تعالى هي الاصل فلذلك قدم الله سبحانه وتعالى هذه المرتبة في الذكر والمرتبة الثانية انه سبحانه انما يوحي الى الانبيا عليهم الصلاة والسلام بواسطة الملايكة فقال ينزل الملايكة بالروح من امره على من يشا من عباده وقال فيوحي باذنه ما يشا وقال فانه نزله على قلبك وقال نزل به الروح الامين على قلبك وقال علمه شديد القوى فاذا ثبت ان وحي الله انما يصل الى البشر بواسطة الملايكة فالملايكة تكون كالوسايط بين الله تعالى وبين البشر فلهذا السبب جعل ذكر الملايكة في المرتبة الثانية ولهذا السبب ايضا قال شهد الله انه لا اله الا هو والملايكة والمرتبة الثالثة الكتب وهي الوحي الذي يتلقفه الملك من الله تعالى ويوصله الى البشر وذلك في ضرب المثال يجري مجرى استنارة سطح القمر من نور الشمس فذات الملك كالقمر وذات الوحي كاستنارة القمر فكما ان القمر متقدم في المرتبة على استنارته فكذلك ذات الملك متقدمة على حصول ذلك الوحي المعبر عنه بهذه الكتب فلهذا السبب كانت الكتب متاخرة في المرتبة عن الملايكة فلا جرم اخر الله تعالى ذكر الكتب عن ذكر الملايكة والمرتبة الرابعة الرسل وهم يقتبسون انوار الوحي من الملايكة فيكونون متاخرين في الدرجة عن الكتب فلهذا السبب جعل الله تعالى ذكر الرسل في الدرجة الرابعة واعلم ان في ترتيب هذه المراتب الاربعة على هذا الوجه اسرارا غامضة وحكما عظيمة لا تحتمل ابداعها في الكتب والقدر الذي ذكرناه كاف في التشريف **المسالة الثانية** المراد بالايمان بالله تعالى عبارة عن الايمان بوجوده وبصفاته وافعاله واحكامه وباسمائه اما الايمان بوجوده فهو ان يعلم ان ورا المتحيزات موجودا خالقا لها وعلى هذا التقدير فالمجسم لا يكون مقرا بوجود الاله تعالى لانه لا يثبت ورا المتحيزات شيئا اخر فيكون خلافه معنى في اثبات ذات الله تعالى اما الفلاسفة والمعتزلة فهم مقرون باثبات موجود سوى المتحيزات موجد لها فيكون الخلاف معهم لا في الذات بل في الصفات واما الايمان بصفاته فالصفات اما سلبية واما ثبوتية اما السلبية فهي ان تعلم انه فرد منزه عن جميع الجهات فكل مركب مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته فاذا كل مركب فهو ممكن لذاته فكل ما ليس ممكنا لذاته بل كان واجبا لذاته امتنع ان يكون مركبا بوجه من الوجوه بل كان فردا مطلقا واذا كان فردا في ذاته لزم ان لا يكون متحيزا ولا جسما ولا جوهرا ولا في مكان ولا حالا ولا محلا ولا متغيرا ولا محتاجا بوجه من الوجوه البتة واما الصفات الثبوتية فان تعلم ان الموجود لذاته تستند اليه الممكنات كنسبته الى الباقي فلما راينا ان هذه المحدثات وقعت على وجه يمكن وقوعها على خلاف تلك الاحوال علمنا ان المؤثر فيها قادرا مختارا لا موجب بالذات ثم نستدل بما في افعاله من الاحكام والاتقان على كمال علمه حينئذ نعرفه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا موصوفا بنعوت الجلال وصفات الكمال وقد استقصينا ذلك في تفسير قوله الله لا اله الا هو الحي القيوم واما الايمان بافعاله فان تعلم ان كل ما سواه فهو ممكن محدث وتعلم ببديهة عقلك ان الممكن المحدث لا يوجد بذاته بل لا بد له من موجد يوجده وهو القديم فهذا الدليل حملك على ان تجزم بان كل ما سواه فانما حصل بتخليقه وايجاده وتكوينه الا انه وقع في السعي عقدة وهي الحوادث التي هي الافعال الاختيارية للحيوانات فالحكم الاول وهي انها ممكنة محدثة لا بد من اسنادها الى واجب الوجود مطرد فيها فان قلت اني اجد من نفسي اني ان شيت ان اتحرك تحركت وان شيت ان لا اتحرك لم اتحرك فكانت حركاتي وسكناتي بي لا بغيري فنقول قد علقت حركاتك بمشيتك فحركاتك وسكوناتك بمشيتك فقبل حصول مشية الحركة لا تتحرك وقبل حصول مشية السكون لا تسكن وعند حصول مشية الحركة لا بد وان تتحرك اذا ثبت هذا فنقول ان هذه الحركة كيف حدثت فان حدوثها اما ان لا يكون لها محدث اصلا او يكون لها محدث ثم ان ذلك المحدث اما ان يكون هو العبد او الله تعالى فان حدثت لا لمحدث فقد لزم نفي الصانع وان كان محدثها هو العبد فنفتقر في احداثها الى مشية اخرى ولزم التسلسل فثبت ان محدثها هو الله سبحانه وان ثبت هذا فنقول لا اختيار للانسان في حدوث تلك المشية وبعد حدوثها فلا اختيار له في ترتيب الفعل عليها واذا لم يكن له اختيار في المشية به ولا حصول الفعل بعد المشية به

فالانسان مضطر في صورة مختار فهذا كلام قاهر قوي وفي معارضته اشكالان احدهما انه كيف يليق بكمال
حكمة الله تعالى ايجاد هذه القبائح والفواحش من الكفر والفسق والثاني لو كان الكل بتخليقه فكيف توجه الامر
والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب على العبد فهذا هو الحرف المعول عليه من جانب الخصم الا انه وارد عليه
ايضا في العلم على ما قررناه في مواضع عدة واما الرتبة الرابعة في الايمان فهو معرفة احكامه ان تعلم في احكامه
امورا اربعة احدها انها غير معللة بعلة اصلا لان كل ما كان معللا بعلة كان رضاجها ناقصا بذاته
كاملا بغيره وذلك على الله تعالى محال وثانيها ان تعلم ان المقصود من شرعها منفعة عائدة الى العبد لا الى الحق فانه
منزه عن جلب المنافع ودفع المضار وثالثها ان تعلم ان له الالزام والحكم في الدنيا كيف شاء واراد ورابعها
ان تعلم انه لا يجب لاحد على الحق بسبب اعماله وافعاله شيء فانه سبحانه في الآخرة يغفر لمن يشاء بفضله ويعذب
من يشاء بعدله وانه لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء لان الكل ملكه والمملوك المجازي لا حق له على المالك المجازي فكيف
المملوك الحقيقي مع المالك الحقيقي واما المرتبة الخامسة في الايمان بالله تعالى ومعرفة اسمائه قال في الاعراف
ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقال في بني اسرائيل ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى وقال في طه الله لا اله الا هو
له الاسماء الحسنى وقال في آخر الحشر له الاسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والارض والاسماء الحسنى هي الواردة
في كتاب الله تعالى المنزل وعلى السنة انبيائه المعصومين وهذه الاشارة الى معاقد الايمان بالله تعالى واما الايمان
بالملائكة فهو من اربعة اوجه اولها الايمان بوجودها فاما البحث عن انها روحانية محضة او جسمانية مركبة
من القسمين وبتقدير كونها جسمانية فهي اجسام نورانية وان كانت كذلك لطيفة او كثيفة وان كانت لطيفة
فكيف يمكن ان تكون مع لطافة اجرامها بالغة في القوة الى الغاية القصوى فذلك مقام العلماء الراسخين في علوم الحكمة
القرآنية والبرهانية وثانيها في الايمان بالملائكة العلم بانهم معصومون مطهرون يخافون ربهم من فوقهم
ويفعلون ما يؤمرون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون وان لذتهم بذكر الله وانسهم بعبادة الله عز وجل
وكما ان حياة كل واحد منا بنفسه الذي هو عبارة عن استنشاق الهوى فكذلك حياتهم بذكر الله تعالى ومعرفته
وطاعته وثالثها انها وسائط بين الله تعالى وبين البشر كل قسم منهم موكل على كل قسم من اقسام هذا العالم
كما قال تعالى والصافات صفا فالزاجرات زجرا وقال والذاريات ذروا فالحاملات وقرا وقال والمرسلات عرفا
فالعاصفات عصفا وقال والنازعات غرقا والناشطات نشطا وقد ذكرنا في تفسير هذه الايات اسرارا مخفية
اذا طالعها الراسخون في العلم وقفوا عليها ورابعها ان كتب الله تعالى المنزلة انما وصلت الى الانبياء
بوسائط الملائكة قال تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين فهذه المراتب
لا بد منها في حصول الايمان بالملائكة وكلما كان غوص العقل في هذه المراتب اشد كان ايمانه بالملائكة اتم واما
الايمان بالكتب فلا بد فيه من امور اربعة اولها ان تعلم ان هذه الكتب وحي من الله الى رسوله وانها ليست
من باب الكهانة ولا من باب السحر ولا من باب القاء الشيطان والارواح الخبيثة وثانيها ان تعلم ان الوحي بهذه
الكتب وان كان من قبل الملائكة المطهرين فالله تعالى لم يمكن احدا من الشيطان من القاء شيء من ضلاله في اثناء هذا الوحي
الطاهر وعند هذا تعلم ان من قال ان الشيطان القى في قوله تلك الغرانيق العلى في اثناء الوحي فقد قال قولا عظيما وطرق
الطعن والتهمة الى القرآن وثالثها ان هذا القرآن لم يغير ولم يحرف ولا وجد فيه فساد وقول من قال
ان ترتيب القرآن على هذا الوجه شيء فعله عثمان رضي الله تعالى عنه فان من قال ذلك اخرج القرآن عن كونه حجة ورابعها
ان تعلم ان القرآن مشتمل على المحكم والمتشابه وان محكمه يكشف عن متشابهه واما الايمان بالرسل فلا بد فيه من امور
اربع المرتبة الاولى ان تعلم كونهم معصومين من الذنوب وقد احكمنا هذه المسالة في تفسير قوله
فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه وجميع الايات التي يتمسك بها المخالفون قد ذكرنا وجوهها وسلطنا
في هذا التفسير بعون الله تعالى والمرتبة الثانية من مراتب الايمان بهم ان تعلم ان النبي افضل ممن
ليس بنبي ومن الصوفية ممن ينازع في هذا الباب والمرتبة الثالثة قال بعضهم انهم
افضل من الملائكة وقال اكثر العلماء ان الملائكة السماوية افضل منهم وافضل من الملائكة الارضية وقد ذكرنا
هذه المسالة في تفسير قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا ولارباب المكاشفات في هذه المسالة مباحث
غامضة والمرتبة الرابعة ان تعلم ان بعضهم افضل من البعض وقد بينا ذلك في تفسير قوله تلك الرسل

فضلنا

فضلنا بعضهم على بعض ومنهم من انكر ذلك وتمسك بقوله في هذه الاية لا نفرق بين احد من رسله واجاب
العلماء عنه بان المقصود من هذا الكلام شيء آخر وهو ان الطريق الى اثبات نبوة الانبياء عليهم السلام اذا كانوا حاضرين فهو
ظهور المعجزة على وفق دعاويهم فاذا كان هذا هو الطريق وجب في حق كل من ظهرت المعجزة على وفق دعواه ان يكون صادقا
وان لم يصح هذا الطريق وجب انه لا بد في حق احد منهم على صحة رسالته والغرض منه بيان طريقة اليهود
والنصارى الذين يقولون بنبوة موسى وعيسى وتكذيب محمد صلى الله عليه وسلم فهذا هو المقصود من قوله
لا نفرق بين احد من رسله لا ان ما ذكرتم من انه لا يجوز ان يكون بعضهم افضل من بعض هذا هو الاشارة الى اصول
الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله المسالة الثالثة قرا حمزة وكتابه على الواحد والباقون
وكتبه على الجمع اما الاول ففيه وجهان احدهما ان المراد هو القرآن ثم الايمان به يتضمن الايمان بجميع الكتب
والرسل والثاني على معنى الجنس فيوافق معنى ونظيره قوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل
معهم الكتاب بالحق فان قيل الاسم انما يفيد العموم اذا كان مقرونا بالالف واللام وهذه مضافة قلنا قد جاء المضاف
من الاسم ويعني به الكثرة قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقال تعالى احل لكم ليلة الصيام وهذا الاحلال
شائع في جميع الصيام قال العلماء والقراءة بالجمع افضل لمشاكلة ما قبله وما بعده من لفظ الجمع ولان اكثر القراء
عليه واعلم ان القراء اجمعوا في قوله ورسله على ضم السين وعن ابي عمرو تسكينها وعن نافع وكتبه ورسله
مخففين حجة الجمهور ان اصل الكلمة على فعل بضم العين وحجة ابي عمرو وهي ان لا اربع متحركات لانهم كرهوا ذلك
ولهذا لم يتوالوا اربع متحركات لانهم كرهوا ذلك ولهذا لم يتوالوا هذه الحركات في شعر الا ان يكون مزاحفا واجاب
الاولون ان هذا مكروه في كلمة واحدة واما في الكلمتين فلا بدليل ان الادغام غير لازم في وجعل لك مع انه قد
توالى فيه خمس متحركات والكلمة اذا اتصل بها ضمير فهي كلمتان لا كلمة واحدة المسالة الرابعة
قوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله وقال والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى
اي قالوا هذا وفيه محذوف والتقدير يقولون لا نفرق بين احد من رسله ولقوله والملائكة باسطوا ايديهم
اخرجوا انفسكم معناه يقولون اخرجوا المسالة الخامسة قرا ابو عمرو ويفرق بالياء على ان الفعل لكل واحد
منهما وقرا عبد الله لا يفرقون المسالة السادسة احد في معنى الجمع لقوله فما منكم من احد عنه
حاجزين والتقدير بين جميع رسله وهذا هو الذي قالوه وعندي لا يجوز ان يكون احد هاهنا في معنى الجمع
لانه يصير التقدير لا نفرق بين جميع رسله وهو لا ما في كونهم مفرقين بين بعض الرسل والمقصود بالنفي هو
هذا لان اليهود والنصارى ما كانوا يفرقون بين كل الرسل بل البعض وهو محمد صلى الله عليه وسلم فثبت ان التاويل
الذي ذكروه باطل بل معنى الاية لا نفرق بين احد من الرسل وبين غيره في النبوة واذا فسرناه بهذا المعنى
من الكلام ثم قال وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير وفي الاية مسائل المسالة الاولى
الكلام في نظم هذه الاية من وجهين الاول وهو ان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل
واستكمال القوة النظرية بالعلم واستكمال القوة العملية بفعل الخيرات والقوة النظرية اشرف من القوة
العملية والقرآن مملوء من ذكرهما بشرط ان تكون القوة النظرية مقدمة على العملية قال عن ابراهيم رب هب لي حكما
والحقني بالصالحين فالحكم كمال القوة النظرية والحقني بالصالحين كمال القوة العملية وقد اطنبنا في شواهد
هذا المعنى من القرآن فيما تقدم من هذا الكتاب اذا عرفت هذا فنقول الامر في هذه الاية ايضا كذلك
فقوله كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله اشارة الى استكمال القوة النظرية بهذه
المعارف الشريفة وقوله وقالوا سمعنا واطعنا اشارة الى استكمال القوة الانسانية بهذه الاعمال الفاضلة الكاملة
ومن وقف على هذه النكتة علم اشتمال القرآن على اسرار عجيبة غفل عنها الاكثرون الوجه الثاني من النظم في هذه
الاية ان الانسان اماما له امس والبحث عنه مسمى بمعرفة المبدا واليوم الحاضر والبحث عنه بالوسط والغد
والبحث عنه مسمى بعلم المعاد والقرآن مشتمل على رعاية هذه المراتب الثلاثة قال في آخر سورة هود ولله غيب السموات
والارض واليه يرجع الامر كله وذلك اشارة الى معرفة المبدا ولما كانت الكمالات الحقيقية ليست الا العلم والقدرة
لا جرم ذكرهما في هذه الاية فقوله ولله غيب السموات والارض اشارة الى كمال العلم وقوله واليه يرجع الامر كله اشارة
الى كمال القدرة فهذا هو الاشارة الى علم المبدا واما الوسط وهو علم ما يجب ان يشتغل اليوم به فله ايضا مراتب البداية

والنهاية اما البداية فالاشتغال بالعبودية واما النهاية فقطع النظر عن الاسباب وتفويض الامور كلها الى مسبب الاسباب
وذلك هو المسمى بالتوكل فذكر هذين المقامين فقال فاعبده وتوكل عليه واما علم المعاد فهو قوله وما ربك بغافل عما
تعملون اي ليوم تصل فيه مفاتيح اعمالك اليك فقد اشتملت هذه الاية على كل ما يبحث عنه في هذه المراتب ونظيرها
ايضا قوله سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين هو اشارة الى علم الوسط ثم قال والحمد لله رب العالمين
وهو اشارة الى علم المعاد على ما قال في وصف اهل الجنة واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين اذا عرفت هذا فنقول
نعرف هذه المراتب الثلاث المذكورة في اخر سورة البقرة فقوله امن الرسول الى قوله لا نفرق بين احد من رسله اشارة الى معرفة
المبدا وهو قوله سمعنا واطعنا اشارة الى علم الوسط وهو معرفة الاحوال التي يجب ان يكون الانسان عاملا مستعملا لها ما دام
يكون في هذه الحيوة الدنيا وقوله غفرانك ربنا واليك المصير اشارة الى علم المعاد والوقوف على هذه الاسرار بنور القلب
وعدم من ضيق عالم الاجسام الى فسحة عالم الافلاك وانوار بهجة السموات الوجه الثالث في النظر ان المطالب
قسمان احدهما البحث عن الحقائق والموجبات والثاني البحث عن احكام الافعال في الوجوب والجواز والحظر اما القسم الاول
فمستفاد من العقل والثاني مستفاد من السمع فالقسم الاول هو المراد بقوله والمؤمنون كل امن بالله والقسم الثاني هو المراد
بقوله وقالوا سمعنا واطعنا **المسألة الثانية** قال الواحدي رحمه الله تعالى قوله سمعنا واطعنا سمعنا
قوله واطعنا امره الا انه حذف لان في الاية دليلا عليه من حيث مدحوا به واقول هذا الباب الذي ذكره عبد القاهر
النحوي رحمه الله ان حذف المفعول فيه ظاهر وتقديره اولى لانك اذا جعلت التقدير سمعنا قوله واطعنا امره فاذا ههنا
فعل غير قوله وامر اخر سوى امره فاما الذي لم يقدر فيه ذلك الفعل ما دام ليس في الوجود قول يجب سمعه الا قوله
وليس في الوجود امر يقال في مقابلته اطعنا الا امره فكان حذف المفعول صورة ومعنى هذا الموضع اولى **المسألة
الثالثة** اعلم انه تعالى لما وصف ايمان هؤلاء المؤمنين وصفهم بعد ذلك بانهم يقولون سمعنا واطعنا فقوله سمعنا
ليس المراد منه السماع الظاهر لان هذا لا يفيد المدح بل المراد بانا سمعناه باذان عقولنا اي عقلناه وعلمنا صحته وتيقنا
ان كل تكليف ورد على لسان الملائكة والنبيين عليهم الصلاة والسلام الينا فهو حق صحيح واجب القول والسمع بمعنى القبول
والفهم وارد في القران قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد والمعنى لمن سمع الذكر بفهم حاضر
وعكسه قوله تعالى كان لم يسمعها كان في اذنيه وقرا ثم قال بعد ذلك واطعنا يدل هذا على انه كما دل اعتقادهم في هذه التكاليف
فهم ما خلوا اشيا منها فجمع تعالى بهذين اللفظين كل ما يتعلق بابواب التكاليف علما وعملا ثم حكى عنهم بعد ذلك انهم قالوا
غفرانك ربنا واليك المصير وفيه مسايل **المسألة الاولى** في هذه الاية سوال وهو ان القوم لما قبلوا
التكليف وعملوا به فاي حاجة لهم الى طلب المغفرة والجواب من وجوه **الاول** انهم وان بذلوا جهدهم
في اداء هذه التكاليف الا انهم كانوا خايفين من تقصير يصدر عنهم فلما جوزوا ذلك قالوا غفرانك ربنا ومعناه انهم
يلتمسون من قبله الغفران فيما يخافون من تقصيرهم فيما يعاملون **الثاني** روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
ليغان على قلبي حتى اني استغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة فذكروا لهذا الحديث تاويلات من جملتها انه صلى الله عليه
وسلم كان في الترقي في درجات العبودية فكان كلما ترقى من مقام الى مقام اعلى من الاول راى الاول حقيرا فاجمع الطاعات في مقام
حقوق الهيبة حاملات وكل انواع المعارف خاصة عند الخلق في مقابلة انوار كبريايه تقصير وقصور وجهل ولذلك
قال وما قدروا الله حق قدره واذا كان كذلك فالعبد في اي مقام كان من مقام العبودية وان كان عاليا جدا اذا قوبل
بجلال كبريا الله تعالى صار عين التقصير الذي يجب الاستغفار عنه وهذا هو السر في قوله لمحمد صلى الله عليه وسلم فاعلم
انه لا اله الا الله واستغفر لذنبك فان مقامات عبوديته وان كانت عالية الا انه كان ينكشف له في درجات
مكاشفاته انها بالنسبة الى ما يليق بالحضرة الصمدية عين التقصير فكان يستغفر منها ولذلك حكى عن اهل الجنة كلامهم فقال
دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وسبحان الى التنزيه ثم قال واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين يعني ان الحمد لله
لا لعدد على تعدد ذلك الحمد بعقولنا ولا على ذكره بالسنتنا **المسألة الثانية** قوله غفرانك تقديره
اغفر غفرانك ويستغنى بالمصدر عن الفعل في الدعا نحو سقيا ورعيا قال الفرا هو مصدر وقع موقع الامر فنصب
ومثله الصلاة الصلاة والاسد الاسد وهو اولى من قول من يقول نسالك غفرانك لان هذه الصيغة لما كانت
موضوعة لهذا المعنى ابتدا كانت ادل عليه ونظيره حمدا وشكرا اي احمد حمدا واشكر شكرا **المسألة الثالثة**
ان طلب هذا الغفران مقرون بامرين احدهما بالاضافة اليه وهي قوله غفرانك والثاني اردفه بقوله ربنا وهذان

القيدان يتضمنان فوايد **احدها** ان الكامل في هذه الصفة وانت غافر الذنب وانت الغفور وربك الغفور الودود
وانت الغفار واستغفروا ربكم انه كان غفارا بل قال انه كان غفارا يعني انه ليست غفاريته من هذا الوقت بل كان قبل
هذا الوقت غفار الذنوب هذه الغفارية كالحرفة له فقوله ههنا غفرانك يعني اطلب الغفران منك وانت الكامل في
هذه الصفة والمطموع من الكامل في صفته ان يعطي عطية كاملة فقوله غفرانك طلب لغفران كامل وما ذاك الا ان
يغفر جميع الذنوب بفضله ورحمته ويبدلها بالحسنات كما قال فاوليك يبدل الله سياتهم حسنات **وثانيها** روي في
الحديث الصحيح ان لله ماية جزء من الرحمة فقسم جزءا واحدا منها على الملايكة والجن والانس وجميع الحيوانات فبها يتراحمون
وادخر تسعة وتسعين جزءا ليوم القيامة فاظن ان المراد من قوله غفرانك هو ذاك الغفران الكبير كان العبد يقول
هب ان جرمي كبير لكن غفرانك اعظم من جرمي **وثالثها** كان العبد يقول كل صفة من صفات جلالك وهيبتك فانما ظهر اثرها
في محل معين فلولا الموجود لتعطل العدم لما ظهر اثار قدرتك ولولا الترتيب العجيب والتاليف الانيق لما ظهر اثار علمك
فكذلك لولا جرم العبد وجنايته وعجزه وحاجته لما ظهرت اثار غفرانك فقوله غفرانك معناه اطلب الغفران الذي
لا يمكن ظهور اثره الا في حقي وفي حق امثالي من المجرمين واما القيد الثاني وهو قوله ربنا ففيه فوايد **اولها** ربيتني
حين لم ادرك ربا للتوحيد فكيف يليق بكرمك ان لا تربيني عندما افنيت عمري في توحيدك **وثانيها** ربيتني حين كنت
معدوما ولو تركتني في ذلك الوقت لما تضررت به لاني كنت ابقى حينيذ في العدم واما الان فلو لم تربني اقع في الضرر الشديد
فاسالك ان لا تهملني **وثالثها** ربيتني في الماضي فاجعل تربيتك لي في الماضي شفيعا اليك في ان تربيني في المستقبل
ورابعها ربيتني في الماضي واتمام المعروف خير من ابتدايه فتمم هذه التربية بفضلك ورحمتك ثم قال تعالى واليك
المصير وفيه فايدتان **احدهما** بيان انهم كما اقروا بالمبدا فكذلك اقروا بالمعاد لان الايمان بالمبدا اصل الايمان بالمعاد
فان من اقر ان الله تعالى عالم بالجزييات قادر على كل الممكنات لا بد وان يقر بالمعاد **والثانية** بيان ان العبد متى علم
ان لا بد من المصير اليه والذهاب الى حيث لا حكم الا حكم الله تعالى ولا يستطيع احد ان يشفع الا باذن الله كان اخلاصه في الطاعات
اتم واحترازه عن السيات اكمل وههنا اخر ما شرح الله تعالى من ايمان المومنين **قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا** اعلم ان في الاية مسايل
المسألة الاولى قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها يحتمل ان يكون ابتدا خبر من الله ويحتمل ان يكون حكاية
عن الرسول والمومنين على نسق الكلام في قوله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير وقالوا لا يكلف الله نفسا
الا وسعها ويويد ما اردفه من ذلك بقوله ربنا لا تواخذنا فكانه تعالى حكى عنهم طريقتهم في التمسك بالايمان والعمل الصالح
وحكى عنهم في جملة ذلك انهم وصفوا ربهم بانه لا يكلف نفسا الا وسعها **المسألة الثانية** في كيفية النظم
ان قلنا ان هذا من كلام المومنين فوجه النظم انهم لما قالوا سمعنا واطعنا فكانهم قالوا كيف لا نسمع ولا نطيع وانه تعالى لا يكلفنا الا
ما في وسعنا وطاقتنا فاذا هو بحكم الرحمة والهيبة لا يطالبنا الا بالشي السهل الهين فكذلك نحن بحكم العبودية وجب ان نكون
سامعين مطيعين وان قلنا انه من كلام الله تعالى فوجه النظم انهم قالوا سمعنا واطعنا ثم قالوا بعده غفرانك ربنا دل ذلك
على ان قولهم غفرانك طلب المغفرة فيما يصدر عنهم من وجوه التقصير منهم على سبيل الغفلة والسهو لان مع قولهم سمعنا
واطعنا يصدر التقصير منهم على سبيل العمد فلما كان قولهم غفرانك طلبا للمغفرة في تلك التقصيرات لا جرم خفف الله تعالى عنهم
ذلك فقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها والمعنى انكم اذا سمعتم واطعتم وما تعمدتم التقصير فعند ذلك لو وقع منكم نوع التقصير
على سبيل السهو فلا تكونون خايفين فان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها وبالجملة في هذا اجابة لهم في دعايهم في قولهم غفرانك
ربنا **المسألة الثالثة** يقال كلفه الشي فتكلف والكلفة اسم منه والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يحرج
فيه قال الفرا هو اسم كالوجد والجهد وقال بعضهم الوسع دون المجهود وفي المشقة وهو ما يسع له قدرة الانسان والله اعلم
المسألة الرابعة المعتزلة عولوا على هذه الاية في انه تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيقه ولا يقدر عليه ونظيره
قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله يريد الله ان يخفف عنكم وقوله يريد الله بكم اليسر وقالوا هذه الايات
صريحة في نفي تكليف ما لا يطاق قالوا واذا ثبت هذا فههنا اصلان الاول ان العبد موجد لافعال نفسه فانه لو كان
موجدها هو الله تعالى لكان تكليف العبد بالفعل تكليفا بما لا يطاق الثاني ان التكليف اما ان يتوجه حال الاستوا او حال
الرجحان فان كلف حال حصول الاستوا او الرجحان فقد كلف بالجمع بين النقيضين وان كان الثاني فالراجح واجب والمرجوح
ممتنع فان وقع التكليف بالراجح فقد وقع بالواجب وان وقع بالممتنع الحجة الرابعة انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان والايمان

تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه ومن جملة ما أخبر عنه أنه لا يؤمن فقد صار أبو لهب مكلفا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن وذلك ما لا يطاق الحجة الخامسة العبد غير عالم بتفاصيل فعله لأن من حرك أصبعه لم يعرف عدد الأحياز التي حرك أصبعه فيها ولأن الحركة البطيئة عند المتكلمين عبارة عن حركات مخلوطة بالسكنات والعبد لا يخطر بباله أنه يتحرك في بعض تلك الأحياز ويسكن في بعضها وأنه أين يتحرك وأين يسكن وإذا لم يكن عالما بتفاصيل فعله لم يكن موجدا لها لأنه لما لم يقصد إيجاد ذلك القدر دون الأزيد ودون الأنقص فقد ترجح الممكن لا للمرجح وهو محال فثبت أن العبد غير موجد وإذا لم يكن موجدا كان تكليفه ما لا يطاق لازما على ما ذكرتم فهذه وجوه عقلية قطعية يقينية في هذا الباب فعلمنا أنه لا بد للآية من التأويل وفيه وجوه **الأول** وهو الأصوب أنه قد ثبت أنه متى وقع التعارض بين القاطع العقلي والظاهر السمعي فإما أن يصدقهما وهو محال لأنه جمع بين النقيضين وإما أن يكذبهما وهو محال لأنه إبطال النقيضين وإما أن يكذب القاطع العقلي ويرجح الظاهر السمعي وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل العقلية ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقرآن وترجيح الدليل السمعي يوجب القدح في الدليل العقلي والدليل السمعي معا فلم يبق إلا أن نقطع بصحة الدلائل العقلية ونحمل ظاهر السمعي على التأويل وهذا الكلام هو الذي تعول المعتزلة عليه أبدا في دفع الظواهر التي تمسك بها أهل السنة فبهذا الطريق علمنا أن لهذه الآية تأويلا في الجملة سواء عرفناه أو لم نعرفه وحينئذ لا يحتاج إلى الخوض فيه على سبيل التفصيل **الوجه الثاني** في الجواب هو أنه لا معنى للتكليف والأمر والنهي إلا الإعلام بأنه من فعل كذا فإنه يثاب ومن لم يفعل فإنه يعاقب فإذا وجد ظاهر الأمر فإن كان المأمور به كان ذلك أمرا وتكليفا في الحقيقة وما لم يكن في الحقيقة تكليفا بل كان إعلاما بنزول العقاب به في الدار الآخرة وإشعارا بأنه إنما خلق للنار **الوجه الثالث** وهو أن الإنسان ما لم يمت فإنا لا ندري أن الله علم منه أنه يموت على الكفر أو ليس كذلك فنحن نشك في قيام المانع فلا جرم نأمره بالإيمان ونحثه عليه فإذا مات على الكفر علمنا بعد موته أن المانع كان قائما في حقه فتبين أن شرط التكليف كان زائلا عنه حال حياته وهذا قول طائفة من قدماء أهل الجبر **الوجه الرابع** أنا بينا أن قوله لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ليس قول الله بل قول المؤمنين فلا يكون حجة إلا أن هذا ضعيف وذلك لأن الله تعالى لما حكى عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم بسبب هذا الكلام وجب أن يكونوا صادقين في هذا الكلام إذ لو كانوا كاذبين فيه لما جاز تعظيمهم بسببه وهذا أقصى ما أمكن أن يقال في هذا الموضع ونسأل الله العظيم أن يرحم عجزنا وقصور فهمنا وأن يعفو عن خطايانا فإنا لا نطلب إلا الحق ولا نروم إلا الصدق وأما قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ففيه مسائل **المسألة الأولى** اختلفوا أهل اللغة في الفرق بين الكسب والاكتساب قال الواحدي رحمه الله الصحيح عند أهل اللغة أن الكسب والاكتساب واحد لا فرق بينهما قال ذو الرمة

ألفى أباه بذاك الكسب يكتسب

والقرآن أيضا ناطق بذلك قال تعالى كل نفس بما كسبت رهينة وقال ولا تكسب كل نفس إلا عليها وقال بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته وقال والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فدل هذا على إقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الآخر ومن الناس من سلم الفرق ثم فيه قولان أحدهما أن الاكتساب أخص من الكسب لأن الكسب ينقسم إلى كسبه لنفسه ولغيره والاكتساب لا يكون إلا ما يكتسب الإنسان لنفسه خاصة يقال فلان كاسب أهله ولا يقال مكتسب أهله والثاني قال صاحب الكشاف إنما خص الخير بالكسب والشر بالاكتساب لأن الاكتساب اعتمال فلما كان الشر مما تشتهيه النفس وهي منجذبة إليه وأمارة به كانت في تحصيله أعمل وأجد فجعلت لهذا المعنى مكتسبة فيه ولما لم يكن كذلك في باب الخير وصف بما لا دلالة فيه على الاعتمال **المسألة الثانية** المعتزلة احتجوا بهذه الآية على أن أفعال العبد بإيجاده وتكوينه قالوا لأن الآية صريحة في إضافة خيره وشره إليه ولو كان ذلك بتخليق الله تعالى لبطلت هذه الإضافة ويجري صدور أفعالهم منه مجرى لونه وطوله وشكله وسائر الأمور التي لا قدرة له عليها البتة والكلام فيه معلوم قال القاضي لو كان تعالى خالقا لأفعالهم فما الفائدة في التكليف وما الوجه في أن يسألوه في أن لا يثقل عليهم والثقل على قولهم كالخفيف في أنه تعالى يخلقه فيهم وليس يلحقه نصب ولا لغوب **المسألة الثالثة** احتج أصحابنا بهذه الآية على فساد القول بالمحابطة قالوا لأنه تعالى أثبت كلا الأمرين على سبيل الجمع فبين أن لها ثواب ما كسبت وعليها عقاب ما اكتسبت وهذا صريح في أن هذين الاستحقاقين يجتمعان وأنه لا يلزم من طريان أحدهما زوال الآخر قال الجبائي ظاهر الآية وإن دل على الإطلاق إلا أنه مشروط والتقدير لها ما كسبت من ثواب العمل الصالح إذا لم يبطله وعليها ما اكتسبت من العقاب إذا لم يكفره بالتوبة وإنما صرنا إلى إضمار هذا الشرط لما بينا أن الثواب يجب أن يكون منفعة خالصة دائمة والجمع بينهما محال في العقول فكان الجمع بين استحقاقهما أيضا محالا واعلم أن الكلام على هذه المسألة مر على الاستقصاء في تفسير قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى فلا نعيده **المسألة الرابعة** احتج كثير من المتكلمين في هذه الآية على أن الله تعالى لا يعذب

الأطفال بذنوب آبائهم ووجه الاستدلال ظاهر فيه ونظيره قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى **المسألة الخامسة** الفقهاء تمسكوا بهذه الآية في إثبات أن الأصل في الأملاك البقاء والاستمرار لأن اللام في قوله لها ما كسبت يدل على ثبوت هذا الاختصاص وتأكد ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم كل امرئ أحق بكسبه من والده وسائر الناس أجمعين وإذا ثبت هذا الأصل خرج عليه شيء كثير من مسائل الفقه **منها** أن المضمونات لا تملك بأداء الضمان لأن المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والعارض الموجود إما الغصب وإما الضمان وهما لا يوجبان لزوال الملك بدليل أم الولد والمدبرة **ومنها** أنه إذا غصب ساجة فأدرجها في بنائه أو غصب حنطة فطحنها لا يزول الملك لقوله لها ما كسبت **ومنها** أنه لا شفعة للجار لأن المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والفرق بين الشريك والجار ظاهر بدليل أن الجار مقدم على الشريك وذلك يمنع من حصول الاستدلال لأن الضرر لمخالطة الجار أقل ولأن في الشركة يحتاج إلى تحمل مؤنة القسمة وهذا المعنى مفقود في الجار **ومنها** أن القطع لا يمنع وجوب الضمان لأن المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والقطع لا يوجب زوال الملك بدليل أن المسروق متى كان باقيا قائما فإنه يجب رده على المالك ولا يكون مقتضيا زوال ملكه عنه **ومنها** أن منكري وجوب الزكاة احتجوا به وجوابه أن الدلائل الموجبة للزكاة أخص والخاص مقدم على العام وبالجملة فهذه الآية أصل كبير من فروع الفقه ثم اعلم أنه تعالى حكى عن المؤمنين دعاءهم وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم قال الدعاء مخ العبادة ولأن الداعي يشاهد نفسه في مقام الفقر والحاجة والذلة والمسكنة ويشاهد جلال الله وكرمه وعزه وعظمته بنعت الاستغناء والتعالي والمقصود من جميع العبادات والطاعات التعظيم فلهذا السبب ختم هذه السورة الشريفة المشتملة على هذه العلوم العظيمة بالدعاء والتضرع إلى الله تعالى والكلام في حقيقة الدعاء ذكرناه في تفسير قوله تعالى وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعان فقال ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** اعلم أنه تعالى حكى عن المؤمنين أربعة أنواع من الدعاء وذكر في مطلع كل واحد منها قوله ربنا إلا في النوع الرابع من الدعاء فإنه حذف هذه الكلمة عنها وهو قوله واعف عنا واغفر لنا **أما النوع الأول** فهو قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا وفيه مسائل **المسألة الأولى** لا تؤاخذنا أي لا تعاقبنا وإنما جاء على لفظ المفاعلة وهي فعل واحد لأن المسيء قد أمكن من نفسه وطرق السبيل إليها بفعله فصار من يعاقبه بذنبه كالمعين لنفسه في إيذاء نفسه وعندي فيه وجه آخر وهو أن الله تعالى يأخذ المذنب بالعقوبة فالمذنب كأنه يأخذ ربه بالمطالبة بالعفو والكرم من الله تعالى فإنه لا يجد من يخلصه من عذابه إلا هو فلهذا يتمسك العبد عند الخوف منه به فلما كان كل واحد منهما يأخذ الآخر عبر عنه بلفظ المؤاخذة **المسألة الثانية** في النسيان وجهان الأول أن المراد منه هو النسيان نفسه الذي هو ضد الذكر فإن قيل أليس أن فعل الناسي في محل العفو بدليل العقل حيث لا يجوز تكليف ما لا يطاق وبدليل السمع وهو قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فإذا كان النسيان في محل العفو قطعا فما معنى طلب العفو عنه في الدعاء والجواب عنه من وجوه الأول أن النسيان منه ما يعذر فيه صاحبه ومنه ما لا يعذر ألا ترى أن من رأى في ثوبه نجاسة فأخر في إزالتها إلى أن نسي فصلى وهي على ثوبه عد مقصرا إذ كان يلزمه المبادرة إلى إزالتها وأما إذا لم يرها في ثوبه فإنه يعذر فيه ومن رمى صيدا في موضع فأصاب إنسانا فقد يكون بحيث لا يعلم الرامي أنه يصيب ذلك الصيد أو غيره فإذا رمى ولم يتحرز كان ملوما وإذا لم يكن أمارات الغلط ظاهرة ثم رمى وأصاب إنسانا كان ههنا معذورا وكذلك الإنسان إذا تغافل عن الدرس والتكرار حتى نسي القرآن يكون ملوما أما إذا واظب على القراءة لكنه نسي القرآن فههنا يكون معذورا فثبت أن النسيان يكون على قسمين منه ما يكون معذورا ومنه ما لا يكون معذورا وروي أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد أن يذكر حاجة شد خيطا في إصبعه فثبت بما ذكرنا أن الناسي لا يكون معذورا وذلك إذا ترك التحفظ وأعرض عن أسباب الذكر فإذا كان كذلك صح طلب غفرانه بالدعاء الوجه الثاني في الجواب أن يكون هذا دعاء على سبيل التقدير وذلك لأن هؤلاء المؤمنين الذين ذكروا هذا الدعاء كانوا متقين لله حق تقاته فما كان يصدر عنهم ما لا ينبغي إلا على وجه النسيان والخطأ فكان وصفهم بذلك إشعارا ببراءة ساحتهم عما يؤاخذون به كأنه قيل إن كان النسيان مما يجوز المؤاخذة به فلا تؤاخذنا به الوجه الثالث في الجواب أن المقصود من الدعاء إظهار التضرع إلى الله تعالى لا طلب الفعل ولذلك فإن الداعي كثيرا ما يدعو بما يقطع بأن الله يفعله سواء دعا أو لم يدع قال رب احكم بالحق وقال ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة وقالت الملائكة في الدعاء واغفر للذين تابوا واتبعوا

سبيلك فكذا في هذه الآية العلم بالنسيان معفو ولا يمنع من حسن طلبه في الدعا الوجه الرابع في الجواب ان مواخذة الناسي ممنوعة عقلا وذلك لان الانسان اذا علم انه بعد النسيان يكون مواخذا فانه لخوف المواخذة يستديم الذكر فحينئذ لا يصدر عنه الا ان استدامة ذلك الذكر فعل شاق على النفس فلما كان ذلك جايزا في العقل لاجرم حسن طلب المغفرة منه بالدعا الوجه الخامس ان اصحابنا الذين يجوزون تكليف ما لا يطاق يتمسكون بهذه الآية فقالوا الناسي غير قادر على الاحتراز عن الفعل فلولا انه جايز عقلا من الله تعالى ان يعاقب عليه والا لما طلب بالدعا ترك المواخذة عليه والقول الثاني في تفسير النسيان ان يحمل على الترك قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما وقال تعالى نسوا الله فنسيهم اي تركوا العمل له فتركهم ويقول الرجل لصاحبه لا تنسني من عطيتك اي لا تتركني فالمراد بهذا النسيان ان يترك الفعل لتاويل فاسد والمراد بالخطا ان يفعل لتاويل فاسد **المسألة الثالثة** اعلم ان الخطا والنسيان المذكورين في هذه الآية اما ان يكونا مفسرين بتفسير يتحقق فيه القصد الى فعل ما لا ينبغي او يكونا مفسرين بتفسير ينتفي فيه القصد الى فعل ما لا ينبغي او يكون احدهما كذلك دون الاخر فاما الاحتمال الاول فانه يدل على حصول العفو لاصحاب الكباير لان العمد في المعصية لما كان حاصلا في النسيان وفي الخطا انه تعالى امر المرسلين بان يدعوا ربهم بقولهم ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فكان ذلك امرا من الله تعالى لهم بان يطلبوا من الله سبحانه ان لا يعذبهم على المعاصي ولما امرهم بطلب ذلك دل على انه يعطيهم هذا المطلوب وذلك يدل على حصول العفو لاهل الكباير واما القسم الثاني والثالث فباطلان لان المواخذة على ذلك قبيحة عند الخصم وما يقبح من الله فعله يمتنع ان يطلب بالدعا فان قيل الناسي قد يواخذ على ترك التحفظ قصدا وعمدا على ما قررتم في المسألة المتقدمة قلنا فهو في الحقيقة مواخذة بترك التحفظ قصدا وعمدا فالمواخذة انما حصلت على تركه عمدا وظهر بما ذكرناه دلالة هذه الآية على رجا العفو لاهل الكباير **قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا** واعلم ان هذا هو النوع الثاني من الدعا وفيه مسايل **المسألة الاولى** الاصر في اللغة الثقل والشدة **قال النابغة**

يا مانع الضيم ان يغشى سراتهم ... والحامل الاصر عنهم بعدما عرفوا

ثم سمي العهد اصرا لانه ثقيل قال تعالى واخذتم على ذلكم اصري اي عهدي وميثاقي والاصر العطف يقال ما ياصرني عليه اصر اي رحمة وقرابة وانما سمي العطف اصرا لان من عطف عليه ثقل على قلبك كل ما يصل اليه من المكاره **المسألة الثانية** ذكر اهل التفسير فيه وجهين الاول لا تشدد علينا في التكاليف كما شددت على من قبلنا من اليهود قال المفسرون ان الله تعالى فرض عليهم خمسين صلاة وامرهم باداء ربع اموالهم في الزكوة ومن اصاب ثوبه نجاسة امر بقطعها وكانوا اذا نسوا شيا عجلت لهم العقوبة في الدنيا فكانوا اذا اتوا بخطيئة حرم عليهم من الطعام بعض ما كان حلالا لهم قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقال تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم وقال حرم على قوم من المسافرين من قوم طالوت الشرب من النهر وكان عذابهم معجلا في الدنيا كما قال من قبل ان نطمس وجوها وكانوا مسخوا قردة وخنازير قال القفال ومن نظر في السفر الخامس من التورية التي تدعيها هولا اليهود وقف على ما اخذ عليهم من غلظ العهود والمواثيق وراى الاعاجيب الكثيرة والمومنون سالوا ربهم ان يصونهم عن امثال هذه التغليظات وهو بفضله ورحمته قد ازال ذلك عنهم قال تعالى في صفة هذه الامة ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وقال صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخسف والمسخ والغرق وقال وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وقال صلى الله عليه وسلم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة والمومنون انما طلبوا التخفيف لان التشديد مظنة التقصير والتقصير موجب العقوبة ولا طاقة لهم بعذاب الله فلاجرم طلبوا السهولة في التكاليف والقول الثاني لا تحمل علينا عهدا وميثاقا شبيها بميثاق من قبلنا في الغلظ والشدة وهذا القول يرجع الى الاول في الحقيقة لكن باضمار شي زايد على الملفوظ فيكون القول بالاول اولى **المسألة الثالثة** لقايل ان يقول دلت الدلايل العقلية والسمعية على انه اكرم الاكرمين وارحم الراحمين فما السبب في انه شدد التكليف على اليهود حتى ادى ذلك الى وقوعهم في المخالفة والتمرد وقالت المعتزلة من الجايز ان يرى ان يكون الشي مصلحة في حق انسان مفسدة في حق غيره فاليهود كانت الفظاظة والغلظة غالبة على طباعهم فما كانوا يصلحون الا بالتكاليف الشاقة الشديدة وهذه الامة كانت المروة ولين القلب غالبا على طباعهم فكانت مصلحتهم في التخفيف وترك التغليظ اجاب الاصحاب بان السوال الذي في المقام الاول ينتقل الى المقام الثاني فنقول لما خص اليهود بغلظ الطبع

وقسوة القلب ودناة الهمة حتى احتاجوا الى التشديدات العظيمة في التكاليف ولماذا خص هذه الامة بلطافة الطبع وكرم الخلق وعلو الهمة حتى صار لطيهم التكاليف السهلة في حصول مصالحهم ومن تامل وانصف علم ان هذه التعليلات عليلة فجل جناب الجلال ان يوزن بميزان الاعتزال وهو سبحانه يحكم ما يريد ويفعل ما يشا لا يسال عما يفعل وهم يسالون **قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به** واعلم ان هذا هو النوع الثالث من دعا المومنين وفيه مسايل **المسألة الاولى** الطاقة اسم من الاطاقة كالطاعة من الاطاعة والجابة من الاجابة وهي توضع موضع المصدر **المسألة الثانية** من الاصحاب من تمسك به في ان تكليف ما لا يطاق جايز اذ لو لم يكن جايزا لما حسن طلبه بالدعا من الله تعالى اجاب المعتزلة عنه من وجوه الاول انه لا طاقة لنا به اي ما يشق فعله مشقة غليظة وهو كما يقول الرجل لا استطيع ان انظر الى فلان اذا كان مستثقلا له **قال الشاعر**

انك ان كلفتني ما لم اطق ... ساك ما سرني من خلق

وجا في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في المملوك له طعامه وكسوته لا يكلف من العمل ما لا يطيق اي ما يشق عليه وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في المريض يصلي وهو جالس فان لم يستطع فعلى جنب فقوله فان لم يستطع ليس معناه عدم القوة عن الجلوس بل كل الفقها يقولون المراد منه اذا كان بحيث في الجلوس مشقة عظيمة شديدة وقال تعالى في وصف الكفار ما كانوا يستطيعون السمع اي كان يشق عليهم ذلك الوجه الثاني انه تعالى لم يقل لا تكلفنا ما لا طاقة لنا به بل قال لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فالتحميل هو ان يضع عليه ما لا طاقة له بحمله فيكون المراد منه العذاب والمعنى لا تحملنا عذابك الذي لا نطيق احتماله فلو حملنا الآية على ذلك كان قوله لا تحملنا حقيقة فيه ولو حملناه على التكليف كان قوله لا تحملنا مجازا فيه فكان الاول اولى الوجه الثالث هب انهم سالوا الله تعالى ان لا يكلفهم بما لا قدرة لهم عليه لكن ذلك لا يدل على جواز ان يفعل خلافه لانه لو دل على ذلك لدل قوله رب احكم بالحق على جواز ان يحكم بالباطل ولدل قول ابرهيم ولا تخزني يوم يبعثون على جواز ان يخزي الانبيا وقال تعالى لرسوله ولا تطع الكافرين والمنافقين ولا يدل هذا على جواز ان يطيع الرسول الكافرين والمنافقين وهكذا الكلام في قوله لين اشركت ليحبطن عملك هذا جملة جواب المعتزلة اجاب الاصحاب فقالوا اما الوجه الاول فممنوع من وجهين الوجه الاول انه لو كان قوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به محمولا على ان يشدد عليهم في التكاليف لكان معناه ومعنى الآية المتقدمة عليه وهو قوله ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا واحدا فتكون هذه الآية تكرارا محضا وذلك غير جايز الثاني انا بينا ان الطاقة هي الاطاقة والقدرة فقوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ظاهره لا تحملنا ما لا قدرة لنا عليه اقصى ما في الباب انه جا هذا اللفظ بمعنى الاستثقال في بعض وجوه الاستعمال على سبيل المجاز الا ان الاصل حمل اللفظ على الحقيقة واما الوجه الثاني فجوابه ان التحميل مخصوص في عرف القران بالتكليف قال تعالى انا عرضنا الامانة الى قوله وحملها الانسان ثم هب انه لم يوجد هذا العرف الا ان قوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به عام في العذاب وفي التكليف فوجب اجراوه على ظاهره اما التخصيص فغير حجة فانه لا يجوز واما الوجه الثالث فجوابه ان فعل الشي اذا كان ممتنعا لم يجز طلب الامتناع منه على سبيل الدعا والتضرع ويصير ذلك جاريا مجرى ما يقول في دعايه وتضرعه ربنا لا تجمع بين الضدين ولا تقلب القديم محدثا فكما ان ذلك غير جايز فكذلك ما ذكرتم اذا ثبت هذا فنقول هذا هو الاصل فاذا صار متروكا في بعض الصور بدليل منفصل لم يجب تركه في ساير الصور لغير دليل **المسألة الثالثة** اعلم انه بقي في هذه الآية سوالات **السوال الاول** لم قال في الآية الاولى لا تحمل علينا اصرا وقال في هذه الآية لا تحملنا خص هذه بالتحميل وهذا بالحمل الجواب ان الشاق يمكن حمله اما ما لا يكون مقدورا لا يمكن حمله فالحاصل فيما لا يطاق هو التحميل فقط اما الحمل فغير ممكن واما الشاق فالحمل والتحميل فيه ممكنان ولهذا السبب خص الآية الاخيرة بالتحميل **السوال الثاني** انه لما طلب ان لا يكلفه بالفعل الشاق في قوله لا تحمل علينا اصرا كان من لوازمه ان لا يكلفه بما لا يطيق وعلى هذا التقدير كان عكس هذا الترتيب اولى والجواب الذي لم يحمله فيه والعلم عند الله تعالى ان للعبد مقامين احدهما قيامه بظاهر الشريعة والثاني شروعه في ابتدا المكاشفة وذلك ان يشتغل بمعرفة الله تعالى وخدمته وطاعته وشكر نعمته ففي المقام الاول ترك التشديد عليه وفي المقام الثاني قال مني حمد يليق بجلالك وشكر الايك ونعمايك ولا معرفة تليق بقدس عظمتك فان ذلك لا يليق بذكري وشكري وفكري ولا طاقة لي بذلك ولما كانت الشريعة مقدمة على الحقيقة لاجرم كان قوله ولا تحمل علينا اصرا مقدما في الذكر على قوله ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به **السوال**

الثالث انه تعالى حكى عن المؤمنين هذه الادعية بصيغة الجمع بانهم قالوا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به والفائدة في هذه الجمعية وقت الدعاء والجواب المقصود منه بيان ان قبول الدعاء عند الاجتماع اكمل وذلك لان للهمم تاثيرات فاذا اجتمعت الارواح والدواعي لشيء واحد كان حصوله اكمل **قوله تعالى واعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين** اعلم ان تلك الانواع الثلاثة من الادعية كان المطلوب فيها الترك وكانت مقرونة بلفظ ربنا واما هذا الدعاء الرابع فقد حذف فيه لفظ ربنا وظاهره يدل على طلب الفعل وفيه سؤالات **السؤال الاول** لم لم يذكروا ههنا ربنا الجواب النداء انما يحتاج اليه عند البعد اما عند القرب فلا فاما حذف النداء اشعارا بان العبد اذا واظب على التضرع نال القرب من الله تعالى وهذا سر عظيم يطلع منه على اسرار اخر **السؤال الثاني** ما الفرق بين العفو والمغفرة والرحمة الجواب العفو ان يسقط عنه العقاب والمغفرة ان يستر عليه جرمه صونا له عن عذاب التخجيل والفضيحة كان العبد يقول اطلب منك العفو فاذا عفوت عني فاستره علي فان الخلاص من عذاب النار انما يطلب اذا حصل عقيبه الخلاص من عقاب الفضيحة فالاول هو العذاب الجسماني والثاني هو العذاب الروحاني فلما تخلص منهما اقبل على طلب الثواب وهو ايضا قسمان ثواب جسماني وهو نعيم الجنة ولذاتها وثواب روحاني وغايته ان يتجلى له نور جلال الله تعالى وينكشف له بقدر الطاقة كبريائه وذلك بان يصير غائبا عن كل ما سوى الله تعالى مستغرقا بالكلية في نور حضور جلال الله عز وجل فقوله ارحمنا طلب الثواب الجسماني وقوله بعد ذلك انت مولانا خطابا بالحاضرين ولعل كثيرا من المتكلمين يستبعدون هذه الكلمات ويقولون انها من باب الطامات ولقد صدقوا فيما يقولون فذلك مبلغهم من العلم ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بمن اهتدى وفي قوله انت مولانا فائدة اخرى وذلك ان هذه الكلمة تدل على نهاية الخضوع والتذلل والاعتراف بانه سبحانه هو المتولي لكل نعمة يصلون اليها وهو المعطي لكل مكرمة يفوزون بها فلا جرم اظهروا عند الدعاء انهم في كونهم مكلفين على فضله واحسانه بمنزلة الطفل الذي لا تتم مصلحته الا بتربية قيمه والعبد الذي لا ينتظم شمل مهماته الا باصلاح مولاه سبحانه قيوم السموات والارض والقائم باصلاح مهمات الكل وهو المولى في الحقيقة للكل على ما قال نعم المولى ونعم النصير ونظيره هذه الاية الله ولي الذين امنوا اي ناصرهم وقوله فان الله هو مولاه اي ناصره وقوله ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم ثم قال فانصرنا على القوم الكافرين اي انصرنا عليهم في محاربتنا لهم وفي مناظرتنا بالحجة وفي اعلاء دولة الاسلام على دولتهم على ما قال ليظهره على الدين كله ومن المحققين من قال فانصرنا على القوم الكافرين المراد منه اعانة الله تعالى بالقوة الروحانية الملكية على قهر القوى الجسمانية الداعية الى ما سوى الله تعالى وهذا اخر السورة وروى الواحدي عن مقاتل بن سليمان انه لما اسري بالنبي صلى الله عليه وسلم الى السماء اعطي خواتيم سورة البقرة فقالت الملائكة ان الله تبارك وتعالى اكرمك بحسن الثناء عليك بقوله امن الرسول فاساله وارغب اليه فعلمه جبريل صلى الله عليه وسلم كيف يدعو فقال محمد غفرانك ربنا فقال الله تعالى قد غفرت لكم فقال لا تؤاخذنا فقال الله تعالى لا اؤاخذكم فقال لا تحمل علينا اصرا فقال لا اشدد عليكم فقال محمد لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فقال لا احملكم فقال الله تعالى قد عفوت عنكم وغفرت لكم ورحمتكم وانصركم على القوم الكافرين وفي بعض الروايات ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان يذكر هذه الدعوات والملائكة يقولون وهذا اخر الكلام في تفسير هذه السورة

سورة آل عمران

بسم الله الرحمن الرحيم **الم الله لا اله الا هو الحي القيوم نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس وانزل الفرقان ان الذين كفروا بايات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام** اما تفسير الم فقد تقدم في سورة البقرة وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** قرا ابو بكر عن عاصم الم الله بسكون الميم ونصب همزة الله والباقون موصولا بفتح الميم اما قراءة عاصم فلها وجهان الاول نية الوقف ثم اظهار الهمزة لاجل الابتداء والثاني ان يكتب ذلك على لغة من يقطع الف الوصل والثاني نصب ففيه قولان الاول وهو قول الفراء واختاره كثير من البصريين ان اسماء الحروف موقوفة الاواخر يقول الف لام ميم كما تقول واحد اثنين ثلاثة وعلى هذا التقدير وجب الابتداء بقوله الله واذا ابتدا به تثبت الهمزة متحركة الا

الهمزة اسقطوا الهمزة للتخفيف ثم القيت حركتها على الميم لتدل حركتها على انها في حكم المبقاة بسبب كون هذه اللفظة مبتداة بها فان قيل ان كان التقدير فصل احدى الكلمتين عن الاخرى اسقاط الهمزة وان كان التقدير هو الوصل امتنع بقاء الهمزة واذا امتنع بقاؤها امتنع القاء حركتها على الميم قلنا لم لا يجوز ان يكون ساقطا بصورته باقيا بمعناه فابقيت حركتها لتدل على بقائها في المعنى هذا تمام تقرير قول الفراء القول الثاني قول سيبويه وهو ان السبب في حركة الميم التقاء الساكنين وهذا القول رده كثير من الناس وفيه دقة ولطف والكلام في تلخيصه طويل واقول فيه بحثان احدهما سبب اصل الحركة والثاني سبب كون تلك الحركة فتحة اما البحث الاول فهو مبني على مقدمات المقدمة الاولى ان الساكنين اذا اجتمعا فان كان السابق منهما حرفا من حروف المد واللين لم يجب التحريك لانه يسهل النطق بمثل هذين الساكنين كقولك هذا ابرهيم واسحق ويعقوب موقوفة الاواخر اما اذا لم يكن كذلك وجب التحريك لانه لا يمكن النطق الا بالحركة المقدمة الثانية مذهب سيبويه ان حرف التعريف هي اللام وهي ساكنة والساكن لا يمكن الابتداء به فقدموا عليها همزة الوصل وحركوها ليتوصلوا بها الى النطق بهذه اللام وعلى هذا التقدير يحصل الاستغناء عن همزة الوصل لان الحاجة اليها ان يتوصل بحركتها الى النطق باللام فاذا حصل حرف اخر يتوصلوا بحركته الى النطق بهذه اللام فتحذف هذه الهمزة صورة ومعنى حقيقة وحكما واذا كان كذلك امتنع ان يقال القيت حركتها على الميم لتدل تلك الحركة على كونها باقية حكما لان هذا انما يصار اليه حيث يتعلق بوجوده حكم من الاحكام وان من الا ان لما بينا انه ليس الامر كذلك فعلمنا ان تلك الهمزة سقطت بذاتها وباثارها سقوطا كليا وبهذا ابطل قول الفراء المقدمة الثالثة ان اسماء هذه الحروف موقوفة الاواخر وذلك متفق عليه اذا عرفت هذه المقدمات فنقول ميم من قولنا الم ساكن ولام التعريف من قولنا الله ساكن وقد اجتمعا فوجب تحريك الميم ولزوم سقوط الهمزة بالكلية صورة ومعنى وصح بهذا البيان قول سيبويه وبطل قول الفراء اما البحث الثاني فلقائل ان يقول الساكن اذا حرك حرك الى الكسر فلم اختير الفتح ههنا قال الزجاج في الجواب عنه الكسر لا يليق لان الميم من قولنا الم مسبوقة بالياء فلو جعلنا الميم مكسورة لاجتمعت الكسرة مع الياء وذلك ثقيل فتركت الكسرة واختيرت الفتحة وطعن ابو علي الفارسي في كلام الزجاج وقال ينتقض قوله بقوله جير فان الراء مكسورة مع انها مسبوقة بالياء وهذا الطعن عندي ضعيف لان الكسرة حركة في غاية الثقل والياء اختها فاذا اجتمعا عظم الثقل ثم يحصل الانتقال منه الى النطق بالالف في قولك الله وهو في غاية الخفة فيصير اللسان منتقلا من اثقل الحركات الى اخف الحركات والانتقال من الضد الى الضد دفعة واحدة ثقيل على اللسان اما اذا جعلنا الميم مفتوحة انتقل اللسان من فتحة الميم الى الالف في قولنا الله فكان النطق به سهلا فهذا وجه تقرير قول سيبويه والله تعالى اعلم **المسالة الثانية** في سبب نزول اول هذه السورة قولان الاول وهو قول مقاتل ابن سليمان ان نصف اول هذه السورة في اليهود وقد ذكرنا في تفسير قوله الم ذلك الكتاب والقول الثاني من مبدا السورة الى اية المباهلة في النصارى وهو قول محمد بن اسحق قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نجران ستون راكبا فيهم اربعة عشر رجلا من اشرافهم وثلاثة منهم اكابر القوم احدهم اميرهم واسمه عبد المسيح والثاني مشيرهم وصاحب رايهم وكانوا يقولون له السيد واسمه الايهم والثالث حبرهم واسقفهم وصاحب مدارسهم يقال له ابو حارثة ابن علقمة احد بكر بن وائل وملوك الروم كانوا شرفوه ومولوه واكرموه لما بلغهم عنه من علمه واجتهاده في دينهم فلما قدموا من نجران ركب ابو حارثة بغلته وكان الى جنبه اخوه كرز بن علقمة فبينما بغلة ابي حارثة تسير اذ عثرت فقال كرز تعس الابعد يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو حارثة تعست امك فقال ولم يا اخي فقال انه والله النبي الذي كنا ننتظره فقال له اخوه كرز فما يمنعك منه وانت تعلم هذا قال لان هؤلاء الملوك اعطونا اموالا كثيرة واكرمونا فلو امنا بمحمد صلى الله عليه وسلم اخذوا منا كل هذه الاشياء فوقع ذلك في قلب اخيه كرز وكان يضمره الى ان اسلم فكان يحدث بذلك ثم تكلم اولئك الثلاثة الامير والمشير والحبر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على اختلاف من اديانهم فتارة يقولون عيسى هو الله وتارة يقولون هو ابن الله وتارة يقولون ثالث ثلاثة ويحتجون لقولهم هو الله بانه كان يحيي الموتى ويبرئ الاسقام ويخبر بالغيوب ويخلق من الطين كهيئة الطير ويحتجون في قولهم انه ولد الله بانه لم يكن له اب يعلم ويحتجون على ثالث ثلاثة بقول الله تعالى فعلنا وجعلنا ولو كان واحدا لقال فعلت فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم اسلموا فقالوا اسلمنا فقال صلى الله عليه وسلم كذبتم كيف يصح اسلامكم وانتم تثبتون لله ولدا وتعبدون الصليب وتاكلون الخنزير فقالوا لم ابوه فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى في ذلك اول سورة ال عمران الى بضع وثمانين اية منها ثم اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يناظرهم فقال الستم تعلمون انه لا يكون ولد الا ويشبه اباه فقالوا بلى

قال السيد ألستم تعلمون أن ربنا قيم على كل شيء يكلؤه ويحفظه ويرزقه فهل يملك عيسى شيئاً من ذلك قالوا لا قال فإن ربنا صور عيسى في الرحم كيف شاء فهل تعلمون ذلك قالوا بلى قال ألستم تعلمون أن ربنا لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث وتعلمون أن عيسى حملته امرأة كما تحمل المرأة ووضعته كما تضع المرأة وغذي كما يغذى الصبي ثم كان يطعم الطعام ويشرب الشراب ويحدث الحدث قالوا بلى قال صلى الله عليه وسلم فكيف يكون كما زعمتم فسكتوا ثم أبوا إلا الجحود ثم قالوا يا محمد ألست تزعم أنه كلمة الله وروح منه فقال بلى قالوا فحسبنا فأنزل الله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ الآية ثم إن الله تعالى أمر محمداً صلى الله عليه وسلم بملاعنتهم إن ردوا عليه ذلك فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الملاعنة فقالوا يا أبا القاسم دعنا ننظر في أمرنا ثم نأتيك بما تريد أن تفعل فانصرفوا ثم قال بعض أولئك الثلاثة لبعض ما ترى فقال والله يا معشر النصارى لقد عرفتم أن محمداً نبي مرسل ولقد جاءكم بالفصل من خبر صاحبكم ولقد علمتم ما لاعن قوم نبياً قط إلا وفني كبيرهم وصغيرهم وإنه الاستئصال منكم إن فعلتم فإن أبيتم إلا الإقامة على ما أنتم عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا إلى بلادكم فأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا أبا القاسم قد رأينا أن لا نلاعنك وأن نتركك على دينك ونرجع نحن على ديننا فابعث رجلاً معنا من أصحابك يحكم بيننا في أشياء قد اختلفنا فيها من أموالنا فإنكم عندنا رضى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ائتوني العشية أبعث معكم القوي الأمين فكان عمر يقول ما أحببت الإمارة قط إلا يومئذ رجاء أن أكون صاحبها قال فلما صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر سلم ثم نظر عن يمينه وعن يساره وجعلت أتطاول له ليراني فلم يزل يردد نظره حتى رأى أبا عبيدة ابن الجراح فدعاه فقال اخرج معهم واقض بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه قال عمر فذهب أبو عبيدة واعلم أن هذه الرواية دالة على المناظرة في تقرير الدين وإزالة الشبهات حرفة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأن مذهب الحشوية في إنكار البحث والنظر باطل قطعاً **المسألة الثالثة** اعلم أن مطلع هذه السورة له نظم عجيب لطيف وذلك لأن أولئك النصارى الذين نازعوا الرسول صلى الله عليه وسلم كأنه قيل لهم إما أن تنازعوه في معرفة الإله أو في معرفة النبوة فإن كان النزاع في معرفة الإله وهو أنكم تثبتون له ولداً وأن محمداً لا يثبت له ولداً فالحق معه بالدلائل العقلية فإنه قد ثبت بالبرهان أنه حي قيوم والحي القيوم يستحيل عقلاً أن يكون له ولد وإن كان النزاع في النبوة فهذا أيضاً باطل لأن بالطريق الذي عرفتم أن الله تعالى أنزل التوراة والإنجيل على موسى وعيسى فهو بعينه قائم في محمد صلى الله عليه وسلم وما ذاك إلا المعجزة وهو حاصل هاهنا فكيف يمكن منازعته في صحة النبوة فهذا هو وجه النظم وهو مضبوط حسن جداً فنفتقر هاهنا إلى بحثين البحث الأول يتعلق بالإلهيات فنقول إنه تعالى حي قيوم وكل من كان حياً قيوماً يمتنع أن يكون له ولد إنما قلنا إنه حي قيوم لأنه واجب الوجود لذاته وكل ما سواه فإنه ممكن لذاته محدث حصل بتكوينه وتخليقه وإيجاده على ما بينا كل ذلك في تفسير قوله تعالى الله لا إله إلا هو الحي القيوم وإذا كان الكل محدثاً مخلوقاً امتنع كون الشيء منها ولداً له كما قال إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً وأيضاً لما ثبت أن الإله يجب أن يكون حياً قيوماً وثبت أن عيسى ما كان حياً قيوماً لأنه ولد وكان يأكل ويشرب ويحدث والنصارى زعموا أنه قتل وما قدر على دفع القتل عن نفسه فثبت أنه ما كان حياً قيوماً وذلك يقتضي القطع والجزم بأنه ما كان إلهاً فهذه الكلمة وهي قوله الحي القيوم جامعة لجميع وجوه الدلائل على بطلان قول النصارى في التثليث وأما البحث الثاني وهو ما يتعلق بالنبوة فقد ذكره الله تعالى هاهنا في غاية الحسن ونهاية الجودة وذلك لأنه قال نزل عليك الكتاب بالحق وهذا يجري مجرى الدعوى ثم إنه تعالى أقام الدلالة على صحة هذه الدعوى فقال وافقتمونا يا أيها اليهود والنصارى على أنه تعالى أنزل التوراة والإنجيل كتابان إلهيان لأنه تعالى قرن بإنزالهما المعجزة الدالة على الفرق بين قولهما وبين أقوال الكاذبين فإنه لولا المعجزة لما حصل الفرق بين قول المحق وقول المبطل والمعجز لما حصل به الفرق بين الدعوى الصادقة والدعوى الكاذبة كان فرقاناً لا محالة ثم الفرقان الذي هو المعجز كما حصل في كون التوراة والإنجيل نازلين من عند الله فكذلك حصل في كون القرآن نازلاً من عند الله تعالى وإذا كان الطريق مشتركاً فإما أن يكون الواجب تكذيب الكل على ما هو قول البراهمة أو تصديق الكل على ما هو قول المسلمين فأما قبول البعض ورد البعض فذلك جهل وتقليد ثم إنه تعالى لما ذكر ما هو العمدة في معرفة الإله على ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وما هو في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لم يبق بعد ذلك عذر لمن ينازعه في دينه فلا جرم أردفه بالتهديد والوعيد فقال إن الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام فقد ظهر أنه لا يكون كلام أقرب إلى الضبط وإلى حسن ترتيب وجوه التأليف من هذا الكلام والحمد لله على ما هدى هذا المسكين إليه والشكر على نعمه التي لا حصر لها ولا حد

ولما لخصنا ما هو المقصود الكلي فلنرجع إلى تفسير كل واحد من الألفاظ أما قوله تعالى الله لا إله إلا هو فهو رد على النصارى لأنهم كانوا يقولون بعبادة عيسى عليه السلام فبين تعالى أنه لا يستحق العبادة سواه ثم أتبع ذلك بما يجري مجرى الدلالة عليه فقال الحي القيوم فأما الحي فهو الفعال الدراك وأما القيوم فهو القائم بذاته والقائم بتدبير الخلق ومصالحهم فيما يحتاجون إليه في معايشهم من الليل والنهار والحر والبرد والرياح والأمطار والثمار والنعم التي لا يقدر عليها سواه ولا يحصيها غيره كما قال وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقرأ عمر رضي الله تعالى عنه الحي القيام وقال قتادة الحي الذي لا يموت والقيوم القائم على خلقه بأعمالهم وآجالهم وأرزاقهم وعن سعيد بن جبير الحي قبل كل حي والقيوم الذي لا بدل له وقد ذكرنا في سورة البقرة أن قولنا الحي القيوم محيط بجميع الصفات المعتبرة في الإلهية ولما ثبت أن المعبود يجب أن يكون حياً قيوماً وكيف وهم يقولون بأنه قتل وأظهر الجزع من الموت علمنا قطعاً أن عيسى ما كان إلهاً ولا ولداً له تعالى وتقدس عما يقول الظالمون علواً كبيراً أما قوله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه فاعلم أن الكتاب هاهنا هو القرآن وقد ذكرنا في أول سورة البقرة اشتقاقه وإنما خص القرآن بالتنزيل والتوراة والإنجيل بالإنزال لأن التنزيل للتكثير والله تعالى نزل القرآن نجماً نجماً فكان معنى التكثير حاصلاً فيه وأما التوراة والإنجيل فإنه تعالى أنزلهما دفعة واحدة فلهذا خصهما بالإنزال ولقائل أن يقول هذا يشكل بقوله تعالى الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب وبقوله وبالحق أنزلناه وبالحق نزل واعلم أنه تعالى وصف القرآن المنزل بوصفين الأول قوله بالحق قال أبو مسلم إنه يحتمل وجوهاً **أحدها** أنه صدق فيما تضمنه من الأخبار عن الأمم السالفة **وثانيها** أن ما فيه من الوعد والوعيد يحمل المكلف على ملازمة الطريق الحق في العقائد والأعمال ويمنعه عن سلوك الطريق الباطل **وثالثها** أنه حق بمعنى أنه قول فصل وليس بالهزل **ورابعها** قال الأصم المعنى أنه تعالى أنزله بالحق الذي يجب له على خلقه من العبودية وشكر النعمة وإظهار الخضوع وما يجب لبعضهم على بعض من العدل والإنصاف في المعاملات **وخامسها** أنزله بالحق لا بالمعاني الفاسدة المتناقضة كما قال أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً وقال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً والوصف الثاني لهذا الكتاب مصدقاً لما بين يديه والمعنى أنه مصدق لكتب الأنبياء عليهم السلام ولما أخبروا به عن الله تعالى ثم في الآية وجهان الأول أنه تعالى دل بذلك على صحة القرآن لأنه لو كان من عند غير الله لم يكن موافقاً لسائر الكتب لأنه كان أمياً لم يختلط بأحد من العلماء ولا تلمذ لأحد ولا قرأ على أحد شيئاً والمفتري إذا كان هكذا امتنع أن يسلم عن الكذب والتحريف فلما لم يكن كذلك ثبت أنه إنما عرف هذه القصص بوحي الله تعالى الثاني قال أبو مسلم المراد منه أنه تعالى لم يبعث نبياً قط إلا بالدعاء إلى توحيده والإيمان به وتنزيهه عما لا يليق به والأمر بالعدل والإحسان وبالشرائع التي هي صلاح أهل كل زمان فالقرآن مصدق لكل الكتب في ذلك بقي في الآية سؤالان **السؤال الأول** كيف سمى ما مضى بأنه بين يديه والجواب أن تلك الأخبار لغاية ظهورها سماها بهذا الاسم **السؤال الثاني** كيف يكون مصدقاً لما تقدمه من الكتب مع أن القرآن ناسخ لأكثر تلك الأحكام والجواب إذا كانت تلك الكتب مبشرة بالقرآن وبالرسول ودالة على أن أحكامها تثبت إلى حين بعثته وأنها تصير منسوخة عند نزول القرآن كانت موافقة للقرآن وكان القرآن مصدقاً لها وأما فيما عدا الأحكام فلا شبهة في كون القرآن مصدقاً لها لأن دلائل المباحث الإلهية لا تختلف وكذلك فهو مصدق لها في الأخبار الواردة في التوراة والإنجيل ثم قال تعالى وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وفيه مسائل **المسألة الأولى** قال صاحب الكشاف التوراة والإنجيل اسمان أعجميان فالاشتغال باشتقاقهما غير مفيد وقرأ الحسن الأنجيل بفتح الهمزة وهو دليل على العجمة لأن أفعيل بفتح الهمزة معدوم في أوزان العرب واعلم أن هذا القول هو الحق الذي لا محيد عنه ومع ذلك فينقل كلام الأدباء أما لفظ التوراة ففيه أبحاث **البحث الأول** في اشتقاقه قال الفراء التوراة معناها الضياء والنور من قول العرب ورى الزند يري إذا قدح وظهرت النار قال تعالى فالموريات قدحاً ويقولون وريت بك زنادي معناه ظهر بك الخير لي فالتوراة سميت بهذا الاسم لظهور الحق بها ويدل على هذا المعنى قوله تعالى ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء **البحث الثاني** لهم في وزنه ثلاثة أقوال **الأول** قال الفراء أصل التوراة تورية تفعلة بفتح التاء وسكون الواو وفتح الراء والياء إلا أنه صارت الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها **القول الثاني** قال الفراء ويجوز أن تكون تفعلة على وزن توفية وتوصية فيكون أصلها تورية إلا أن الراء نقلت من الكسر **قال الشاعر**

فما الدنيا بباقية لحي ۞ وما حي على الدنيا بباق

والقول الثالث وهو قول الخليل والبصريين ان اصلها وورية فوعلة ثم قلبت الواو الاولى تا وهذا القلب كثير في كلامهم نحو تجاه وتراث وتخمة وتكلان ثم قلبت اليا الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت تورية وكتبت باليا على اصل الكلمة ثم طعنوا في قول الفرا اما الاول فقالوا هذا البنا نادر اما فوعلة فكثير نحو صومعة وحوصلة ودوسرة والحمل على الاكثر اولى واما الثاني فلانه لا يتم الا بحمل اللفظ على لغة طي والقران ما نزل بها البتة **البحث الثالث** في التوراة قرا التوراة بالامالة والتفخيم فمن فخم فلان الرا حرف يمنع الامالة لما فيه من التكرير والله تعالى اعلم اما الانجيل ففيه اقوال **الاول** قال الزجاج انه افعيل من النجل وهو الاصل يقال لعن الله ناجليه اي والديه فسمي ذلك الكتاب بهذا الاسم لانه الاصل المرجوع اليه في ذلك الزمن **والثاني** قال قوم يقال للما الذي يخرج من البير نجل ويقال قد استنجل الوادي اذا اخرج الما من البير فسمي الانجيل انجيلا لانه تعالى اظهر الحق بواسطته **والثالث** قال ابو عمرو الشيباني التناجل التنازع فسمي ذلك الكتاب بالانجيل لان القوم تنازعوا فيه **والرابع** انه من النجل الذي هو سعة العين ومنه طعنة نجلا سمي بذلك لانه سعة ونور وضيا اخرجه لهم واقول امر هولا الادبا عجيب كانهم اوجبوا في كل لفظ ان يكون ماخوذا من شي اخر ولو كان كذلك لزم اما التسلسل واما الدور ولما كانا باطلين وجب الاعتراف بانه لا بد من الفاظ موضوعة وضعا اوليا حتى تجعل سائر الالفاظ مشتقة منها واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز في هذا اللفظ الذي جعلوه مشتقا من ذلك الاخر ان يكون الاصل هو هذا والفرع هو ذاك الاخر ومن الذي اخبرهم بان هذا فرع وذاك اصل وربما كان هذا الذي جعلوه فرعا ومشتقا في غاية الشهرة وذاك الذي جعلوه اصلا في غاية الخفا وايضا فلو كان التورية انما سميت تورية لظهورها والانجيل انما سمي انجيلا لكونه اصلا لوجب في كل ما ظهر ان يسمى بالتورية فوجب تسمية كل الحوادث بالتورية ووجب في كل ما كان اصلا لشي اخر ان يسمى بالانجيل فالطين اصل الكوز فوجب ان يكون الطين انجيلا والذهب اصل الخاتم والغزل اصل الثوب فوجب تسمية هذه الاشيا بالانجيل ومعلوم انه ليس كذلك ثم انهم عند ايراد هذه الالزامات عليهم لا بد وان يتمسكوا بالوضع ويقولوا العرب خصصوا هذين اللفظين بهذين المسميين على سبيل الوضع واذا كان المقصود لا يتم في اخر الامر الا بالرجوع الى وضع اللغة فلم لا نتمسك به في اول الامر ونريح انفسنا من الخوض في هذه الكلمات وايضا فالتوراة والانجيل اسمان اعجميان احدهما بالعبرانية والاخر بالسريانية فكيف يليق بالعاقل ان يلتفت الى هذه المباحث اما قوله تعالى من قبل هدى للناس فاعلم انه تعالى بين انه انزل التوراة والانجيل من قبل ان انزل القران ثم بين تعالى انه انما انزلهما هدى للناس قال الكعبي هذه الاية دالة على بطلان قول من يزعم ان القران عمى على الكافرين وليس هدى لهم ويدل على ان معنى قوله وهو عليهم عمى انهم عند نزوله اختاروا العمى على وجه المجاز كقوله تعالى في قصة نوح عليه السلام فلم يزدهم دعاي الا فرارا واعلم ان قوله هدى للناس فيه احتمالات **الاول** ان يكون ذلك عايدا الى التوراة والانجيل فقط وعلى هذا التقدير يكون قد وصف القران بانه حق ووصف التوراة والانجيل بانه هدى والوصفان متقاربان فان قيل انه وصف القران في اول سورة البقرة بانه هدى للمتقين فلم لم يصفه هاهنا قلنا فيه لطيفة وذلك لانا ذكرنا في سورة البقرة انه انما قال هدى للمتقين لان المتقين هم المنتفعون به فصار من هذا الوجه هدى لهم لا لغيرهم اما هاهنا فالمناظرة كانت مع النصارى وهم لا يهتدون بالقران فلا جرم لم يقل هاهنا في القران انه هدى بل قال انه حق في نفسه سوا قبلوه او لم يقبلوه واما التوراة والانجيل فهم يعتقدون في صحتهما ويدعون بانا انما نعول في ديننا عليهما فلا جرم وصفهما الله تعالى لاجل هذا التاويل بانه هدى فهذا ما خطر بالبال والله تعالى اعلم بمراده **القول الثاني** وهو قول الاكثرين انه تعالى وصف الكتب الثلاثة بانها هدى فهذا الوصف عايد الى كل ما تقدم وغير مختص بالتوراة والانجيل ثم قال وانزل الفرقان وللجمهور المفسرين فيه اقوال **الاول** ان المراد هو الزبور كما قال وآتينا داود زبورا **والثاني** ان المراد هو القران وانما اعاده تعظيما لشانه ومدحا بكونه فارقا بين الحق والباطل ويقال انه تعالى اعاد ذكره ليبين انه انزله بعد التوراة والانجيل ليجعله فرقانا بين ما اختلف فيه اليهود والنصارى من الحق والباطل وعلى هذا التقدير فلا تكرار **والثالث** وهو قول الاكثرين ان المراد انه تعالى كما جعل هذه الكتب الثلاثة هدى ودلالة فقد جعلها مفرقة بين الحلال والحرام وسائر الشرائع فصار هذا الكلام دالا على انه تعالى بين في هذه الكتب ما يلزم عقلا وسمعا هذا جملة ما ذكره المفسرون في هذه الاية وهي عندي مشكلة اما حمله على الزبور

فبعيد لان الزبور ليس فيه شي من الشرائع والاحكام بل ليس فيه الا الموعظة ووصف التوراة والانجيل مع اشتمالهما على الدلايل وبيان الاحكام بالفرقان اولى من وصف الزبور بذلك اما القول الثاني وهو حمله على القران فبعيد من حيث ان قوله وانزل الفرقان معطوف على ما قبله والمعطوف مغاير للمعطوف عليه والقران مذكور قبل ذلك فهذا يقتضي ان يكون هذا الفرقان مغايرا للقران وبهذا الوجه يظهر ضعف القول الثالث لان كون هذه الكتب فارقة بين الحق والباطل صفة لهذه الكتب وعطف الصفة على الموصوف وان كان قد ورد في بعض الاشعار النادرة الا انه ضعيف بعيد عن وجه الفصاحة اللايقة بكلام الله تعالى والمختار عندي في تفسير هذه الاية وجه رابع وهو ان المراد من هذا الفرقان المعجزات التي قرنها الله تعالى بانزال هذه الكتب وذلك لانهم لما اتوا بهذه الكتب وادعوا انها نازلة عليهم من عند الله تعالى افتقروا في اثبات هذه الدعوى الى دليل حتى يحصل الفرق بين دعواهم وبين دعوى الكاذبين فلما اظهر الله تعالى على وفق دعواهم تلك المعجزات حصلت المفارقة بين دعوى الصادق وبين دعوى الكاذب فالمعجزة هي الفرقان فلما ذكر تعالى انه انزل الكتاب بالحق وانه انزل التوراة والانجيل من قبل ذلك بين انه تعالى انزل معهما ما هو الفرقان الحق وهو المعجز القاهر الذي يدل على صحتها ويفيد الفرق بينها وبين سائر الكتب المختلقة فهذا ما عندي في تفسير هذه الاية وهب ان احدا من المفسرين ما ذكره الا ان حمل كلام الله تعالى عليه يفيد قوة المعنى وجودة اللفظ واستقامة الترتيب والنظم والوجوه التي ذكروها تنافي كل ذلك فكان ما ذكرناه اولى والله تعالى اعلم بمراده ولما قرر النبوة اتبع ذلك بالوعيد زجرا للمعرضين عن هذه الايات الباهرة فقال ان الذين كفروا بايات الله لهم عذاب شديد واعلم ان بعض المفسرين خصص ذلك بالنصارى وقصر اللفظ العام على سبب نزوله والمحققون من المفسرين قالوا خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ فهو يتناول كل من اعرض عن دلايل الله تعالى ثم قال والله عزيز ذو انتقام والعزيز الغالب الذي لا يغلب والانتقام العقوبة انتقم منه انتقاما اي عاقبه وقال الليث يقال لم ارض عنه حتى نقمت وانتقمت اذا كافاه عقوبة بما صنع فالعزيز اشارة الى القدرة التامة على العقاب وذو انتقام اشارة الى كونه فاعلا للعقاب فالاول صفة الذات والثاني صفة الفعل **قوله تعالى ان الله لا يخفى عليه شي في الارض ولا في السما هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشا لا اله الا هو العزيز الحكيم** **اعلم ان هذا** الكلام يحتمل وجهين **الاول** انه تعالى لما ذكر انه قيوم والقيوم هو القايم باصلاح مصالح الخلق ومهماتهم وكونه كذلك لا يتم الا بمجموع امرين احدهما ان يكون عالما بحاجاتهم على جميع وجوه الكمية والكيفية والثاني ان يكون بحيث متى علم جهات حاجاتهم قدر على دفعها والاول لا يتم الا اذا كان عالما بجميع المعلومات والثاني لا يتم الا اذا كان قادرا على جميع الممكنات فقوله ان الله لا يخفى عليه شي في الارض ولا في السما اشارة الى كمال علمه المتعلق بجميع المعلومات فحينيذ يكون عالما لا محالة بمقادير الحاجات ومراتب الضرورات لا يشغله سوال عن سوال ولا تشتبه الامور عليه بكثرة اسولة السايلين ثم قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشا اشارة الى كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات وحينيذ يكون قادرا على تحصيل مصالح جميع الخلق ومنافعهم وعند حصول هذين الامرين يظهر كونه قايما بالقسط قيوما بجميع الممكنات والكاينات ثم فيه لطيفة اخرى وهي قوله ان الله لا يخفى عليه شي في الارض ولا في السما كما ذكر اشارة الى كمال علمه سبحانه والطريق الى اثبات كونه تعالى عالما لا يجوز ان يكون هو السمع لان معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات بل الطريق اليه ليس الا الدليل العقلي وذلك هو ان نقول افعال الله تعالى محكمة متقنة والفعل المحكم المتقن يدل على كون فاعله عالما فلما كان دليل كونه تعالى عالما ما ذكرنا ادعى كونه عالما بكل المعلومات بقوله ان الله لا يخفى عليه شي في الارض ولا في السما اتبعه بالدليل العقلي الدال على ذلك وهو انه هو الذي يصور في ظلمات الارحام هذه البنية العجيبة والتركيب الغريب وركبه من اعضا مختلفة في الشكل والطبع والصفة فبعضها عظام وبعضها اوردة وبعضها شرايين وبعضها عضلات ثم انه ضم بعضها الى البعض على التركيب الاحسن والتاليف الاكمل وذلك يدل على كمال قدرته حيث قدر ان يخلق من قطرة من النطفة هذه الاعضا المختلفة في الطبايع والشكل والكون على كونه عالما من حيث ان الفعل المحكم لا يصدر الا عن العالم فكان قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشا دالا على كونه قادرا على كل الممكنات ودالا على صحة ما تقدم من قوله ان الله لا يخفى عليه شي واذا ثبت انه تعالى عالم بجميع المعلومات وقادر على كل الممكنات ثبت انه قيوم المحدثات والممكنات فظهر ان هذا كالتقرير لما ذكره تعالى اولا من انه هو الحي القيوم ومن تامل في هذه اللطايف علم انه لا يوجد كلام اكثر فايدة ولا احسن ترتيبا ولا اكثر تاثيرا في القلوب من هذه الكلمات والاحتمال الثاني ان نبني هذه الايات على سبب نزولها وذلك لان النصارى ادعوا الالهية

عيسى عليه السلام وعولوا في ذلك على نوعين من الشبهة احد النوعين شبه مستخرجة من مقدمات مشاهدة والنوع الثاني شبهة مستخرجة من مقدمات الزامية اما النوع الاول من الشبه فاعتمادهم في ذلك على امرين احدهما يتعلق بالعلم والثاني يتعلق بالقدرة اما ما يتعلق بالعلم فهو ان عيسى عليه السلام كان يخبر عن الغيوب وكان يقول لهذا انك اكلت في دارك كذا ويقول لذلك انك صنعت في دارك كذا فهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالعلم واما النوع الثاني من شبههم فهو متعلق بالقدرة وهو ان عيسى عليه السلام كان يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيرا وهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالقدرة وليس للنصارى شبه في المسالة سوى هذين النوعين ثم انه تعالى لما استدل على بطلان قولهم في الالهية عيسى وفي التثليث بقوله الاله يجب ان يكون حيا قيوما وعيسى ما كان حيا قيوما لزم القطع انه ما كان الها فاتبعه بهذه الاية لتقرير ما يكون جوابا عن هاتين الشبهتين اما الشبهة الاولى وهي المتعلقة بالعلم وهي قولهم انه اخبر عن الغيوب فوجب ان يكون الها فاجاب الله تعالى عنه بقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السما وتقرير الجواب لانه لا يلزم من كونه عالما ببعض المغيبات ان يكون الها لاحتمال انه علم ذلك بوحي من الله تعالى اليه وتعليم الله تعالى له ذلك لكن عدم احاطته ببعض المغيبات يدل دلالة قاطعة على انه ليس باله لان الاله الذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السما فان الاله الذي يكون خالقا والخالق لا بد وان يكون عالما بمخلوقه ومن المعلوم بالضرورة ان عيسى عليه السلام ما كان عالما بجميع المغيبات وكيف والنصارى يقولون انه اظهر الجزع من الموت فلو كان عالما بالغيب كله لعلم ان القوم يريدون اخذه وقتله وانه يتاذى بذلك ويتالم فكان يفر منهم قبل وصولهم اليه فلما لم يعلم هذا الغيب ظهر انه ما كان عالما بجميع المعلومات والاله هو الذي لا يخفى عليه شيء من المعلومات فوجب القطع بان عيسى ما كان الها فثبت ان الاستدلال بمعرفة بعض الغيب لا يدل على حصول الالهية واما الجهل ببعض الغيب يدل قطعا على عدم الالهية فهذا هو الجواب عن النوع الاول وعن الشبهة وهو الشبهة المتعلقة بالعلم اما النوع الثاني من الشبهة وهو الشبهة المتعلقة بالقدرة فاجاب الله تعالى عنه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشا والمعنى ان حصول الاحيا والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه الها لاحتمال ان الله تعالى اكرمه بذلك الاحيا اظهارا لمعجزته واكراما له اما العجز عن الاحيا والاماتة في بعض الصور يدل على عدم الالهية وذلك لان الاله هو الذي يكون قادرا على ان يصور في الارحام من قطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب وعيسى لم يقدر على الاحيا والاماتة على هذا الوجه وكيف ولو قدر على ذلك لاماتة اولئك الذين اخذوه وعلى زعم النصارى قتلوه فثبت ان حصول الاحيا والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه الها اما عدم حصولها على وفق مراده في ساير الصور يدل على انه ما كان الها وظهر بما ذكرنا ان هذه الشبهة هي الشبهة المبنية على مقدمات الزامية حاصلها يرجع الى نوعين **النوع الاول** ان النصارى يقولون ايها المسلمون انتم وافقتمونا على انه ما كان له اب من البشر فوجب ان يكون ابنا لله تعالى فاجاب الله تعالى عنه ايضا بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشا لان هذا التصوير لما كان منه فان شا صوره من نطفة الاب وان شا صوره ابتدا من غير الاب **النوع الثاني** ان النصارى قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم الست تقول ان عيسى روح الله وكلمته فهذا يدل على انه ابن الله فاجاب الله تعالى عنه بان هذا الزام لفظي واللفظي محتمل للحقيقة والمجاز فاذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلي كان من باب المتشابهات فوجب رده الى التاويل وذلك هو المراد بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فظهر بما ذكرنا ان قوله الحي القيوم اشارة الى ما يدل على ان المسيح ليس باله ولا ابن للاله واما قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السما فهو جواب عن الشبهة المتعلقة بالعلم وقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشا جواب عن تمسكهم بقدرته على الاحيا والاماتة وعن تمسكهم بانه ما كان له اب من البشر فوجب ان يكون ابنا لله واما قوله هو الذي انزل عليك الكتاب فهو جواب عن تمسكهم بما ورد في القران ان عيسى روح الله وكلمته ومن احاط علما بما ذكرناه ولخصناه علم ان هذا الكلام على اختصاره اكثر تحصيلا من كل ما ذكره المتكلمون في هذا الباب وانه ليس في المسالة حجة ولا شبهة ولا سؤال ولا جواب الا وقد اشتملت هذه الايات عليه فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله واما كلام من قبلنا من المفسرين في تفسير هذه الايات فما ذكرناه لا حاجة اليه فمن اراد ذلك طالع الكتب اما انه تعالى لما اجاب عن شبههم اعاده كلمة التوحيد كلمة زجر للنصارى عن قولهم بالتثليث فقال لا اله الا هو العزيز الحكيم والعزيز اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم وهو تقرير لما قدمنا ان علم المسيح ببعض الغيوب وقدرته على الاحيا والاماتة في بعض الصور لا يكفي في كونه الها فان الاله لا بد وان يكون كامل القدرة وهو العزيز وكامل العلم وهو الحكيم وبقي في الاية ابحاث

لطيفة اما قوله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السما فالمراد لا يخفى عليه شيء **فان قيل** فما الفايدة في الارض ولا في السما مع انه لو اطلق لكان ابلغ **قلنا** الغرض بذلك افهام العباد كمال علمه وفهمهم هذا المعنى عند ذكر السموات والارض اقوى وذلك لان الحس يرى عظمة السموات والارض فيعين العقل على معرفة عظمة علم الله تعالى والحس متى اعان العقل على المطلوب كان الفهم اتم والادراك اكمل ولذلك فان المعاني الدقيقة اذا اريد ايضاحها ذكر لها مثال فان المثال يعين على الفهم اما قوله هو الذي يصوركم فال الواحدي التصوير جعل الشيء على صورة والصورة هيئة حاصلة للشيء عند ايقاع التاليف بين اجزايه واصله من صاره يصوره اذا اماله فهو صورة لانها مايلة الى شكل ابويه وتمام الكلام فيه ذكرناه في قوله فصرهن اليك اما الارحام فهو جمع رحم واصله من الرحمة وذلك لان الاشتراك في الرحم يوجب الرحمة والعطف فلهذا سمي ذلك العضو رحما والله اعلم

قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغا الفتنة وابتغا تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب **اعلم** ان في هذه الاية مسايل **المسالة الاولى** قد ذكرنا في اتصال قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السما بما قبله احتمالين احدهما ان ذلك كالتقرير لكونه قيوما كالجواب عن شبهة النصارى واما الاحتمال الاول فنقول انه تعالى اراد ان يبين انه قيوم وقايم بمصالح الخلق ومصالح الخلق قسمان جسمانية وروحانية اما الجسمانية فاشرفها تعديل البنية وتسوية المزاج على احسن الصور واكمل الاشكال وهو المراد بقوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام واما الروحانية فاشرفها العلم الذي تصير الروح معه كالمراة المجلوة التي تجلت صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب واما الاحتمال الثاني فقد ذكرنا ان من جملة شبه النصارى تمسكهم بما جا في القران من قوله تعالى في صفة عيسى عليه السلام انه روح الله وكلمته فبين تعالى بهذه الاية ان القران مشتمل على محكم وعلى متشابه والتمسك بالمتشابهات غير جايز فهذا ما يتعلق بكيفية النظم وهو في غاية الحسن والاستقامة **المسالة الثانية** اعلم ان القران دل على انه بكليته محكم ودل على انه بكليته متشابه ودل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه **اما ما دل على** انه بكليته محكم فقوله تعالى الر تلك ايات الكتاب الحكيم الر كتاب احكمت اياته فذكر في هاتين الايتين ان جميعه محكم والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد كان القران افضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن احد من الاتيان بكلام يساوي القران في هذين الوصفين والعرب تقول في البنا الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله محكم فهذا وصف جميعه بانه محكم **واما ما دل على** انه بكليته متشابه فهو قوله كتابا متشابها مثاني والمعنى انه يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق بعضه بعضا واليه الاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا اي لكان بعضه واردا على نقيض الاخر ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة **واما ما دل على** ان بعضه محكم وبعضه متشابه فهو هذه الاية التي نحن في تفسيرها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة ثم من تفسيرهما في عرف الشريعة **اما المحكم** فالعرب تقول حاكمت وحكمت واحكمت بمعنى رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام هي التي تمنع الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي احكم اليتيم كما تحكم ولدك اي امنعه من الفساد وقول جرير احكموا سفهاكم اي امنعوهم وبنا محكم اي وثيق يمنع من تعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع عما لا ينبغي **واما المتشابه** فهو ان يكون احد الشيين مشابها للاخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال تعالى ان البقر تشابه علينا وقال في وصف ثمار الجنة واتوا به متشابها اي متفق المنظر مختلف الطعوم وقال تعالى تشابهت قلوبهم ومنه يقال اشتبه على الامران اذا لم يفرق بينهما ويقال لاصحاب المخاريق اصحاب الشبه وقال صلى الله عليه وسلم الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات وفي رواية اخرى متشابهات ثم لما كان من المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدي الانسان اليه بالمتشابه اطلاقا لاسم المسبب على السبب ونظيره المشكل سمي بذلك لانه اشكل اي دخل في شكل غيره فاشبهه وشاكله ثم يقال لكل ما غمض وان لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكلا ويحتمل ان يقال انه الذي لا يعرف ان الحق ثبوته او عدمه وكان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعدمه في العقل والذهن ومشابها له وغير متميز احدهما عن الاخر بمزيد رجحان فلا جرم سمي غير المعلوم بانه متشابه فهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة فنقول الناس قد اكثروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه الملخص الذي عليه اكثر المحققين ثم نذكر عقيبه اقوال الناس فيه فنقول اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى فاما ان يكون محتملا لغير ذلك المعنى واما ان لا يكون فان كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص واما ان كان محتملا لغيره فلا يخلو اما ان يكون احتماله لاحدهما راجحا على الاخر واما ان لا يكون كذلك بل يكون احتماله لهما

على السوية فان كان احتماله لاحدهما راجحا على الاخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مأولا واما
ان كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما معا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على التعيين مجملا فقد خرج من التقسيم
الذي ذكرناه ان اللفظ اما ان يكون نصا او ظاهرا او مجملا او مأولا اما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح الا ان النص
راجح مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع من الغير فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم واما المجمل والمأول فهما مشتركان في
ان دلالة اللفظ عليه غير راجحة فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل في القسمين جميعا وقد بينا
ان ذلك يسمى متشابها اما لان الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابها للاثبات في الذهن واما لاجل ان الذي يحصل فيه التشابه
يصير غير معلوم فاطلق لفظ التشابه على ما لا يعلم اطلاقا لاسم السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه
ثم اعلم ان اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية فهاهنا يتوقف الذهن بالنسبة مثل القرء بالنسبة الى
الحيض والطهر انما المشكل بان يكون اللفظ باصل وضعه راجحا في احد المعنيين ومرجوحا في الاخر ثم كان الراجح باطلا والمرجوح
حقا ومثاله من القران قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فظاهر هذا الكلام
انهم يؤمرون بان يفسقوا ومحكمه قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء ردا على الكفار فيما حكى عنهم واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا
عليها اباءنا والله امرنا بها وكذلك قوله نسوا الله فنسيهم فظاهر النسيان ما يكون ضد العلم ومرجوحه الترك
والاية المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله لا يضل ربي ولا ينسى **واعلم** ان هذا موضع عظيم فنقول
ان كل واحد من اصحاب المذاهب يدعي ان الايات الموافقة لمذهبه محكمة وان الموافقة لقول خصمه متشابهة فالمعتزلي
يقول فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر محكم وقوله وما تشاؤون الا ان يشاء الله متشابه والسني يقلب الامر في ذلك
فلا بد هاهنا من قانون يرجع اليه في هذا الباب فنقول ـــ اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة الى احدهما راجحا
وبالنسبة الى الاخر مرجوحا فان حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم واما ان حملناه على المرجوح ولم نحمله على
الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل اما
ان يكون لفظيا واما ان يكون عقليا اما القسم الاول ـــ فنقول هذا انما يتم اذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض
فاذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر احدهما رعاية لظاهر الاخر اولى من العكس اللهم الا ان يقال ان احدهما قاطع في
دلالته والاخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان الا انا نقول اما الاول فباطل لان الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البته
لان كل دليل لفظي فانه موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم
التخصيص وعدم الاضمار وعدم المعارض النقلي والعقلي وكان ذلك مظنون والموقوف على المظنون اولى ان يكون مظنونا
فثبت ان شيئا من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعا واما الثاني وهو ان يقال احد الدليلين اقوى من الدليل الثاني
وان كان اصل الاحتمال قائما فيهما معا فهذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره الى المعنى
المرجوح ظنيا ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الاصولية بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية
فثبت بما ذكرناه ان صرف اللفظ عن معناه مرجوح في المسائل القطعية لا يجوز الا عند قيام الدليل القطعي العقلي على ان ما
اشعر به ظاهر اللفظ محال وقد علمنا ان في الجملة ان استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره فعند
هذا يتعين التاويل فظهر انه لا سبيل الى صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح الا بواسطة اقامة الدلالة
العقلية القاطعة على ان معناه الراجح محال عقلا ثم اذا قامت هذه الدلالة وعرف المكلف انه ليس مراد الله تعالى من
هذا اللفظ ما اشعر به ظاهره فعند هذا لا يحتاج الى ان يعرف ان ذلك المرجوح الذي هو المراد ماذا لان السبيل الى
ذلك انما يكون بترجيح مجاز على مجاز وترجيح تاويل على تاويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدلائل القطعية والدلائل اللفظية
على ما بينا ظنية لا سيما الدلائل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح اخر يكون في غاية الضعف ومثل هذا لا يفيد الا
الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال فلهذا التحقيق المتين مذهبنا ان بعد اقامة
الدلالة العقلية على ان حمل اللفظ على الظاهر محال لا يجوز الخوض في تعيين التاويل فهذا منتهى ما حصلناه في هذا الباب
والله ولي الهداية والرشاد **المسالة الثالثة** في حكاية اقوال الناس في المحكم والمتشابه **فالاول**
ما نقل عن ابن عباس انه قال المحكمات هي الثلاث التي في سورة الانعام قل تعالوا الى اخر الايات الثلاث والمتشابهات
هي التي تشابهت على اليهود وهي اسماء حروف الهجا المذكورة في اوائل السور وذلك انهم اولوها على حساب الجمل فطلبوا
ان يستخرجوا منها مدة بقاء الامة فاختلط الامر عليهم واشتبه واقول ـــ التكاليف الواردة من الله تعالى

تنقسم

تنقسم الى قسمين منها ما لا يجوز ان يتغير بشرع وشرع كاعداد الصلوات ومقادير الزكوة وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك
فالقسم الاول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس لان الايات الثلاث في سورة الانعام مشتملة على هذا القسم واما المتشابه
فهو الذي سميناه بالمجمل وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى غيره على التسوية الا بدليل منفصل على ما لخصناه في
اول سورة البقرة **القول الثاني** وهو منقول ايضا عن ابن عباس ان المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ
القول الثالث قال الاصم المحكم الذي يكون دلائله واضحة لائحة مثل ما اخبر الله تعالى من انشاء الخلق في قوله
فخلقنا النطفة علقة وقوله وجعلنا من الماء كل شيء حي افلا يؤمنون وقوله وانزلنا من السماء ماء فاخرجنا به من الثمرات
رزقا لكم فالمتشابه ما يحتاج في معرفته الى التدبر والتامل نحو الحكم بانه تعالى يبعثهم بعد ان صاروا ترابا ولو تاملوا لصار
المتشابه عندهم محكما لان من قدر على الانشاء اولا قدر على الاعادة واعلم ان كلام الاصم غير ملخص فانه ان عنى بقوله المحكم
ما يكون دلائله واضحة وان المحكم هو الذي يكون دلالة لفظها على معناها متعينة راجحة والمتشابه ما تعلم صحته بدليل العقل
وعلى هذا يصير جملة القران متشابها لان قوله فخلقنا النطفة علقة امر يحتاج في صحة معرفة صحته الى الدلائل العقلية فان اهل
الطبيعة يقولون السبب في ذلك الطبائع والفصول وتاثيرات الكواكب وتركيبات العناصر وامتزاجاتها وكما ان اثبات
الحشر والنشر مفتقر الى الدليل فكذلك اثبات هذه الحوادث الى الله تعالى يفتقر الى الدليل ولعل الاصم يقول هذه الاشياء وان
كانت كلها مفتقرة الى الدليل الا انها تنقسم الى ما يكون الدليل فيه ظاهرا بحيث تكون مقدماته قليلة ومرتبه يعصمه بوى
الغلط فيها الا نادرا ومنه ما يكون الدليل فيه خفيا كثير المقدمات غير مرتبة فالقسم الاول هو المحكم والثاني هو المتشابه
القول الرابع ان كل ما امكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلي او بدليل خفي وهو المحكم وكل ما لا سبيل الى
معرفته فذلك هو المتشابه وذلك العلم بوقت قيام القيامة والعلم بمقادير الثواب في حق المكلفين ونظيره قوله تعالى
يسالونك عن الساعة ايان مرساها **المسالة الرابعة** في الفوائد التي لاجلها جعل بعض القران محكم وبعضه
متشابه واعلم ان من الملحدة من طعن في القران لاجل اشتماله على المتشابهات فقال انكم تقولون ان تكليف الخلق مرتبط الى
اخر قيام القيامة ثم انا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب فالجبري يتمسك بايات الجبر كقوله وجعلنا على قلوبهم اكنة
ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا والقدري يقول بل هذا مذهب الكفار بدليل انه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الذم لهم
وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر وفي موضع اخر وقالوا قلوبنا غلف وايضا مثبت الرؤية يتمسك
بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنافي متمسك بقوله لا تدركه الابصار ومثبت الجهة متمسك بقوله
يخافون ربهم من فوقهم وبقوله الرحمن على العرش استوى والنافي متمسك بقوله ليس كمثله شيء ثم ان كل واحد
يسمي الايات الموافقة لمذهبه محكمة والايات المخالفة لمذهبه متشابهة وانما آل في ترجيح بعضها على البعض الى ترجيحات
خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب الذي هو المرجوع اليه في كل الدين الى قيام القيامة هكذا اليس
انه لو جعله ظاهرا جليا نقيا عن هذه المتشابهات وجوه **الوجه الاول** انه متى كانت المتشابهات موجودة
كان الوصول الى الحق اصعب واشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال الله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما
يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين **الوجه الثاني** لو كان القران محكما بالكلية لما كان مطابقا الا لمذهب
الواحد فكان تصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب وذلك مما ينفر ارباب سائر المذاهب عن قبول النظر فيه والانتفاع
به اما لما كان مشتملا على المحكم وعلى المتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدليل العقل وحينئذ يتخلص عن ظلمة
التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال والبينة اما لما كان مشتملا على المحكم وعلى المتشابه وحينئذ يطمع صاحب كل
مذهب ان يجد فيه ما يؤيد مذهبه ويؤيد مقالته فحينئذ ينظر فيه جميع ارباب المذاهب ويجتهد في التامل فيه كل صاحب
مذهب واذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل الى الحق
الوجه الثالث ان القران اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدليل العقل
وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال والبينة اما لو كان كله محكما لم يفتقر الى التمسك بالدلائل
العقلية فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد **الوجه الرابع** ان القران لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الى
تعلم طرق التاويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر في تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو واصول الفقه
ولو لم يكن الامر كذلك ما كان يحتاج الانسان الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة فكان في ايراد المتشابهات هذه الفوائد
الكثيرة **الوجه الخامس** السبب الاقوى في هذا الباب ان القران كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية

وطباع العوام تتنافى اكثر الامور عن ادراك الحقائق فمن سمع من العوام في اول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز
ولا يشار اليه ظن ان هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل فكان الاصلح ان يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب ما توهموه
وتخيلوه ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذي يخاطبون به في اول الامر يكون من باب
المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في اخر الامر هو المحكمات فهذا ما حضرنا في هذا الباب والله تعالى
اعلم بمراده واذا عرفت هذه المباحث فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب فالمراد هو القران
منه ايات محكمات وهي التي يكون مدلولها متاكدا اما بالدلائل العقلية القاطعة وذلك في المسائل القطعية
او يكون مدلولها خالية عن معارضات اقوى منها قال هن ام الكتاب وفيه سؤالان **السؤال الاول**
ما معنى كون المحكم اما للمتشابه **الجواب** الام في حقيقة اللغة الاصل الذي منه يكون الشيء فلما كانت
المحكمات مفهومة بذواتها والمتشابهات انما تصير مفهومة باعانة المحكمات لا جرم صارت المحكمات كالام للمتشابهات
وقيل انما جرى في الانجيل من ذكر الاب وهو ان الباري تعالى المقدم المكون للاشيا الذي به قامت الخلايق وبه ثبتت
الى ان تبعثها فعبر عن هذا المعنى بلفظ الاب من جهة ان الاب هو الذي حصل منه تكوين الابن ثم وقع في الترجمة ما
اوهم الابوة الواقعة من جهة الولادة فكان قوله ما كان لله ان يتخذ من ولد معناه متاكدا بالدلايل العقلية القطعية
وكان قوله عيسى روح الله وكلمته من المتشابهات التي يجب ردها الى ذلك المحكم **السؤال الثاني** لم قال ام الكتاب
ولم يقل امهات الكتاب **الجواب** ان مجموع المحكمات في تقدير شيء واحد ومجموع المتشابهات في تقدير شيء اخر
واحدهما ام الاخر ونظيره قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وامه اية ولم يقل ايتين وانما قال ذلك على معنى مجموعهما اية واحدة
فكذلك ها هنا ثم قال واخر متشابهات وقد عرفت حقيقة المتشابهات قال الخليل وسيبويه اخر فارقت اخواتها في حكم واحد
وذلك ان اخر جمع اخرى تانيث اخر واخر على وزن افعل فانه يستعمل مع من او بالالف واللام فيقال زيد افضل من عمرو
وزيد الافضل من عمرو فالالف واللام متعاقبان لمن لا يات افضل فكان القياس ان يقال زيد اخر من عمرو او يقال
زيد الاخر من عمرو الا انهم حذفوا منه لفظة من لان المعنى من فاسقطوه اكتفا بدلالة اللفظ عليه والالف واللام
متعاقبان مع من فسقط الالف واللام ايضا فلما جاز استعماله بغير الف ولام صار اخر واخر جمعه فصارت هذه
اللفظة معدولة عن حكم نظايرها في سقوط الالف واللام عن جمعها ووجدانها ثم قال واما الذين في قلوبهم زيغ
اعلم انه تعالى لما بين ان الكتاب ينقسم الى قسمين منه محكم ومنه متشابه بين ان اهل الزيغ لا يتمسكون الا بالمتشابه والزيغ
الميل عن الحق يقال زاغ زيغا اي مال ميلا واختلفوا في هولاء الذين اريدوا بقوله في قلوبهم زيغ فقال الربيع هم وفد نجران
لما حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسيح فقالوا اليس هو كلمة الله وروح منه قال بلى فقالوا حسبنا فانزل الله هذه
الاية ثم انزل الله تعالى في هذه الاية ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم قال الكلبي هم اليهود طلبوا امدة بقا الامة واستخراجه
في الحروف المقطعة في اوايل السور وقال قتادة والزجاج هم الكفار الذين ينكرون البعث لانه قال في اخر الاية وما
يعلم تاويله الا الله وما ذاك الا وقت القيامة لانه تعالى اخفاه عن كل الخلق حتى عن الملايكة والانبيا عليهم الصلاة والسلام
وقال المحققون ان هذا يعم المبطلين وكل من احتج لباطله بالمتشابه لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل
في كل ما فيه لبس واشتباه ومن جملته ما وعد به الرسول من النصرة وما وعد الكفار من نقمته فيقولون ايتنا بعذاب الله ومتى
تاتينا الساعة ولوما تاتينا بالملايكة فموهوا الامر على ضعفه ويدخل في هذا الباب استدلال المشبهة بقوله تعالى
الرحمن على العرش استوى فانه ثبت بصريح العقل ان كل ما كان مختصا بالحيز فاما ان يكون في الصغر كالجزء الذي لا يتجزى
وهو باطل بالاتفاق واما ان يكون اكبر منه فيكون منقسما مركبا وكل مركب فانه ممكن ومحدث فهذا الدليل الظاهر
يمنع ان يكون الاله في مكان فيكون قوله الرحمن على العرش استوى متشابها فمن تمسك به كان متمسكا بالمتشابه ومن
جملة ذلك استدلال المعتزلة بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية الى العبد فانه لما ثبت بالبرهان العقلي ان صدور
الفعل يتوقف على حصول الداعي وثبت ان حصول ذلك الداعي من الله تعالى وثبت انه متى كان الامر كذلك كان حصول الفعل
عند تلك الداعية واجبا وعدمه عند عدم هذه الداعية واجبا فحينئذ يبطل ذلك التفويض وثبت ان الكل بقضا الله تعالى
وقدره ومشيئته فيصير استدلال المعتزلة بتلك الظواهر وان كثرت استدلالا بالمتشابهات لاجل ان في قلوبهم زيغا
عن الحق وطلبا لتقرير الباطل واعلم انك لا ترى طايفة في الدنيا الا وتسمي الايات المطابقة لمذهبهم محكمة والايات المخالفة لمذهب خصمهم متشابهة
ثم هول الامر في ذلك الا ترى الى الجبائي فانه يقول المجبرة الذين يضيفون الظلم والكذب وتكليف ما لا يطاق الى الله تعالى

هم المتمسكون بالمتشابهات وقال ابو مسلم الاصفهاني لزايغ الطالب للفتنة هو من يتعلق بايات الضلالة ولا يتاول على المحكم
الذي بينه بقوله واضلهم السامري واضل فرعون قومه وما هدى وما يضل به الا الفاسقين وفسروا ايضا قوله
واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها على انه تعالى اراده لفسقهم وان الله تعالى يطلب العلل على خلقه
ليهلكهم مع انه تعالى قال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويريد الله ليبين لكم ويهديكم وتاولوا قوله تعالى
وزينا لهم اعمالهم فهم يعمهون على انه تعالى يزين لهم العمه ويعصوا بذلك ما في القران لقوله ان الله لا يغير ما بقوم حتى
يغيروا ما بانفسهم وما كنا مهلكي القرى الا واهلها ظالمون وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
قال فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه وقال ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم فكيف يزين العمه فهذا ما قاله ابو
مسلم وليت شعري لم حكم على الايات الموافقة لمذهبه بانها محكمات وعلى الايات المخالفة لذلك بانها متشابهات
ولم وجب في تلك الايات المطابقة لمذهبه اجراوها على الظاهر ومعلوم ان ذلك لا يتم الا بالرجوع الى الدلايل العقلية
واذا دل على بطلان مذهب المعتزلة الادلة العقلية الباهرة فان مذهبهم لا يتم الا اذا قلنا بانه صدر عنه احد
الفعلين دون الثاني من غير مرجح وذلك تصريح بنفي الصانع ولا يتم الا اذا قلنا بانه سبحانه ما كان عالما بالكيفيات
الافعال في الازل وذلك تصريح بتجهيل الصانع ولا يتم الا اذا قلنا بان صدور الفعل المحكم المتقن عن العبد لا يدل على علم
وانه علة فحينئذ يكون قد تخصص ذلك العدد بالوقوع دون الازيد والانقص لا لمخصص وذلك نفي الصانع ويلزم ايضا ان
لا يدل صدور الفعل على كون الفاعل عالما وحينئذ ينسد الاستدلال باحكام افعال الله تعالى على كونه عالما وان اهل
السموات والارض اجمعوا على هذه الدلايل على القضا والقدر والمتشابه لظهر بما ذكرنا ان القانون المستخرج عند جمهور الناس
ان كل اية توافق مذهبهم فهي محكمة وكل اية تخالفهم فهي المتشابهة فاما المحقق المنصف فانه يحمل الامر في الايات على اقسام
احدها ما يتاكد ظاهرها بالدلايل القطعية فذلك هو المحكم حقا **وثانيها** الذي قامت الدلايل القاطعة على
امتناع ظواهرها فذاك هو الذي يحكم فيه بان مراد الله تعالى غير ظاهره **وثالثها** الذي لا يوجد مثل هذا الدليل
على طرفي ثبوته وانتفايه فيكون من حقه فيه التوقف ويكون ذلك متشابها بمعنى ان الامر اشتبه فيه ولم يتميز احد
الجانبين عن الاخر الا ان الظن الراجح حاصل في اجرايه على ظواهرها فهذا ما عندي في هذا الباب واعلم انه تعالى لما بين
ان الزايغين المتشابهة يبين ان لهم فيه غرضين فالاول قوله تعالى يتبعون ما تشابه منه ابتغا الفتنة والثاني
هو قوله وابتغا تاويله فاما الاول فاعلم ان الفتنة في اللغة الاستهتار بالشي والغلو فيه يقال فلان مفتون بطلب الدنيا
اي قد غلا في طلبها وتجاوز القدر وذكر المفسرون في تفسير الفتنة وجوها **اولها** قال الاصم انهم متى اوقعوا
تلك المتشابهات في ان صار بعضهم مخالفا للبعض في الدين وذلك يفضي الى التقاتل والهرج والمرج فذاك هو الفتنة
وثانيها ان المتمسك بتلك المتشابهات يقرر البدعة والباطل في قلبه فيصير مفتونا في ذلك الباطل عاكفا
عليه لا ينقلع عنه بحيلة البتة **وثالثها** ان الفتنة في الدين الضلال عنه ومعلوم ان لا فتنة ولا فساد اعظم من
الفتنة في الدين والفساد فيه واما الغرض الثاني لهم وهو قوله تعالى وابتغا تاويله فاعلم ان التاويل هو التفسير
واصله في اللغة المرجع والمصير من قولك الامر الى كذا اذا صار اليه واولته تاويلا اذا صيرته هذا معنى التاويل
في اللغة ثم تسمى التفسير تاويلا قال تعالى سانبيك بتاويل ما لم تستطع عليه صبرا وقال تعالى واحسن تاويلا وذلك لانه اخبار
عما يرجع اليه اللفظ من المعنى واعلم ان المراد منه انهم يطلبون التاويل الذي ليس في كتاب الله عليه دليل ولا بيان مثل طلبهم
ان الساعة متى تقوم وان مقادير الثواب والعقاب لكل مطيع وعاص كم يكون قال القاضي هولا الزايغون قد ابتغوا المتشابه
من وجهين احدهما انهم حملوه على غير الحق وهو المراد من قوله وابتغا تاويله ثم بين تعالى ما يكون زيادة في ذم طريقة هولاء
الزايغين وقال وما يعلم تاويله الا الله واختلف الناس في هذا الموضع فمنهم من قال تم الكلام ها هنا ثم الواو في قوله
والراسخون في العلم واو الابتدا وعلى هذا القول لا يعلم المتشابه الا الله تعالى وهذا قول ابن عباس وعايشة والحسن
ومالك بن انس والكسايي والفرا ومن المعتزلة قول ابي علي الجبائي وهو المختار عندنا والقول الثاني ان الكلام انما يتم عند
قوله والراسخون في العلم فيكون العلم بالمتشابه حاصلا عند الله تعالى والراسخين في العلم وهذا القول ايضا مروي عن ابن عباس
ومجاهد والربيع بن انس واكثر المتكلمين والذي يدل على صحة القول الاول وجوه **الحجة الاولى** ان اللفظ اذا كان له معنى
راجح ثم دل دليل اقوى منه على ان ذلك الظاهر غير مراد علمنا ان مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة وفي المجازات
كثرة وترجيح البعض على البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية والترجيحات اللغوية لا تفيد الا الظن الضعيف فاذا كانت المسالة

قطعية يقينية كان القول فيها بالدلائل القطعية الصحيحة غير جائز ومثاله قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم قام الدليل القاطع على ان مثل هذا التكليف قد وجد على ما بيناه بالبراهين الخمسة في تفسير هذه الاية ان المراد الله تعالى ليس ما يدل عليه ظاهر هذه الاية فلا بد من صرف الالفاظ الى بعض المجازات وفي المجازات كثرة وترجيح بعضها على بعض لا يكون الا بالتراجيح اللغوية ولانها لا تفيد الا الظن وهذه المسالة من المسايل الظنية فوجب ان يكون القول فيها بالدلايل الظنية باطلا وايضا قال تعالى الرحمن على العرش استوى ودل الدليل على انه يمتنع ان يكون الاله في المكان فعلمنا انه ليس مراد الله تعالى من هذه الاية ما اشعر به ظاهرها الا ان المجازات هذا اللفظ كثيرة فصرف اللفظ الى البعض دون البعض لا يكون الا بالتراجيح اللغوية الظنية والقول بالظن في ذات الله تعالى غير جائز باجماع المسلمين وهذه حجة قاطعة في المسالة والقلب الخالي عن التعصب يميل اليه والفطرة الاصلية تشهد بصحته **الحجة الثانية** وهو ان ما قبل هذه الاية يدل على ان طلب تاويل المتشابه مذموم حيث قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله ولو كان طلب تاويل المتشابه جائزا لما ذم الله تعالى ذلك **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة كما في قوله يسالونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي وايضا طلب مقادير الثواب والعقاب وطلب ظهور الفتح والنصر كما قالوا لو ما تاتينا بالملائكة **قلنا** انه تعالى لما قسم الكتاب الى قسمين محكم ومتشابه ودل العقل على صحة هذه القسمة من حيث ان حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم وحمله على معناه الذي ليس براجح هو المتشابه ثم انه تعالى ذم طريقة من طلب المتشابه كما خصص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركا للظاهر وانه لا يجوز **الحجة الثالثة** ان الله تعالى مدح الراسخين في العلم بانهم يقولون امنا به وقال في اول البقرة فاما الذين امنوا فيعلمون انه الحق من ربهم فهولاء الراسخون لو كانوا عالمين بتاويل ذلك المتشابه على سبيل التفصيل لما كان لهم في الايمان به مدح لان كل من عرف شيا على سبيل التفصيل فانه لا بد وان يومن به انما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلايل القطعية ان الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها وعلموا ان القران كلام الله تعالى وعلموا ان الله سبحانه لا يتكلم بالباطل والعبث فاذا سمعوا اية ودلت الدلايل القطعية على انه لا يجوز ان يكون ظاهرها مراد الله تعالى وعلموا ان مراد الله سبحانه منه غير ذلك الظاهر ثم فوضوا تعيين ذلك المراد الى علمه وقطعوا بان ذلك المعنى اي شي كان فهو الحق والصواب فهولاء هم الراسخون في العلم بالله تعالى حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الايمان بالله تعالى والجزم بصحة القران **الحجة الرابعة** لو كان قوله والراسخون معطوفا على قوله الا الله لصار قوله يقولون امنا به ابتداء وانه بعيد عن ذوق الفصاحة بل كان الاولى ان يقال وهم يقولون امنا به او يقال ويقولون امنا به فان قيل في تصحيحه وجهان الاول ان قوله يقولون مبتدا والتقدير هولاء العالمون بالتاويل يقولون امنا به والثاني ان يكون يقولون حالا من الراسخين قلنا اما الاول فمدفوع لان تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج الى الاضمار اولى من تفسيره بما يحتاج معه الى الاضمار والثاني ان ذا الحال هو الذي تقدم ذكره وههنا تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين في العلم فوجب ان يجعل قوله امنا به حالا من الراسخين لا من الله فيكون ذلك تركا للظاهر فثبت ان ذلك المذهب لا يتم الا بالعدول عن الظاهر ومذهبنا لا يحتاج اليه فكان هذا القول اولى **الحجة الخامسة** قوله تعالى كل من عند ربنا يعني انهم امنوا بما عرفوا على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتاويله فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فايدة **الحجة السادسة** نقل عن ابن عباس انه قال تفسير القران على اربع وجوه تفسير لا يسع احدا جهله وتفسير تعرفه العرب بالسنتها وتفسير تعلمه العلما وتفسير لا يعلمه الا الله تعالى وسيل مالك بن انس رحمه الله تعالى عن قوله الرحمن على العرش استوى فقال الاستوا معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسوال عنه بدعة وقد ذكرنا بعض هذه المسالة في اول سورة البقرة فاذا ضم ما ذكرناه هاهنا الى ما ذكرناه هناك تم الكلام في هذه المسالة ثم قال والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا وفيه مسايل

المسالة الاولى الرسوخ في اللغة الثبوت في الشي واعلم ان الراسخ في العلم هو الذي عرف ذات الله تعالى وصفاته بالدلايل اليقينية القطعية وعرف ان القران كلام الله تعالى بالدلايل اليقينية فاذا راى متشابها ودل الدليل القاطع على ان ظاهره ليس مراد الله تعالى علم حينيذ قطعا ان مراد الله تعالى شي اخر سوى ما دل عليه ظاهره وان ذلك المراد حق ولا يصير كون ظاهره مردودا شبهة في الطعن في صحة القران ثم حكى عنهم ايضا انهم يقولون كل من عند ربنا والمعنى من ربنا الا ان الفائدة في عند الجواب — الايمان بالمتشابه يحتاج فيه الى مزيد

التاكيد السوال الثاني لم جاز حذف المضاف من كل الجواب لان دلالته على المضاف قوية فيفيد الحذف الامن ليس حاصل ثم قال تعالى وما يذكر الا اولوا الالباب وهذا ثنا من الله تعالى للذين قالوا امنا به ما يتعظ بما في القران الا ذوو العقول الكاملة فصار هذا الوصف كالدلالة على انهم يستعملون عقولهم في فهم القران فيعلمون ما الذي يطابق ظاهره دلايل العقول فيكون محكما واما الذي يخالف ظاهره دلايل العقول فيكون متشابها ثم يعلمون ان الكل كلام من لا يجوز في كلامه التناقض والباطل فيعلمون ان ذلك المتشابه لا بد وان يكون له معنى صحيح عند الله تعالى وهذه الاية دالة على علو شان المتكلمين الذين يبحثون عن الدلايل العقلية ويتوسلون بها الى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وافعاله ولا يفسرون القران الا بما يطابق دلايل العقول ويوافق اللغة والاعراب واعلم ان الشي كلما كان اشرف كان ضده اخس فلما كان مفسر القران موصوفا بهذه الصفة كانت درجته هي الدرجة العظمى التي عظم الله تعالى الثنا عليها فكذلك متى تكلم في القران من غير ان يكون متبحرا في علم الاصول وفي اللغة والنحو كان في غاية البعد عن الله تعالى ولهذا قال صلى الله عليه وسلم من فسر القران برايه فليتبوا مقعده من النار **قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب** اعلم انه تعالى لما حكى عن الراسخين انهم يقولون امنا به حكى عنهم انهم يقولون ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا ويقولون لدلالة الاول عليه وكما في قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وفي هذه الاية اختلف كلام اهل السنة وكلام المعتزلة اما كلام اهل السنة فظاهر وذلك لان القلب صالح لان يميل الى الايمان وصالح لان يميل الى الكفر ويمتنع ان يميل الى احد الجانبين الا عند حدوث داعية وارادة احدثها الله تعالى فان كانت تلك الداعية داعية الكفر فهي الخذلان والازاغة والصد والختم والطبع والرين والقسوة والوقر والكنان وغيرها من الالفاظ الواردة في القران وان كانت تلك الداعية داعية الايمان فهي التوفيق والارشاد والهداية والتسديد والتثبيت والعصمة وغيرها من الالفاظ الواردة في القران وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قلب المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن والمراد من هذين الاصبعين الداعيتان فكما ان الشي الذي يكون بين اصبعي الانسان يتقلب كما يقلبه الانسان بواسطة تلك الاصبعين فكذلك القلب لكونه بين الداعيتين يتقلب كما يقلبه الحق بواسطة تلك الداعيتين ومن انصف ولم يتعسف وجرب نفسه وجد هذا المعنى كالشي المحسوس ولو جوز حدوث احد الداعيتين بغير محدث ومؤثر لزمه نفي الصانع وكان صلى الله عليه وسلم يقول يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك ومعناه ما ذكرناه فلما امن الراسخون في العلم بكل ما انزله تعالى من المحكمات والمتشابهات تضرعوا اليه سبحانه في ان لا يجعل قلوبهم مايلة الى الباطل بعد ان جعلها مايلة الى الحق فهذا الكلام برهاني متاكد بتحقيق قرآني ومما يوكد ما ذكرنا ان الله تعالى مدح هولا المومنين بانهم لا يتبعون المتشابهات بل يومنون بها على سبيل الاجمال وترك الخوض فيها فيبعد منهم في مثل هذا الوقت ان يتكلموا بالمتشابه فلا بد وان يكونوا قد تكلموا بهذا الدعاء لاعتقادهم انه من المحكمات ثم ان الله تعالى حكى ذلك عنهم في معرض المدح والثنا عليهم بسبب انهم قالوا ذلك وهذا يدل على ان هذه الاية من اقوى المحكمات وهذا كلام مبين واما المعتزلة فقد قالوا لما دلت الدلايل على ان الزيغ لا يجوز ان يكون بفعل الله تعالى وجب صرف هذه الاية الى التاويل فاما دليلهم فقد ذكرناه في تفسير قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون ومما احتجوا في هذا الموضع خاصة قوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم وهذا صريح ان ابتدا الزيغ منهم واما تاويلاتهم في هذه الاية فمن وجوه **الاول** وهو الذي قاله الجبائي واختاره القاضي ان المراد بقوله لا تزغ قلوبنا معنى لا تمنعنا الالطاف التي معها تستمر قلوبهم على صفة الايمان وذلك لانه تعالى لما منعهم الطافه عند استحقاقهم منع ذلك جاز ان يقال ازاغهم ويدل على هذا قوله فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم **والثاني** قال الاصم لا تبلنا ببلوى تزيغ عندها قلوبنا وهو كقوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم وقال لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة والمعنى لا تكلفنا من العبادات ما لا نامن معه الزيغ وقد يقول القايل لا تحملنا على ايذائك اي لا تفعل ما اصير عنده موذيا لك **والثالث** قال الكعبي لا تزغ قلوبنا اي لا تسمنا باسم الزايغ يقال فلان يكفر فلانا اذا سماه كافرا **والرابع** قال الجبائي لا تزغ قلوبنا عن جنتك وثوابك بعد اذ هديتنا وهذا قريب الى الوجه الاول الا ان يحمل على شي اخر وهو انه تعالى اذا علم انه مومن في الحال وعلم انه لو بقي الى السنة الثانية لكفر فقوله لا تزغ قلوبنا محمول على ان يميته قبل ان يصير كافرا وذلك لان ابقاه حيا الى السنة الثانية يجري مجرى ما اذا ازاغه الله تعالى عن طريق الجنة **والخامس** قال الاصم لا تزغ قلوبنا عن كمال العقل بالجنون بعد اذ هديتنا بنور العقل **والسادس** قال ابو مسلم احرسنا من الشيطان ومن شرور انفسنا حتى لا نزيغ فهذا جملة ما ذكروه في تاويل هذه الاية وهي باسرها ضعيفة اما الاول فلان من مذهبهم ان كل ما صح في قدرة الله

ان يفعل في حقهم لطفا وجب عليه ذلك وجوبا لو تركه لبطلت الهيبة ولصار جاهلا او محتاجا والنبي الذي يكون كذلك فاي الحاجة الى الدعاء في طلبه بل هذا القول يستمر على قول بشر بن المعتمر واصحابه الذين لا يوجبون على الله تعالى فعل جميع الالطاف واما الثاني فضعيف لان التشديد في التكليف وان علم الله تعالى انه اثر في حمل المكلف على القبيح فمن الله تعالى وان علم الله تعالى انه لا اثر له في حمل المكلف على فعل القبيح كان وجوده كعدمه فيما يرجع الى كون العبد مطيعا وعاصيا فلا فائدة في صرف الدعاء اليه واما الثالث فهو ان التسمية بالزيغ والكفر وجودا وعدما والكفر والزيغ باختيار العبد فلا فائدة في قوله لا تسمنا باسم الزيغ والكفر واما الرابع فهو انه علم الله تعالى بانه يكفر في السنة الثانية فوجب عليه بان يميته لكان علم بانه لا يؤمن قط ويكفر طول عمره فوجب عليه ان لا يخلقه واما الخامس وهو حمله على الغاء العقل فضعيف لان هذا متعلق بما قبل هذه الاية فاما الذين في قلوبهم زيغ واما السادس وهو ان الحراسة من الشيطان ومن شرور النفس ان كان مقدورا وجب فعله فلا فائدة في الدعاء وظهر بما ذكرنا سقوط هذه الوجوه وان كان الحق ما ذهبنا اليه **فان قيل** فعلى ذلك القول فكيف الكلام في تفسير قوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم **قلنا** لا يبعد ان يقال ان الله تعالى يزيغهم ابتداء فعند ذلك يزيغون ثم يترتب على هذا الزيغ ازاغة اخرى سوى الاول من الله تعالى وكل ذلك لا منافاة فيه اما قوله بعد اذ هديتنا بعد ان جعلتنا مهتدين وهذا ايضا صريح في ان حصول الاهتداء في القلب بتخليق الله تعالى وقال وهب لنا من لدنك رحمة واعلم ان تطهير القلب عما لا ينبغي مقدم على تنويره بما ينبغي فهولاء المومنون سالوا ربهم اولا ان لا يجعل قلوبهم مائلة الى الاباطيل والعقائد الفاسدة ثم انهم اتبعوا ذلك بان طلبوا من ربهم ان ينور قلوبهم بانوار المعرفة وجوارحهم واعضاءهم بزينة الطاعة وانما قال رحمة ليكون ذلك شاملا لجميع انواع الرحمة **فاولها** ان يحصل في القلب نور الايمان والتوحيد والمعرفة **وثانيها** ان يحصل في الاعضاء والجوارح نور الطاعة والعبودية والخدمة **وثالثها** ان يحصل في الدنيا سهولة اسباب المعيشة من الامن والصحة والكفاية **ورابعها** ان يحصل عند الموت سهولة السؤال وسهولة ظلمة القبر **وخامسها** ان يحصل عند الموت سهولة سكرات الموت **وسادسها** ان يحصل في القيامة سهولة العتاب والخطاب وغفران السيئات وترجيح الحسنات فقوله من لدنك رحمة يتناول جميع هذه الاقسام ولما ثبتت بالبراهين القاهرة انه لا رحيم الا هو ولا كريم الا هو لا جرم اكد ذلك بقوله من لدنك منبها ان العقل والقلب والروح على ان المقصود لا يحصل الا منه ولما كان هذا المقصود في غاية العظمة بالنسبة الى العبد لا جرم ذكره على سبيل التنكير كانه يقول اطلب رحمة وانت رحيم واطلب رحمة من لدنك وبلغوتك وذلك يوجب غاية العظمة ثم قال انك انت الوهاب كان العبد يقول الهي هذا الذي طلبته منك في هذا الدعاء عظيم بالنسبة الي لكنه حقير بالنسبة الى كمال كرمك وغاية جودك ورحمتك فانت الوهاب الذي من هيبتك حصلت حقائق الاشياء وذواتها وماهياتها ووجوداتها فكل ما سواك فمن جودك واحسانك وكرمك يا دائم المعروف يا قديم الاحسان لا تخيب رجاء هذا المسكين ولا ترد دعاءه واجعله بفضلك اهلا لرحمتك يا اكرم الاكرمين

قوله تعالى ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه ان الله لا يخلف الميعاد **اعلم** ان هذا الدعاء من بقية كلام الراسخين في العلم وذلك لانهم لما طلبوا من الله تعالى ان يصونهم عن الزيغ وان يخصهم بالهداية والرحمة فكانه قال ليس الغرض من هذا السؤال ما يتعلق بمصالح الدنيا فانها منقضية منقرضة وانما الغرض الاعظم منه ما يتعلق بالاخرة فانا نعلم انك يا الهنا جامع الناس للجزاء في يوم القيامة ونعلم ان وعدك لا يكون خلفا وكلامك لا يكون كذبا فمن زاغ قلبه بقي هناك في العذاب ابد الابدين ومن اعطيته التوفيق والهداية والرحمة وجعلته من المومنين بقي هناك في السعادة والكرامة ابد الاباد فالغرض الاعظم من ذلك الدعاء ما يتعلق بالاخرة وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** قوله ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه تقديره جامع الناس للجزاء في يوم لا ريب فيه فحذف لكون المراد ظاهرا **المسالة الثانية** قال ان كلام المومنين تم عند قوله ليوم لا ريب فيه فاما قوله ان الله لا يخلف الميعاد فهو كلام الله تعالى كان القوم لما قالوا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه صدقهم الله تعالى في ذلك وايد كلامهم بقوله ان الله لا يخلف الميعاد ومن الناس من قال لا يبعد ورود هذا على طريقة العدول في كلام من الغيبة الى الحضور ومثله في كتاب الله تعالى كثير قال تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة **فان قيل** فلم قالوا في هذه الاية ان الله لا يخلف الميعاد وقالوا في تلك الاية انك لا تخلف الميعاد **قلنا** الفرق والله تعالى اعلم ان هذه الاية مقام الهيبة يعني ان الالهية تقتضي الحشر والنشر لينتصف المظلومين من الظالمين فكان ذكره باسمه الاعظم اولى في هذا المقام اما قوله في اخر السورة انك لا تخلف الميعاد فذاك المقام مقام طلب العبد من ربه ان ينعم عليه بفضله وان يتجاوز عن سيئاته فلم يكن المقام مقام الهيبة فلا جرم قال انك لا تخلف الميعاد **المسالة**

الثالثة

الثالثة احتج الجبائي بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق قال وذلك لان الوعيد داخل تحت لفظ الوعد بدليل قوله تعالى قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا والوعد والموعود والميعاد واحد وقد اخبر في هذه الاية انه لا يخلف الميعاد فكان هذا دليلا على انه لا يخلف في الوعيد **الجواب** لا نسلم انه تعالى يوعد الفساق مطلقا بل ذلك الوعيد عندنا مشروطا بشرط عدم العفو كما انه بالاتفاق مشروط بشرط عدم التوبة فكما انكم اثبتم ذلك الشرط بدليل منفصل فكذا نحن اثبتنا شرط عدم العفوية بدليل منفصل سلمنا انه يوعدهم ولكن لا نسلم ان الوعيد داخل تحت لفظ الوعد وتمام الكلام في مسالة الوعيد قد مر في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وذكر الواحدي في البسيط طريقة اخرى فقال لم لا يجوز ان يحمل هذا على ميعاد الاولياء دون وعيد الاعداء لان خلف الوعيد كرم عند العرب قال والدليل عليه انهم يمدحون بذلك

قال

اذا وعد السراء انجز وعده ● وان وعد الضراء فالعفو مانعه

وروي المناظرة التي دارت بين ابي عمرو بن العلاء وبين عمرو بن عبيد قال ابو عمرو بن العلاء لعمرو بن عبيد ما تقول في اصحاب الكبائر فقال اقول ان الله تعالى وعد وعدا واوعد ايعادا فهو منجز ايعاده كما هو منجز وعده فقال ابو عمرو بن العلاء انك رجل اعجم لا اقول اعجم اللسان ولكن اعجم القلب ان العرب تعد الرجوع عن الوعد لوما وعن الايعاد كرما

وانشد

واني وان اوعدته او وعدته ● لمكذب ايعادي ومنجز موعدي

واعلم ان المعتزلة حكوا ان ابا عمرو بن العلاء لما قال هذا الكلام قال له عمرو بن عبيد فهل يسمى الله مكذب نفسه فقال لا فقال عمرو بن عبيد فقد سقطت حجتك قالوا فانقطع ابو عمرو بن العلاء وعندي انه كان لابي عمرو بن العلاء ان يجيب عن هذا السؤال فيقول انك قست الوعد على الوعيد وانا انما ذكرت هذا البيان الفرق بين البابين وذلك لان الوعد حق عليه والوعيد حق له ومن اسقط حق نفسه فقد اتى بالجود والكرم ومن اسقط حق غيره فذاك هو اللوم فظهر الفرق بين الوعد والوعيد وبطل قياسك وانما ذكرت هذا الشعر لايضاح هذا الفرق فاما قولك لو لم يفعل صار كاذبا ومكذبا لنفسه فجوابه ان هذا انما يلزم لو كان الوعيد ثابتا جزما من غير شرط وعندي جميع الوعيدات مشروطة بعدم العفو فلا يلزم من تركه دخول الكذب في كلام الله تعالى فهذا ما يتعلق بهذه الحكاية والله تعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا واولئك هم وقود النار **اعلم** انه تعالى لما حكى عن المومنين دعاءهم وتضرعهم حكى كيفية حال الكافر وشدة عقابه فهو وجه النظم وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** قوله ان الذين كفروا فيه قولان الاول المراد بهم وفد نجران وذلك لانا روينا في قصتهم ان ابا حارثة بن علقمة قال لاخيه اني لاعلم انه رسول الله حقا ولكن ان اظهرت ذلك اخذوا ملوك الروم مني ما اعطوني من المال فالله تعالى بين ان اموالهم لا تدفع عنهم عذاب الله تعالى في الدنيا والاخرة والقول الثاني ان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ **المسالة الثانية** اعلم ان كمال العذاب هو ان يزول عنه كل ما كان منتفعا به ثم يجتمع عليه جميع الاسباب المولمة اما الاول فهو المراد بقوله لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم وذلك لان المرء عند الخطوب والنوائب في الدنيا يفزع الى المال والولد فهما اقرب الامور التي يفزع اليها في دفع الخطوب فبين تعالى ان صفة ذلك اليوم مخالفة لصفة الدنيا لان اقرب الطرق الى دفع المضار اذا المرء في ذلك اليوم في اعدا بالتعدد او لا ونظير هذه الاية قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم وقوله المال والبنون زينة الحيوة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك وقوله ونرثه ما يقول وياتينا فردا وقوله ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم واما القسم الثاني من اسباب كمال العذاب فهو ان يجتمع عليه الاسباب المولمة واليه الاشارة بقوله تعالى واولئك هم وقود النار وهذا هو النهاية في شرح العذاب فانه لا بد من ان تشتعل النار فيهم كاشتعالها في الحطب اليابس والوقود بفتح الواو الحطب الذي توقد به النار وبالضم هو مصدر وقدت النار وقودا كقولك وردت ورودا **المسالة الثالثة** في قوله من الله فيه قولان احدهما التقدير لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من عذاب الله فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه والثاني قال ابو عبيدة من بمعنى عند والمعنى لن تغني عند الله شيئا **قوله تعالى** كداب ال فرعون والذين من قبلهم كذبوا باياتنا

فأخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب يقال دأب دأبًا ودؤوبًا إذا اجتهد في الشيء وتعب فيه قال تعالى سبع سنين دأبًا أي بجد واجتهاد ويقال سار فلان يومه دأبًا إذا اجتهد في السير يومه كله هذا معناه في اللغة ثم صار الدأب عبارة عن الشأن والأمر والعادة يقال هذا دأب فلان أي عادته وقال بعضهم الدأب والدؤوب الدوام إذا عرفت هذا فنقول في كيفية التشبيه وجوه الأول أن تفسير الدأب بالاجتهاد كما هو معناه في أصل اللغة وهذا قول الأصم والزجاج ووجه التشبيه أن دأب هؤلاء الكفار أي جدهم واجتهادهم في تكذيبهم بمحمد صلى الله عليه وسلم وكفرهم بدينه كدأب آل فرعون مع موسى عليه السلام ثم إنا أهلكنا أولئك بذنوبهم وكذلك نهلك هؤلاء الوجه الثاني أن تفسير الدأب بالشأن والصنع وفيه وجوه الأول كدأب آل فرعون أي شأن هؤلاء وصنعهم في تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم كشأن آل فرعون في التكذيب لموسى ولا فرق بين هذا الوجه وبين ما قبله إلا أنا حملنا اللفظ في الوجه الأول على الاجتهاد وفي هذا الوجه على الصنع والعادة والثاني أن تقرير الآية إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئًا ويجعلهم الله وقود النار لعادته وصنعه في آل فرعون لأنهم لما كذبوا برسلهم أخذهم الله بذنوبهم والمصدر تارة يضاف إلى الفاعل وتارة إلى المفعول والمراد هاهنا كدأب الله في آل فرعون فإنهم لما كذبوا أخذهم الله بذنوبهم ونظيره قوله تعالى يحبونهم كحب الله أي كحبهم الله وقال سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا والمعنى سنتي فيمن أرسلنا قبلك والثالث قال القفال رحمه الله تعالى يحتمل أن تكون الآية جامعة للعادة المضافة إلى الله تعالى والعادة المضافة إلى الكفار كأنه قيل إن عادة هؤلاء الكفار ومذهبهم في إيذاء محمد صلى الله عليه وسلم كعادة من قبلهم في إيذاء رسلهم وأيضًا في إهلاك هؤلاء كعادتنا في إهلاك أولئك الكفار المتقدمين والمقصود على جميع التقديرات نصر النبي صلى الله عليه وسلم على الكفرة وبشارته بأن الله تعالى سينتقم منهم الوجه الثالث في تفسير الدأب الدؤوب وهو اللبث والدوام وطول البقاء في الشيء وتقدير الآية وأولئك هم وقود النار كدأب آل فرعون أي دؤوبهم في النار كدؤوب آل فرعون الوجه الرابع أن الدأب هو الاجتهاد كما ذكرناه ومن لوازمه التعب والمشقة فيكون المعنى ومشقتهم وتعبهم من العذاب كمشقة آل فرعون بالعذاب وتعبهم به فإنه تعالى عذابهم حاصل في غاية القرب وهو قوله تعالى أغرقوا فأدخلوا نارًا في غاية الشدة أيضًا وهو قوله يعرضون عليها غدوًا وعشيًا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب الوجه الخامس أن المشبه هو أن أموالهم وأولادهم لا تنفعهم في إزالة العذاب فكان التشبيه بآل فرعون حاصلًا في هذين الوجهين والمعنى إنكم قد عرفتم ما حل بآل فرعون ومن قبلهم من المكذبين بالرسل من العذاب المعجل الذي لم ينفعهم مال ولا ولد بل صاروا مضطرين إلى ما نزل بهم فكذلك حالكم أيها الكفار المكذبين بمحمد صلى الله عليه وسلم في أنه نزل بكم مثل ما نزل بالقوم تقدم أو تأخر ولا تغني عنكم أموالكم ولا أولادكم الوجه السادس يحتمل أن يكون وجه التشبيه أنه كما نزل بمن تقدم العذاب المعجل بالاستيصال فكذلك ينزل بكم أيها الكفار بمحمد صلى الله عليه وسلم ذلك من القتل والسبي وسلب الأموال ويكون قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم كالدلالة على ذلك فكأنه تعالى بين أنه كما نزل بالقوم العذاب المعجل ثم يصيرون إلى دوام العذاب فسينزل بمن كذب بمحمد صلى الله عليه وسلم أمران أحدهما المحن والعجلة وهي القتل والسبي والإذلال ثم يكون بعده المصير إلى العذاب الدائم وهذان الوجهان الأخيران ذكرهما القاضي رحمه الله تعالى أما قوله تعالى والذين من قبلهم فالمعنى والذين من قبلهم من مكذبي الرسل وقوله كذبوا بآياتنا المراد بالآيات المعجزات ومتى كذبوا فقد كذبوا لا محالة بالأنبياء ثم قال فأخذهم الله بذنوبهم وإنما استعمل فيه الأخذ لأن من ينزل به العقاب يصير كالمأخوذ المأسور الذي لا يقدر على التخلص ثم قال والله شديد العقاب قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهاد وفي الآية مسائل المسألة الأولى قرأ حمزة والكسائي سيغلبون ويحشرون بالياء فيهما والباقون بالتاء المنقطة من فوق فيهما فمن قرأ بالياء المنقطة من تحت فالمعنى بلغهم أنهم سيغلبون ويدل على صحة الياء قوله تعالى قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله قل للمؤمنين يغضوا ولم يقل غضوا ومن قرأ بالتاء فللمخاطبة ويدل على حسن التاء قوله وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم والفرق بين القراءتين من حيث المعنى أن القراءة بالتاء أمر بأن يخبرهم بما سيجري عليهم من الغلبة والحشر إلى جهنم المسألة الثانية ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوهًا الأول لما غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشًا يوم بدر وقدم المدينة جمع اليهود في سوق بني قينقاع وقال يا معشر اليهود أسلموا قبل أن يصيبكم مثل ما أصاب قريشًا فقالوا يا محمد لا يغرنك نفسك أن قتلت نفرًا من قريش لا يعرفون القتال لو قاتلتنا لعرفت فنزلت هذه الآية والثاني أن يهود أهل المدينة لما شاهدوا وقعة أهل بدر قالوا والله

إن هذا هو النبي الأمي الذي بشرنا به موسى وفي التوراة نعته وأنه لا ترد له راية ثم قال بعضهم لبعض لا تعجلوا فلما كان يوم أحد ونكب أصحابه قالوا ليس هو هو وغلب الشقاء عليهم فلم يسلموا فأنزل الله تعالى هذه الآية والثالث أن هذه الآية واردة في جميع الكفار يعني أنهم علم الله تعالى أنهم يموتون على كفرهم وليس في الآية ما يدل على أنهم من هم المسألة الثالثة احتج من قال بتكليف ما لا يطاق بهذه الآية فقال إن الله تعالى أخبر عن تلك الفرقة من الكفار أنهم يحشرون إلى جهنم فلو آمنوا وأطاعوا لانقلب هذا الخبر كذبًا وذلك محال ومستلزم المحال محال فكان الإيمان والطاعة منهم محالًا وقد أمروا به فقد أمروا بالمحال وبما لا يطاق وتمام تقريره قد تقدم في تفسير قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون المسألة الرابعة قوله ستغلبون إخبار عن أمر يحصل في المستقبل وقد وقع مخبره موافقًا له فكان هذا إخبارًا عن الغيب وهو معجز ونظيره قوله غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون ونظيره في حق عيسى صلى الله عليه وسلم وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم المسألة الخامسة دلت الآية على حصول البعث في القيامة وحصول الحشر والنشر وأن مرد الكافرين إلى النار ثم قال وبئس المهاد المهاد الموضع الذي يمهد فيه وينام عليه كالفراش قال تعالى والأرض فرشناها فنعم الماهدون فلما ذكر الله تعالى مصير الكافرين إلى جهنم أخبر عنهم بالشر لأن بئس مأخوذ من البأس وهو الشر والشدة قال تعالى وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس أي شديد وجهنم معروفة أعاذنا الله تعالى منها بفضله قوله تعالى قد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم رأي العين والله يؤيد بنصره من يشاء إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار اعلم أن في الآية مسائل المسألة الأولى لم يقل قد كانت لكم آية بل قال قد كان لكم آية وفيه وجهان الأول أنه محمول على المعنى والمعنى قد كان لكم بيان هذه الآية قال الفراء إنما ذكر للفصل الواقع بينهما وهو قوله لكم المسألة الثانية وجه النظم أنا ذكرنا أن الآية المتقدمة وهي قوله ستغلبون وتحشرون نزلت في اليهود وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دعاهم إلى الإسلام أظهروا التمرد وقالوا لسنا أمثال قريش في الضعف وقلة المعرفة بالقتال بل معنا من الشوكة والمعرفة بالقتال ما نغلب كل من ينازعنا فالله تعالى قال لهم إنكم وإن كنتم أقوياء أرباب العدة والعدد فإنكم ستغلبون ثم ذكر الله تعالى ما يجري مجرى الدلالة على صحة ذلك الحكم فقال قد كان لكم آية في فئتين التقتا يعني أن واقعة بدر كانت كالدلالة على ذلك لأن الكثرة والعدة والعدد كانت من جانب الكفار والقلة وعدم السلاح من جانب المسلمين ثم إن الله تعالى قهر الكفار وجعل المسلمين مظفرين منصورين وذلك يدل على أن تلك الغلبة كانت بتأييد الله تعالى ونصره ومن كان كذلك فإنه يكون غالبًا لجميع الخصوم سواء كانوا أقوياء أو لم يكونوا كذلك فهذا ما يجري مجرى الدلالة على أنه صلى الله عليه وسلم يهزم هؤلاء اليهود ويقهرهم وإن كانوا أرباب السلاح والقوة فصارت هذه الآية كالدلالة على صحة قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون فهذا هو الكلام في وجه النظم المسألة الثالثة أجمع المفسرون على أن المراد بالفئتين رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أصحابه يوم بدر ومشركو أهل مكة روي أن المشركين كانوا يوم بدر تسعمائة وخمسين رجلًا فيهم أبو سفيان وأبو جهل وقادوا مائة فرس وكانت معهم من الإبل سبعمائة بعير وأهل الخيل كلهم كانوا دارعين وهم مائة نفر وكان في الرجال دروع سوى ذلك وكان المسلمون ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلًا بين كل أربعة منهم بعير ومعهم من الدروع ستة ومن الخيل فرسان ولا شك أن غلبة المسلمين الكفار على هذه الصفة آية بينة ومعجزة قاهرة واعلم أن العلماء ذكروا في تفسير كون تلك الواقعة بينة وآية وجوهًا الأول أن المسلمين كان قد اجتمع فيهم من أسباب الضعف على المقاومة أمور منها قلة العدد ومنها خروجهم غير قاصدين للحرب فلم يتأهبوا ومنها قلة السلاح والفرس ومنها أن ذلك ابتداء غزاة في الحرب لأنها أول غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان قد حصل للمشركين أضداد هذه المعاني منها كثرة العدد ومنها أنهم خرجوا متأهبين للحرب ومنها كثرة سلاحهم ومنها أن الأقوام كانوا ممارسين للمحاربة والمقاتلة في الأزمنة الماضية فإذا كان كذلك فلم تجر العادة أن مثل هؤلاء العدد في القلة والضعف وعدم السلاح وقلة المعرفة بأمر المحاربة يغلبون مثل ذلك الجمع الكثير مع كثرة سلاحهم وتأهبهم للمحاربة وما كان ذلك خارجًا عن العادة كان معجزًا الوجه الثاني في كون هذه الواقعة آية أنه صلى الله عليه وسلم كان قد أخبر قومه بأن الله ينصره على قريش بقوله وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم يعني الجمع قريش أو العير وكان قد أخبر قبل الحرب هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فلما وجد مخبر خبره في المستقبل على وفق خبره كان ذلك إخبارًا عن الغيب فكان معجزًا الوجه الثالث في بيان كون هذه الواقعة معجزة وآية أن ما ذكره الله تعالى بعد هذه الآية وهي قوله يرونهم مثليهم رأي العين والأصح في تفسير هذه الآية أن الرائين هم المشركين والمرئيين هم

المؤمنين والمعنى ان المشركين كانوا يرون المؤمنين مثل عدد المشركين قريبا من الفين ومثل عدد المسلمين ستمائة وذلك معجز
فان قيل يجوز روية ما ليس موجود يقتضي السفسطة **قلنا** يحمل الروية على الظن والحسبان وذلك لان من اشتد خوفه
فقد يظن في الجمع القليل انهم في غاية الكثرة واما ان نقول ان الله تعالى انزل الملائكة حتى صار عسكر المسلمين كثيرين والجواب
الاول اولى لان الكلام مقتصر على الفئتين ولم يدخل فيها قصة الملائكة **الوجه الرابع** في بيان كون هذه القصة اية
قال الحسن ان الله تعالى اخبر رسوله صلى الله عليه وسلم في تلك الغزوة بخمس الف من الملائكة لانه تعالى قال فاستجاب لكم اني
ممدكم بالف وقال ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة والف مع الاربعة الف
خمسة الف وكان سيماهم انه كان على اذناب خيولهم ونواصيهم صوف ابيض وهو المراد من قوله تعالى والله يؤيد بنصره من يشا
ثم قال تعالى فئة تقاتل في سبيل الله وفيه مسئلتان **المسألة الاولى** القراة المشهورة فئة بالرفع والتي
قوله واخرى كافرة وقراءة فئة تقاتل واخرى كافرة وقرئ فئة تقاتل واخرى كافرة بالجر على البدل من فئتين وقرئ بالنصب
اما على الاختصاص وعلى الحال من الضمير في التقتا قال الواحدي رحمه الله تعالى والرفع هو الوجه لان المعنى احداهما
تقاتل في سبيل الله فهو رفع على استيناف الكلام **المسألة الثانية** المراد بالفئة التي تقاتل في سبيل الله
هم المسلمون لانهم قاتلوا لنصرة دين الله تعالى واخرى كافرة المراد بها كفار قريش ثم قال تعالى يرونهم مثليهم راي العين
وفيه مسئلتان **المسألة الاولى** قرا نافع وابان عن عاصم ترونهم بالتاء المنقطة من فوق والباقون بالياء فمن قرا
بالتاء فلان ما قبله خطاب لليهود والمعنى ترون ايها اليهود المسلمين مثلي ما كانوا او مثلي الفئة الكافرة او يكون الاية خطابا
مع مشركي قريش والمعنى ترون يا مشركي قريش المسلمين مثلي فئتكم الكافرة ومن قرا بالياء فللمغايبة التي جاءت بعد الخطاب
وهو قوله فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة يرونهم يعود الى الاخبار عن احدى الفئتين **المسألة الثانية**
اعلم انه قد تقدم في هذه الاية ذكر الفئة الكافرة وذكر الفئة المسلمة فقوله يرونهم مثليهم يحتمل ان يكون الراءون هم
الفئة الكافرة والمرئي هو الفئة المسلمة ويحتمل ان يكون بالعكس من ذلك فهذا احتمالان وايضا فقوله مثليهم يحتمل ان يكون
المراد مثلي الرائين وان يكون المراد مثلي المرئيين فاذا هذه الاية تحتمل وجوها اربعة **الاول** ان يكون المراد
الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلي عدد المشركين قريبا من الفين **والثاني** الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلي
عدد المسلمين ستمائة ونيفا وعشرين والحكمة في ذلك انه تعالى كثر المسلمين في اعين المشركين مع قلتهم ليهابوهم فيحترزوا
عن قتالهم فان قيل هذا مناقض لقوله تعالى في سورة الانفال ويقللكم في اعينهم والجواب انه كان التقليل والتكثير
حالين مختلفين فقللوا اولا في اعينهم حتى اجتروا عليهم فلما لاقوهم كثرهم الله في اعينهم حتى صاروا مغلوبين ثم ان تقليلهم
في اول الامر وتكثيرهم في اخر الامر ابلغ في القدرة واظهار الاية **والثالث** ان الرائين هم المسلمين والمرئيين هم
المشركون فالمسلمون راوا المشركين مثلي المسلمين ستمائة وازيد والسبب فيه ان الله تعالى امر المسلم الواحد بمقاومة الكافرين
قال الله تعالى ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فان قيل كيف يرونهم مثليهم راي العين وكانوا ثلاثة امثالهم
والجواب ان الله تعالى قال ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فاظهر ذلك العدد من المشركين للمؤمنين تقوية
لقلوبهم وازالة للخوف من صدورهم **والرابع** ان الرائين هم المسلمون وانهم راوا المشركين على ضعف عدد المشركين
فهذا قول لا يمكن ان يقول به احد لان هذا يوجب نصرة الكفار والقاء الخوف في قلوب المؤمنين والاية تنافي ذلك وفي الاية
احتمال خامس وهو ان اول الاية قد بينا انه خطاب مع اليهود فيكون المراد ترون ايها اليهود المشركين مثلي المؤمنين في القوة
والشوكة فان قيل كيف راوهم مثليهم وقد سبق الجواب عنه بقي من مباحث هذا الموضع امران **البحث
الاول** ان الاحتمال الاول والثاني ان المعدوم صار مرئيا والاحتمال الثالث يقتضي ان ما وجد وحضر لم يصر مرئيا
اما الاول فهو محال عقلا لان المعدوم لا يرى فلا جرم وجب حمل الروية على الظن القوي واما الثاني فهو جائز عند
اصحابنا لان عندنا مع حصول الشرائط وصحة الحاسة يكون الادراك جائزا لا واجبا وكان ذلك الزمان زمان ظهور المعجزات
وخرق العادات فلم يبعد ان يقال انه حصل ذلك المعجز واما المعتزلة فعندهم الادراك واجب الحصول عند استجماع
الشرائط وسلامة الحاسة فلهذا المعنى اعتذر القاضي عن هذا الموضع من وجوه **احدها** ان عند الاشتغال بالمحاربة
والمقاتلة قد لا يتفرغ الانسان لان يدير حدقته حول العسكر وينظر اليهم على سبيل التأمل التام فلا جرم رأى البعض
دون البعض **وثانيها** ان الغلبة تحدث عند المحاربة من الغبار ما يصير مانعا عن ادراك البعض **وثالثها** يجوز ان يقال
انه تعالى خلق في الهوا ما صار مانعا عن ادراك بعض ذلك العسكر وكل ذلك محتمل **البحث الثاني** اللفظ وان احتمل

ان يكون الراءون هم المشركون وان يكون هم المسلمون واي الاحتمالين اظهر فقيل ان يكون المشرك رائيا اولى ويدل عليه وجوه
الاول ان تعلق الفعل بالفاعل اشد من تعلقه بالمفعول فجعل اقرب المذكورين السابقين فاعلا واجدهما مفعولا اولى
من العكس واقرب المذكورين هو قوله واخرى كافرة يرونهم **والثاني** ان مقدم الاية هو قوله قد كان لكم اية خطاب مع الكفار
فقراءة نافع بالتاء يكون خطابا مع اولئك الكفار والمعنى ترون يا مشركي قريش المسلمين مثليهم فهذه القراة لا تساعد الا على
كون الرائي مشركا **والثالث** ان الله تعالى جعل هذه الاية للكفار حيث قال قد كان لكم اية في فئتين التقتا فئة تقاتل
في سبيل الله فوجب ان تكون هذه الحالة اية للكفار حتى يكون حجة عليهم اما لو كانت هذه الحالة حاصلة للمؤمن لم يصح جعلها حجة على
الكفار واحتج من قال الراءون هم المسلمون وذلك لان الرائين لو كانوا هم المشركون لزم روية ما ليس بموجود وهو محال
ولو كان الراءون هم المؤمنون لزم ان لا يرى ما هو موجود وهذا ليس بمحال فكان ذلك اولى ثم قال راي العين يقال رايته
رايا وروية ورايت في المنام روءيا حسنة فالروءيا يختص بالمنام ويقول هو مني مراى العين اي حيث يقع عليه بصري فقوله
راي العين يجوز ان ينتصب على المصدر ويجوز ان يكون ظرفا للمكان كما تقول ترونهم امامكم ومثله هو مني مناط العنق
ومزجر الكلب ثم قال تعالى والله يؤيد بنصره من يشاء نصر الله المسلمين على وجهين نصرا بالغلبة كيوم بدر ونصرا بالحجة فلهذا
لو قدرنا انه هزم قوم من المؤمنين لجاز ان يقال هم المنصورون لانهم هم المنصورون بالحجة والعاقبة الحميدة وقال
ان في ذلك لعبرة وهي الاية التي يعبر بها من منزلة الجهل الى العلم واصله من العبور وهو النفوذ من احد الجانبين
الى الاخر ومنه العبارة وهو الكلام الذي يعبر بالمعنى الى المخاطب وعبارة الروءيا من ذلك لانها تفسير لها وقوله لاولي
الابصار اي لاولي العقول كما يقال لفلان بصر بهذا **قوله تعالى زين للناس حب الشهوات من النسا
والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع الحيوة الدنيا
والله عنده حسن المآب** وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** في كيفية النظم قولان الاول
ما يتعلق بالقصة فانا روينا ان ابا حارثة بن علقمة النصراني اعترف لاخيه بانه يعرف صدق محمد صلى الله عليه وسلم في قوله الا انه
لا يقر بذلك خوفا من ان ياخذ ملك الروم منه المال والجاه وايضا روينا انه صلى الله عليه وسلم لما دعى اليهود الى الاسلام بعد غزوة
بدر اظهروا من انفسهم القوة والشدة والاستظهار بالمال والسلاح فبين الله تعالى في هذه الاية ان هذه الاشياء وغيرها من متاع
الدنيا زائلة باطلة وان الاخرة خير وابقى والقول الثاني وهو على التاويل العام انه تعالى لما قال في الاية
المتقدمة والله يؤيد بنصره من يشاء ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار ذكر بعد هذه الاية وهو كالشرح والبيان لتلك العبرة
وذلك انه تعالى بين انه زين للناس حب هذه الشهوات الجسمانية الدنيوية ثم انها فانية منقضية تذهب لذاتها وتبقى
تبعاتها ثم انه تعالى حث على الرغبة في الاخرة فقال تعالى قل اؤنبئكم بخير من ذلكم ثم بين ان طيبات الاخرة معدة لمن واظب على العبودية
من الصابرين والصادقين الى اخر الاية **المسألة الثانية** اختلفوا في ان قوله زين للناس من الذي زين ذلك
اما اصحابنا فقولهم فيه ظاهر وذلك لان عندهم خالق جميع الافعال هو الله تعالى وايضا فلو كان المزين هو الشيطان
فمن الذي زين الكفر والبدع للشيطان فان كان ذلك شيطانا اخر لزم التسلسل وان وقع ذلك من نفس ذلك الشيطان
فليكن في الانسان كذلك وان كان من الله تعالى فهو الحق فليكن في حق الانسان ايضا كذلك وفي القران اشارة الى هذه النكتة
في سورة القصص في قوله ربنا هؤلاء الذين اغوينا اغويناهم كما غوينا معناه ان اعتقد احد انا اغويناهم فمن الذي اغوانا وهذا
الكلام ظاهر جدا اما المعتزلة فالقاضي نقل عنهم ثلاثة اقوال القول الاول حكي عن الحسن انه قال الشيطان زين
لهم وكان يحلف بالله على ذلك واحتج القاضي لهم بوجوه **احدها** انه تعالى اطلق حب الشهوات المحرمة ومزين الشهوات
المحرمة هو الشيطان **وثانيها** انه تعالى ذكر القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وحب هذا المال الكثير الى هذا
لا يليق الا بمن جعل الدنيا قبلة طلبه ومنتهى مقصوده لان الاخرة يكتفون بالبلغة **وثالثها** قوله تعالى ذلك
متاع الحيوة الدنيا ولا شك انه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم للدنيا والذام للشيء يمتنع ان يكون مزينا له **ورابعها**
قوله تعالى بعد هذه الاية قل اؤنبئكم بخير من ذلكم والمقصود من هذا الكلام صرف العبد عن الدنيا وتقبيحها في عينه وذلك
لا يليق بمن يزين الدنيا في عينه والقول الثاني قول قوم اخرين من المعتزلة وهو ان المزين لهذه الاشياء هو الله
سبحانه وتعالى واحتجوا عليه بوجوه **احدها** انه تعالى كما رغب في منافع الاخرة فقد خلق ملاذ الدنيا واباحها للعبيد
واباحتها للعبيد تزيين لها فانه تعالى اذا خلق الشهوة والمشتهى وخلق للمشتهي علما بما في تناول المشتهى من اللذة ثم اباح له
ذلك التناول كان تعالى مزينا لها **وثانيها** ان الانتفاع بهذه المشتهيات وسايل الى منافع الاخرة والله تعالى قد ندب اليها

فكان مزينا لها وانما قلنا ان الانتفاع بها وسايل الى ثواب الاخرة لوجوه **الاول** انه يتصدق بها **والثاني** انه يتقوى على طاعة الله تعالى **والثالث** انه اذا انتفع بها وعلم ان تلك المنافع انما تيسرت بتخليق الله تعالى واعانته صار ذلك سببا لاشتغال العبد بالشكر العظيم ولذلك كان الصاحب بن عبادة يقول شرب الما البارد في الصيف يستخرج الحمد من اقصى القلب ذكره هذا معناه **والرابع** ان القادر على التمتع بهذه اللذات والطيبات اذا تركها واشتغل بالعبودية وتحمل ما فيها من المشقة كان اكثر ثوابا فثبت بهذه الوجوه ان الانتفاع بهذه الطيبات وسايل الى ثواب الاخرة **وثالثها** قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وقال قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقال انا جعلنا ما على الارض زينة لها وقال خذوا زينتكم عند كل مسجد وقال في سورة البقرة وانزل من السما ما فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وقال كلوا مما في الارض حلالا طيبا وكل ذلك يدل على ان التزيين من الله تعالى ومما يوكد ذلك قراة مجاهد زين للناس على تسمية الفاعل القول الثالث وهو اختيار ابي علي الجبائي والقاضي وهو التفصيل وذلك ان كل ما كان حراما كان التزيين فيه من الشيطان وكل ما كان من هذا الباب واجبا ومندوبا كان التزيين فيه من الله تعالى هذا ما ذكره القاضي في تفسيره وقد بقي قسم ثالث وهو المباح الذي لا يكون في فعله ولا في تركه لا ثواب ولا عقاب والقاضي ما ذكر هذا القسم وكان من حقه ان يذكره ويبين ان التزيين فيه من الله تعالى او من الشيطان **المسالة الثالثة** قوله تعالى حب الشهوات فيه ابحاث ثلاثة **الاول** ان الشهوات ههنا هي الاشيا المشتهيات سميت بذلك على الاستعارة للتعلق والاتصال كما يقال للمقدور قدرة وللمرجو رجا وللمعلوم علم وهذا استعارة مشهورة في اللغة يقال هذا شهوة فلان اي مشتهاه قال صاحب الكشاف وفي تسميتها بهذا الاسم فايدتان احدهما انه جعل الاعيان التي ذكرها شهوات مبالغة في كونها مشتهاة محروصا على الاستمتاع بها والثانية ان الشهوة صفة مسترذلة عند الحكما مذموم من اتبعها شاهد على نفسه بالبهيمية فكان المقصود من ذكر هذا اللفظ التنفير عنها **البحث الثاني** قال المتكلمون دلت هذه الاية على ان الحب غير الشهوة لانه اضاف الحب اليها والمضاف غير المضاف اليه والشهوة فعل الله تعالى والمحبة من افعال العباد وهي عبارة عن ان يجعل الانسان كل غرضه وعيشه في طلب اللذات الطيبات **البحث الثالث** قال الحكما الانسان قد يحب شيئا لكنه يحب ان لا يحبه مثل مسلم فانه قد يميل طبعه الى بعض المحرمات لكنه يحب ان لا يحب واما من احب شيئا واحب ان يحبه فذاك هو كمال المحبة فان كان ذلك في جانب الخير فهو كمال السعادة كما في قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه السلم اني احببت حب الخير ومعناه احب الخير واحب ان اكون محبا للخير وان كان ذلك في جانب الشر فهو كما قال في هذه الاية قوله زين للناس حب الشهوات يدل على امور ثلاثة مرتبة **اولها** انه يشتهي انواع المشتهيات **وثانيها** انه يحب شهوته لها **وثالثها** انه يعتقد ان تلك المحبة حسنة وفضيلة ولما اجتمعت في هذه القضية الدرجات الثلاث بلغت الغاية القصوى في الشدة والقوة ولا يكاد يخل الا بتوفيق عظيم من الله تعالى ثم انه تعالى اضاف ذلك الى حاصل جميع الناس والعقل ايضا يدل عليه وهو ان كل ما كان لذيذا ونافعا فهو المحبوب ومطلوب لذاته والنافع قسمان جسماني وروحاني والقسم الجسماني حاصل لكل احد في اول الامر واما القسم الروحاني فلا يحصل الا في الانسان الواحد على سبيل الندرة ثم ذلك الانسان انما يحصل له تلك اللذة الروحانية بعد استيناس النفس باللذات الجسمانية فيكون انجذاب النفس الى اللذات الجسمانية كالملكة المستقرة المتاكدة وانجذابها الى اللذات الجسمانية فاما الميل الى طلب اللذات الروحانية فذاك لا يحصل الا للشخص النادر ثم حصوله لذلك النادر لا يتفق الا في اوقات نادرة فلهذا السبب عم الله تعالى هذا الحكم في الكل فقال زين للناس حب الشهوات اما قوله تعالى من النسا والبنين ففيه ابحاث البحث الاول من قوله من النسا والبنين كما في قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان فكما ان المعنى فاجتنبوا الاوثان التي هي رجس فكذا ايضا معنى هذه الاية زين للناس حب النسا المشتهاة البحث الثاني اعلم انه تعالى عدد ههنا من المشتهيات امورا سبعة **اولها** النسا وانما قدمهن على الكل لان الالتذاذ بهن اكثر والاستيناس بهن اتم ولذلك قال تعالى خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ومما يوكد ذلك ان العشق الشديد المقلق المهلك لا يتفق الا في هذا النوع من الشهوة **وثانيها** الولد ولما كان حب الولد الذكر اكثر من حب الولد الانثى لا جرم خصه تعالى بالذكر ووجه التمتع بهم ظاهر من حيث السرور بهم والتكثر بهم الى غير ذلك واعلم ان الله تعالى في ايجاد حب الزوجة والولد في قلب الانسان حكمة بالغة ولولا هذا الحب لما حصل التوالد والتناسل ولادى ذلك الى انقطاع النسل وهذه المحبة كانها حالة غريزية ولذلك فانها حاصلة لجميع الحيوانات والحكمة فيه ما ذكرنا من بقا النسل **وثالثها ورابعها** القناطير المقنطرة من الذهب والفضة

وفيه ماخوذة من ذلك لوثوقها بعقد الطاق فالقنطار مال كثير يتوثق الانسان به في دفع اصناف النوايب وحكى ابو عبيدة عن العرب انهم يقولون انه وزن لا يحد واعلم ان هذا هو الصحيح ومن الناس من حاول تحديده وفيه روايات فروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال القنطار اثنا عشر وقيه وروي عنه ايضا ان القنطار الف دينار وروى ابي بن كعب انه صلى الله عليه وسلم قال القنطار الف ومايتا اوقية وقال ابن عباس القنطار الف دينار او ما يلي الف الف درهم وهو مقدار الدية وبه قال الحسن وقال حسن الكلبي القنطار بلسان الروم ملء مسك من ذهب او فضة وفيه اقوال سوى ما ذكرنا لكنا تركناها لانها غير مقصودة بحجة البينة البحث الثالث المقنطرة مفعللة من القنطار وهو التاكيد كقولهم الف مولفة وبدرة مبدرة وابل موبلة ودراهم مدرهمة وقال الكلبي القناطير ثلثه والمقنطرة المضاعفة فكان المجموع ستة البحث الرابع الذهب والفضة انما كانا محبوبين لانهما جعلا ثمن جميع الاشيا فمالكهما كالمالك لجميع الاشيا وصفة المالكية هي القدرة والقدرة صفة كمال والكمال محبوب لذاته ولما كان الذهب والفضة اكمل الوسايل الى تحصيل هذا الكمال الذي هو محبوب لذاته وما لا يوجد المحبوب الا به فهو محبوب لا جرم كانا محبوبين ه

وخامسها قال الواحدي الخيل جمع واحده له من لفظه كالقوم والنسا والرهط وسميت الافراس خيلا لاختيالها في مشيها وسميت حركة الانسان على سبيل الجولان اختيالا وسمي الخيال خيالا والتخيل تخيلا لجولان هذه القوة في استحضار تلك الصور والاخيل الشقراق لانه يتخيل لذة اخضر وتارة احمر واختلفوا في معنى المسومة على ثلاثة اوجه **الاول** انها الراعية يقال اسمت الدابة وسومتها اذا ارسلتها في مروجها للرعي كما يقال اقمت الشي وقومته واجدته وجودته وانمته والمقصود انها اذا رعت ازدادت حسنا ومنه قوله تعالى فيه تسيمون **الثاني** المسومة المعلمة قال ابو مسلم الاصفهاني وهو ماخوذ من السيما ومعناه واحد وهو الهيئة الحسنة قال تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود القايلون بهذا القول اختلفوا في تلك العلامة فقال ابو مسلم المراد من هذه العلامة الاوضاح والغرر التي تكون في الخيل وهي ان تكون غرا محجلة وقال الاصم انها هي البلق وقال قتادة الشهب وقال المورج المكي وقول ابو مسلم احسن لان الاشارة في هذه الاية الى شرايف الاموال وذلك ان يكون الفرس اغر محجلا واما ساير الوجوه التي ذكروها فهي لا تفيد شرفا في الفرس **الثالث** وهو قول مجاهد وعكرمة انها الخيل المطهمة الحسان قال القفال المطهمة المراة المليحة **وسادسها** الانعام جمع نعم وهي الابل والبقر والغنم ولا يقال للجنس الواحد منها نعم الا للابل خاصة فانها غلبت عليها **وسابعها** الحرث وقد ذكرنا اشتقاقه في قوله ويهلك الحرث والنسل ثم انه تعالى لما عدد هذه السبعة قال ذلك متاع الحيوة الدنيا قال القاضي ومعلوم ان متاعها انما خلق ليستمتع بها فكيف يقال انه لا يجوز اضافة التزيين الى الله تعالى ثم قال الاستمتاع بمتاع الدنيا وجوه ه **منها** ان ينفرد به من خصه الله تعالى بهذه النعم فيكون مذموما **ومنها** ان يترك الانتفاع به مع الحاجة اليه فيكون ايضا مذموما **ومنها** ان ينتفع به في وجه مباح من غير ان يتوسل بذلك الى مصالح الاخرة وذلك لا ممدوح ولا مذموم **ومنها** ان ينتفع به على وجه يتوصل به الى مصالح الاخرة وذلك هو الممدوح ثم قال والله عنده حسن الماب اعلم ان الماب في اللغة المرجع يقال اب الرجل ايابا واوبة وايبة ومابا قال الله تعالى ان الينا ايابهم والمقصود من هذا الكلام بيان من اتاه الله الدنيا كان الواجب عليه ان يصرفها الى ما يكون فيه عمارة لمعاده ويتوسل بها الى سعادة اخرته ثم لما كان الغرض الترغيب في الماب وصف الماب بالحسن فان قيل الماب قسمان الجنة وهي في غاية الحسن والنار وهي خالية عن الحسن فكيف وصف الماب المطلق بالحسن قلنا الماب الذي هو المقصود باللذات هي الجنة واما النار فهو المقصود بالعرض لانه سبحانه وتعالى خلق الجنة للرحمة لا للعذاب كما قال سبقت رحمتي غضبي وهذا سر يطلع منه على اسرار غامضة

قوله تعالى قل اونبيكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وازواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد

وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** قرا ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي اءنبيكم بهمزتين واختلفت الرواية عن نافع وابو عمرو **والمسالة الثانية** ذكر في متعلق الاستفهام ثلاثة اوجه الاول ان يكون المعنى هل انبيكم بخير من ذلكم ثم ابتدا فقال للذين اتقوا عند ربهم كذا وكذا والثاني هل انبيكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم ثم يبتدي فيقول جنات **المسالة الثالثة** في وجه النظم وجوه الاول انه تعالى لما قال والله عنده حسن الماب بين في هذه الاية ان ذلك الماب كما انه حسن في نفسه فهو احسن وافضل من هذه الدنيا

بين أن منافع الآخرة خير منها كما قال في آية أخرى والآخرة خير وأبقى والثالث كأنه تعالى نبه على أن أمرك في الدنيا وإن كان
حسناً منتظماً إلا أن أمرك في الآخرة خير وأفضل والمقصود منه أن نعلم العبد أنه كما أن الدنيا أطيب وأوسع وأفسح من بطن
الأم فكذلك الآخرة أطيب وأوسع وأفسح من الدنيا **المسألة الرابعة** إنما قلنا إن نعيم الآخرة خير من نعيم
الدنيا لأن نعيم الدنيا منقطع لا محالة ونعيم الآخرة باق لا محالة أما قوله للذين اتقوا فقد بينا في تفسير قوله تعالى هدى
للمتقين أن التقوى ما هي بالجملة فإن الإنسان لا يكون متقياً إلا إذا كان آتياً بالواجبات محترزاً عن المحظورات وقال
بعض أصحابنا التقوى عبارة عن اتقاء الإشراك وذلك لأن التقوى صار في عرف القرآن مختصاً بالإيمان قال تعالى
وألزمهم كلمة التقوى وظاهر اللفظ أيضاً مطابق له لأن الاتقاء عم من الاتقاء عن جميع المحظورات أو اتقاء الإشراك
لا يدل على ما به الامتياز فحقيقة التقوى وماهيتها خاصة عن حصول الاتقاء عن الشرك وعرف القرآن مطابق لذلك
فوجب حمله عليه فكان قوله للذين اتقوا محمولاً على من اتقى الكفر بالله تعالى أما قوله للذين اتقوا عند ربهم ففيه احتمالان
الأول أن يكون ذلك صفة للخير والتقدير هل أنبئكم بخير من ذلكم عند ربهم للذين اتقوا **والثاني** أن يكون
ذلك صفة للذين اتقوا والتقدير للذين اتقوا عند ربهم خير من منافع الدنيا ويكون ذلك إشارة إلى أن هذا الثواب
العظيم الذي لا يحصل إلا إذا كان متقياً عند الله تعالى فيخرج منه المنافق ويدخل فيه من كان مؤمناً في علم الله تعالى وأما
قوله جنات والتقدير هو جنات وقرأ بعضهم جنات بالجر على البدل من خير واعلم أن قوله جنات تجري من تحتها الأنهار
وصف لطيب الجنة ودخل تحته جميع النعم الموجودة فيها من المطعم والمشرب والملبس والمفرش والمنظر وبالجملة فالجنة مشتملة
على المطالب كما قال تعالى فيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين ثم قال وأزواج مطهرة ورضوان من الله أكبر وقد ذكرنا لطائفها عند
قوله تعالى في سورة البقرة ولهم فيها أزواج مطهرة وتحقيق القول فيه أن النعمة وإن عظمت فلن تتكامل إلا بالأزواج اللواتي
لا يحصل الأنس إلا بهن ثم وصف الأزواج بصفة واحدة جامعة لكل مطلوب فقال مطهرة ويدخل في ذلك الطهارة من الحيض والنفاس
وسائر الأحوال التي تظهر عن النساء في الدنيا مما ينفر عنه الطبع ويدخل فيه كونهن مطهرات من سوء العشرة ثم قال تعالى ورضوان
من الله والله بصير بالعباد وفيه مسألتان **المسألة الأولى** قرأ عاصم ورضوان بضم الراء والباقون بكسرها
أما الضم فهو لغة قيس وتميم قال الفراء رضيت رضا ورضوانا ورضوانا ومثل الرضوان بالكسر الحرمان والقربان وبالضم الطغيان
والرجحان والكفران والشكران **المسألة الثانية** قال المتكلمون الثواب له ركنان أحدهما المنفعة وهي التي
ذكرناها والثاني التعظيم وهو المراد بالرضوان وذلك لأن معرفة أهل الجنة مع هذا النعيم المقيم بأنه تعالى راض عنهم حامد
لهم مثن عليهم في إيجاب السرور من تلك المنافع وأما الحكماء فإنهم قالوا الجنات بما فيها إشارة إلى الجنة الجسمانية والرضوان
فهو إشارة إلى الجنة الروحانية وأعلى المقامات إنما هو الجنات الروحانية وهي عبارة عن تجلي نور جلال الله في روح العبد
واستغراق العبد في معرفته ثم يصير ولي هذه المقامات راضياً عند الله تعالى وإليه الإشارة بقوله راضية مرضية
ونظير هذه الآية قوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات
عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم ثم قال تعالى والله بصير بالعباد أي عالم بمصالحهم فيجب أن يرضوا لأنفسهم
ما اختاره لهم من نعم الآخرة وأن يزهدوا فيما زهدهم فيه من أمور الدنيا **قوله تعالى الذين يقولون**
ربنا إننا آمنا فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار وفيه مسائل **المسألة الأولى** في إعراب موضع الذين
يقولون وجوه الأول أنه خفض صفة للذين اتقوا وتقدير الآية للذين اتقوا الذين يقولون ويجوز أن يكون صفة
للعباد والتقدير والله بصير بالعباد الذين يقولون كذا وكذا الثاني أن يكون نصباً على المدح والثالث رفعاً على التخصيص
والتقدير هم الذين يقولون كذا وكذا **المسألة الثانية** اعلم أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا ربنا إننا
آمنا ثم قالوا بعد ذلك فاغفر لنا ذنوبنا وذلك يدل على أنهم توسلوا بمجرد الإيمان إلى طلب المغفرة والله تعالى حكى ذلك
عنهم في معرض موضع المدح لهم والثناء عليهم فدل هذا على أن العبد بمجرد الإيمان يستوجب الرحمة والمغفرة من الله تعالى فإن
قالوا الإيمان عبارة عن جميع الطاعات أبطلنا عليهم بالدلائل المذكورة في تفسير قوله تعالى يؤمنون بالغيب وأيضاً فمن أطاع الله
في جميع الأمور وتاب عن جميع الذنوب كان إدخاله في النار قبيحاً من الله تعالى عندهم والقبيح هو الذي يلزم من فعله إما الجهل
والحاجة وهما محالان ومستلزم المحال محال فإدخال الله تعالى إياهم في النار محال وما كان محال الوقوع عقلاً كان الدعاء والتضرع
في أن لا يفعله الله عبث وقبيح ونظير هذه الآية قوله تعالى في آخر هذه السورة ربنا إننا سمعنا منادياً ينادي للإيمان
أن آمنوا بربكم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار **فإن قيل** أليس أنه تعالى اعتبر

كل الطاعات في حصول المغفرة حيث أتبع هذه الآية بقوله الصابرين والصادقين **قلنا** بل هذه الآية تؤكد ما ذكرناه
وذلك لأنه تعالى جعل مجرد الإيمان وسيلة إلى طلب المغفرة ثم ذكر بعدها صفات المطيعين وهي كونهم صابرين صادقين
ولو كانت هذه الأسباب شرائط لحصول هذه المغفرة لكان ذكرها قبل طلب المغفرة أولى فلما رتب طلب المغفرة على
مجرد الإيمان ثم ذكر بعد ذلك هذه الصفات علمنا أن هذه الصفات غير معتبرة في حصول أصل المغفرة وإنما هي معتبرة
في حصول كمال الدرجات **قوله تعالى الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين**
بالأسحار وفيه مسائل **المسألة الأولى** الصابرين قيل نصب على المدح بتقدير أعني الصابرين والمراد
كونهم صابرين في أداء الواجبات والمندوبات وفي ترك المحظورات وكونهم صابرين راضين في قلوبهم عن الله تعالى كما قال
الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون قال سفيان بن عيينة في قوله وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا
لما صبروا أن هذه الآية تدل على أنهم إنما استحقوا تلك الدرجات العالية من الله تعالى بسبب الصبر **يروى**
أنه وقف رجل على الشبلي فقال أي صبر أشد على الصابرين فقال الصبر في الله تعالى فقال لا فقال الصبر لله تعالى
فقال لا فقال الصبر مع الله تعالى قال لا فقال أيش فقال الصبر عن الله تعالى فصرخ الشبلي صرخة كادت روحه
تتلف وقد كثر مدح الله تعالى للصابرين فقال والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس **الصفة الثانية**
كونهم صادقين واعلم أن لفظ الصدق قد يجري على القول والفعل والنية فالصدق في القول مشهور وهي مجانبة الكذب
والصدق في الفعل الإتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه يقال صدق فلان القتال وصدق في الحملة ويقال
صدق في القتال وكذب في الحملة والصدق في النية إمضاء العزم والإقامة عليه حتى يبلغ الفعل **الصفة الثالثة**
كونهم قانتين وقد فسرناه في قوله تعالى وقوموا لله قانتين وبالجملة فهو عبارة عن الدوام على العبادة والمواظبة عليها
الصفة الرابعة كونهم منفقين ويدخل فيه إنفاق المرء على نفسه وأهله وأقاربه وصلة رحمه وفي
الزكاة والجهاد وسائر وجوه البر **الصفة الخامسة** كونهم مستغفرين بالأسحار الوقت الذي قبل
طلوع الفجر وتسحر إذا أكل في ذلك الوقت واعلم أن المراد منه أن يصلي بالليل ثم يتبعه بالاستغفار والدعاء لأن
الإنسان لا يشتغل بالدعاء والاستغفار إلا أن يكون قد صلى قبل ذلك فقوله والمستغفرين بالأسحار يدل على أنهم كانوا
قد صلوا بالليل واعلم أن الاستغفار بالأسحار له مزيد أثر في قوة الإيمان وفي كمال العبودية من وجوه **الأول**
أن في وقت السحر يطلع نور الصبح بعد أن كانت الظلمة شاملة للكل وبسبب طلوع نور الصبح كأن الأموات يصيرون أحياء
فهناك وقت الجود العام والفيض التام فلا يبعد أن يكون عند طلوع صبح العالم الكبير يطلع صبح العالم الصغير وهو ظهور
نور جلال الله تعالى في القلب **الثاني** أن وقت السحر أطيب أوقات النوم فإذا أعرض العبد عن تلك اللذة وأقبل على
العبودية كانت الطاعة أكمل **الثالث** نقل عن ابن عباس والمستغفرين بالأسحار يريد المصلين صلاة الصبح
المسألة الثانية قوله الصابرين والصادقين أكمل من قوله الذين يصبرون ويصدقون لأن قوله الصابرين
يدل على أن هذا المعنى عادتهم وخلقهم وأنهم لا ينفكون عنها **المسألة الثالثة** اعلم أن لله تعالى على عباده أنواعاً
من التكليف والصابر هو من يصبر على أداء جميع أنواعها ثم إن العبد قد يلتزم من عند نفسه أنواعاً أخر من الطاعات
إما بسبب النذر أو بسبب الشروع فيه فكمال هذه المرتبة أنه إذا التزم طاعة أن يصدق نفسه في التزامه وذلك بأن يأتي
بذلك الملتزم من غير خلل البتة ولما كانت هذه المرتبة متأخرة عن الأولى لا جرم ذكر سبحانه الصابرين أولاً ثم قال
الصادقين ثانياً ثم إنه تعالى ندب إلى المواظبة على هذين النوعين من الطاعة فقال والقانتين فهذه ألفاظ ثلاثة
للترغيب في المواظبة على جميع أنواع الطاعات ثم بعد ذلك ذكر الطاعات المعينة وكان أعظم الطاعات قدراً أمران
أحدهما الخدمة بالمال وإليه الإشارة بقوله والشفقة على خلق الله فذكرها هاهنا بقوله والمنفقين والثانية الخدمة
بالنفس وإليه الإشارة بقوله التعظيم لأمر الله فذكرها هنا بقوله والمستغفرين بالأسحار **فإن قيل** فلم قدم هاهنا
ذكر المنفقين على ذكر المستغفرين وأخره في قوله التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله **قلنا** لأن هذه الآية
في شرح عروج العبد من الأدنى إلى الأشرف فلا جرم وقع الختم بذكر المستغفرين بالأسحار وقوله التعظيم
لأمر الله في شرح نزول العبد من الأشرف إلى الأدنى فلا جرم الترتيب بالعكس **المسألة الرابعة** هذه
الخمسة إشارة إلى تعديد الصفات لموصوف واحد فكان الواجب حذف واو العطف عنها كما في قوله هو الله الخالق البارئ
المصور إلا أنه ذكرها هاهنا واو العطف وأظن والعلم عند الله تعالى أن كل من كان معه واحد من هذه الخصال دخل تحت

المدح العظيم واستوجب هذا الثواب الجزيل **قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة**
واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم اعلم انه تعالى لما مدح المؤمنين واثنى عليهم بقوله الذين يقولون ربنا
اننا امنا اردفه بان بين ان دلائل الايمان ظاهرة جلية فقال شهد الله وفيه مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان كل ما يتوقف
العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم على العلم به فانه لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية لكن العلم بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
لا يتوقف على العلم بكون الله تعالى واحدا فلا جرم جوز اثبات كون الله تعالى واحدا بمجرد الدلالة السمعية القرانية اذا عرفت هذا
فنقول ذكروا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قولان احدهما ان الشهادة من الله تعالى ومن
الملائكة ومن اولي العلم بمعنى واحد والقول الثاني انه ليس كذلك اما القول الاول فيمكن تقريره من وجهين الوجه الاول
ان تجعل الشهادة عبارة عن الاخبار المقرون بالعلم فهذا المعنى مفهوم واحد وهو حاصل في حق الله تعالى وفي حق
الملائكة وفي حق اولي العلم الوجه الثاني ان تجعل الشهادة عبارة عن الاظهار والبيان ثم نقول انه تعالى اظهر ذلك
وبينه بان خلق ما يدل على ذلك والملائكة واولوا العلم فقد اظهروا ذلك وبينه بان خلق ما يدل على ذلك واما
الملائكة واولوا العلم فقد اظهروا ذلك وبينوه بتقرير الدلائل والبراهين واما الملائكة فقد بينوا ذلك للرسل
وللعلماء والعلماء لعامة الخلق فالتفاوت انما وقع في الشيء الذي به حصل الاظهار والبيان فاما مفهوم الاظهار
والبيان فهو مفهوم واحد في حق الله سبحانه وتعالى وفي حق الملائكة واولي العلم وظهر ان المفهوم من الشهادة
واحد على هذين الوجهين والمقصود من ذلك كانه يقول للرسول صلى الله عليه وسلم ان وحدانية الله تعالى امر قد ثبت
بشهادة الله تعالى وشهادة جميع المعتبرين من خلقه ومثل هذا الدين المتين والمنهج القويم لا يضعف بخلاف بعض الجهال
من النصارى وعبدة الاوثان فاثبت وقومك يا محمد على ذلك فانه هو الاسلام والدين عند الله الاسلام القول الثاني
قول من يقول شهادة الله تعالى على توحيده عبارة عن انه خلق الدلائل الدالة على توحيده وشهادة الملائكة واولوا العلم
عبارة عن اقرارهم بذلك ولما كان كل واحد من هذين الامرين يسمى شهادة لم يبعد ان يجمع بين الكل في اللفظ ونظيره
قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ومعلوم ان الصلاة من الله
غير الصلاة من الملائكة ومن الملائكة غير الصلاة من الناس مع انه قد جمعهم اللفظ فان قيل المدعي للوحدانية هو الله
تعالى فكيف يكون المدعي شاهدا الجواب من وجوه **الاول** وهو ان الشاهد الحقيقي ليس الا الله تعالى وذلك لانه
تعالى هو الذي خلق الاشياء وجعلها دلائل على توحيده ولولا تلك الدلائل التي نصبها الله تعالى وهدى اليها لعجزوا عن التوصل
بها الى معرفة الوحدانية ثم بعد حصول العلم بالوحدانية فهو تعالى وفقهم حتى ارشدوا الى معرفة التوحيد وان كان الامر
كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس الا الله وحده ولهذا قال قل اي شيء اكبر شهادة قل الله **الوجه الثاني**
في الجواب انه الموجود ازلا وابدا وكل ما سواه فقد كان في الازل عدما صرفا ونفيا محضا والعدم يشبه الغائب
والموجود يشبه الحاضر فكل ما سواه فقد كان غائبا وبشهادة الحق صار شاهدا فكان الحق شاهدا على الكل فلهذا قال
شهد الله انه لا اله الا هو **الوجه الثالث** ان هذا وان كان الكل عبد الله والمولى الكريم لا يليق ان يخل
بمصالح العبد فكان هذا الكلام جاريا مجرى الاقرار فانه يجب وجوب الكريم عليه ان يصلح جهات جميع الخلق **الوجه**
الرابع قرا ابن عباس شهد الله انه لا اله الا هو بكسر انه ثم قرا ان الدين عند الله الاسلام بفتح ان فعلى هذا يكون المعنى
شهد الله ان الدين عند الله الاسلام ويكون قوله انه لا اله الا هو اعتراض في الكلام واعلم ان هذا الجواب لا يعتمد عليه
لان هذه القراءة غير مقبولة عند العلماء وبتقدير ان تكون مقبولة لكن القراءة الاولى متفق عليها فالاشكال الوارد
عليها لا يندفع بسبب القراءة الاخرى **المسألة الثانية** المراد من اولي العلم في هذه الاية الذين عرفوا
وحدانيته بالدلائل القاطعة لان الشهادة تكون مقبولة اذا كان الاخبار مقرونا بالعلم ولذلك قال صلى الله عليه
وسلم اذا علمت مثل الشمس فاشهد وهذا يدل على ان هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة ليست الا لعلماء الاصول
اما قوله تعالى قائما بالقسط ففيه مسائل **المسألة الاولى** قائما بالقسط منتصب وفيه وجوه الاول
نصب على الحال ثم فيه وجوه احدها انه حال من الله تقديره شهد الله قائما بالقسط وثانيها يجوز ان يكون حالا من هو تقديره لا اله الا
هو قائما بالقسط ويسمى هذا حالا موكدة كقولك انا عبد الله شجاعا وكقولك لا رجل الا عبد الله شجاعا والوجه الثاني
ان يكون صفة للمنفي كانه قيل لا اله قائما بالقسط الا هو وهذا غير بعيد لانهم يفصلون بين الصفة والموصوف
والوجه الثالث ان يكون نصبا على المدح ان يكون معرفة كقوله الحمد لله الحميد وقد جاء نكرة ايضا ٥

وانشد سيبويه

ويأوي الى نسوة بائسات ● وشعثا مراضيع مثل السعالي ●

المسألة الثانية قوله قائما بالقسط في اداء هذه الشهادة والقول الثاني وهو قول المفسرين انه حال من
شهد الله **المسألة الثالثة** معنى كونه قائما بالقسط قائما بالعدل كما يقال فلان قائم بالتدبير اي يجريه على
الاستقامة واعلم ان هذا العدل منه ما هو متصل بباب الدنيا ومنه ما هو متصل بباب الدين اما المتصل بالدنيا
فانظر اولا في كيفية خلقة اعضاء الانسان حتى تعرف عدل الله تعالى فيها ثم انظر الى اختلاف احوال الخلق في الحسن
والقبح والغنى والفقر والصحة والسقم وطول العمر وقصره واللذة والالام واقطع بان كل ذلك عدل من الله وحكمة وصواب
ثم انظر في كيفية خلق العناصر واجرام الافلاك وتقدير كل واحد منها بقدر معين وخاصية معينة واقطع بان كل
ذلك حكمة وصواب اما ما يتصل بامر الدين فانظر الى اختلاف الخلق في العلم والجهل والفطانة والبلادة والهداية
والغواية واقطع بان كل ذلك عدل وقسط ولقد خاض صاحب الكشاف ههنا في التعصب للاعتزال وزعم ان الاية
دالة على ان الاسلام هو العدل والتوحيد وكان ذلك المسكين بعيدا عن معرفة هذه الاشياء الا انه فضولي كثير الخوض
فيما لا يعرف وزعم ان الاية دالة على ان من اجاز الرؤية وعظماؤهم افنوا اعمارهم في طلب الدليل على انه لو كان مرئيا
لكان جسما وما وجدوا فيه سوى الرجوع الى الشاهد من غير جامع عقلي قاطع فهذا المسكين الذي ما شم رائحة العلم
من اين وجد ذلك واما حديث الجبر فالخوض فيه من ذلك المسكين خوض فيما لا يعنيه لانه لما عرف ان الله تعالى عالم
بجميع الجزئيات واعترف بان العبد لا يمكنه ان يقلب علم الله جهلا فقد اعترف بهذا الجبر من اين والخوض في مثل
هذه المباحث ثم قال تعالى لا اله الا هو والفائدة في اعادته وجوه **الاول** ان تقدير الاية شهد الله انه لا اله
الا هو واذا شهدت بذلك فقد صح القول بوحدانية الله تعالى **الثاني** انه تعالى لما اخبر ان الله شهد انه لا اله
الا هو وشهدت الملائكة واولوا العلم بذلك صار التقدير كانه قال يا امة محمد فقولوا انتم على وفق شهادة الله وشهادة
الملائكة واولي العلم لا اله الا هو فكان الغرض من الاعادة الامر بذكر هذه الكلمة على وفق تلك الشهادات **الثالث**
فائدة هذا التكرير الاعلام بان المسلم يجب ان يكون ابدا في تكرير هذه الكلمة واذا كان اكثر الاوقات مشتغلا بذكرها وبتكريرها
كان مشتغلا باعظم انواع العبادات فكان من التكرير في هذه الاية حث للعباد على تكريرها **الرابع** ذكر قوله لا اله الا هو اولا
ليعلم انه القائم بالقسط لا يجور فلا يظلم اما قوله العزيز الحكيم فالعزيز الى كمال العلم وهما الصفتان اللتان يمتنع حصول الالهية
الا معهما لان كونه قائما بالقسط لا يتم الا اذا كان عالما بمقادير الحاجات وكان قادرا على تحصيل المهمات وقدم العزيز على الحكيم في الذكر
لان العلم بكونه تعالى قادرا متقدم على العلم بكونه عالما في طريق المعرفة الاستدلالية وكان هذا الخطاب مع المستدلين لا جرم قدم تعالى
ذكر العزيز على الحكيم **قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد**
ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بايات الله فان الله سريع الحساب وفيه مسائل **المسألة الاولى**
اتفق القراء على كسر ان الا الكسائي فانه فتح ان وقراءة الجمهور ظاهرة لان الكلام الذي قبله قد تم اما قراءة الكسائي فالنحويون
ذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول التقدير شهد الله انه لا اله الا هو ان الدين عند الله الاسلام وذلك لان كونه تعالى واحدا موجب ان يكون
الدين الحق هو الاسلام لان دين الاسلام هو المشتمل على هذه الوحدانية والثاني التقدير شهد الله انه لا اله الا هو وان الدين عند الله الاسلام
وهو قول البصريين ان تجعل الثاني بدلا من الاول ثم ان قلنا بان دين الاسلام هو التوحيد نفسه كان هذا من باب قولك زيد نفسه
وان قلنا دين الاسلام مشتمل على التوحيد كان هذا من بدل الاشتمال ضربت زيدا راسه فان قيل فعلى هذا الوجه وجب ان لا يحسن
اعادة اسم الله تعالى كما لا يقال ضربت زيدا راس زيد قلنا قد يظهرون الاسم موضع الكناية ● قال الشاعر
لا ارى الموت يسبق الموت شيء ● وامثاله كثيرة **المسألة الثانية** في كيفية النظم من قرا ان الدين
بفتح ان كان التقدير شهد الله لاجل انه لا اله الا هو ان الدين عند الله الاسلام فان الاسلام اذا كان هو الدين المشتمل على التوحيد
والله تعالى شهد بهذه الوحدانية كان اللازم من ذلك ان يكون الدين عند الله الاسلام ومن قرا ان الدين بكسر الهمزة فوجه الاتصال هو انه تعالى
بين ان التوحيد امر شهد به الملائكة واولي العلم ومتى كان الامر كذلك لزم ان يقال ان الدين عند الله الاسلام **المسألة الثالثة**
اصل الدين في اللغة الجزاء ثم الطاعة تسمى دينا لانها سبب الجزاء واما الاسلام ففي معناه في اصل اللغة ثلاثة اوجه
الاول انه عبارة عن الدخول في الاسلام اي في الانقياد والمتابعة قال تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام اي لمن صار
منقادا لكم ومتابعا لكم والثاني اسلم اي دخل في السلم لقولهم اشتى واقحط واصل السلم السلامة الثالث قال ابن الانباري

المسلم معناه المخلص لله عبادته من قولهم سلم الشيء لفلان اي خلصه فالاسلام معناه اخلاص الدين والعقيدة لله تعالى هذا ما يتعلق
بتفسير لفظ الاسلام في اصل اللغة اما في عرف الشرع فالاسلام هو الايمان والدليل عليه وجهان الاول هذه الاية فان قوله ان الدين
عند الله الاسلام يقتضي ان يكون الدين المقبول عند الله تعالى ليس الا الاسلام فلو كان الايمان غير الاسلام وجب ان لا يكون الايمان دينا
مقبولا عند الله عز وجل ولا شك في انه باطل الثاني قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام لوجب ان يكون عند الله تعالى فان قيل
قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وهذا صريح في ان الاسلام مغاير للايمان قلنا الاسلام عبارة عن
الانقياد في اصل اللغة على ما بيناه والمنافقون انقادوا في الظاهر من خوف السيف فلا جرم كان الاسلام حاصلا في
الظاهر فعلى هذا الاسلام والايمان كانا ايضا حاصلان في حكم الظاهر لانه تعالى قال ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن والايمان
الذي يمكن اداره الحكم هو الاقرار الظاهر فعلى هذا الاسلام والايمان تارة يعتبران في الظاهر وتارة في الحقيقة والمنافق حصل
له الاسلام الباطن لان باطنه غير منقاد لدين الله تعالى فكان تقدير الاية لم تسلموا في القلب والباطن ولكن قولوا اسلمنا
في الظاهر اما قوله تعالى وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ففيه مسايل **المسألة**
الاولى الغرض من الاية بيان ان الله تعالى اوضح الدلائل وازال الشبهات والقوم ما كفروا الا لاجل التقصير فقوله
وما اختلف الذين اوتوا الكتاب وجوه **الاول** المراد بهم اليهود واختلافهم ان موسى عليه السلام لما قرب
وفاته سلم التوراة الى سبعين حبرا وجعلهم امناء عليها واستخلف يوشع فلما مضى قرن بعد قرن اختلف ابناء السبعين من بعد ما جاءهم
علم التوراة بغيا بينهم وتحاسدا على طلب الدنيا **والثاني** المراد النصارى واختلافهم في امر عيسى بعد ما جاءهم العلم
بانه عبد الله ورسوله **والثالث** المراد اليهود والنصارى واختلافهم هو انه قالت اليهود عزير ابن الله وقالت
النصارى المسيح ابن الله وانكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا نحن احق بالنبوة من قريش لانهم اميون ونحن اهل الكتاب
المسألة الثانية قوله الا من بعد ما جاءهم العلم والمراد منه الا من بعد ما جاءهم الدلائل التي لو نظروا فيها
لحصل لهم العلم لانا لو حملناه على العلم لصاروا معاندين والعناد على الجمع العظيم لا يصح وهذه الاية وردت في كل اهل الكتاب
وهم جمع عظيم **المسألة الثالثة** في انتصاب قوله بغيا وجهان الاول قول الاخفش انه انتصب على
انه مفعول له اي للبغي كقولك جئتك طلب الخير ومنع الشر والثاني قوله انه انتصب على المصدر من طريق المعنى والفرق
بين المفعول وبين المصدر ان المفعول له غرض للفعل واما المصدر فهو المفعول المطلق الذي احدثه الفاعل **المسألة**
الرابعة قال الاخفش قوله بغيا بينهم في صلة قوله اختلفوا والمعنى وما اختلفوا بغيا بينهم الا من بعد ما جاءهم
العلم بغيا بينهم وقال غيره المعنى وما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم الا للبغي بينهم فيكون هذا اخبارا عن انهم انما
اختلفوا للبغي فقال القفال وهذا اجود من الاول لان الاول يوهم انهم اختلفوا بسبب ما جاءهم من العلم والثاني
يفيد انهم انما اختلفوا لاجل الحسد والبغي ثم قال تعالى ومن يكفر بايات الله فان الله سريع الحساب وهذا تهديد وفيه وجهان
الاول المعنى فانه سيصير الى الله تعالى سريعا فيحاسبه اي يجازيه على كفره والثاني ان الله تعالى سيعلمه اعماله
ومعاصيه وانواع كفره باحصاء سريع مع كثرة الاعمال **قوله تعالى** فان حاجوك فقل اسلمت وجهي
لله ومن اتبعن وقل للذين اوتوا الكتاب والاميين ءاسلمتم فان اسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فانما عليك البلاغ والله
بصير بالعباد لما ذكر من قبل ان اهل الكتاب اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم واصروا على الكفر مع ذلك بين الله تعالى للرسول
صلى الله عليه وسلم ما يقولونه في محاجتهم فقال فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن وفي كيفية ايراد هذا الكلام طريقان
الاول انه اعراض عن المحاجة وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان قد اظهر لهم الحجة على صدقه قبل نزول هذه الاية مرارا واطوارا
فان هذه السورة مدنية وكان قد ظهرت له المعجزات بالقران ودعاء الشجرة وكلام الذئب وغيرها وايضا فقد ذكر قبل هذه الاية
ايات دالة على صحة دينه فاولها انه تعالى ذكر الحجة بقوله الحي القيوم على فساد قول النصارى في الهية عيسى عليه السلام وبقوله
نزل عليك الكتاب بالحق على صحة النبوة وذكر شبه القوم واجاب عنها باسرها على ما قررناه فيما تقدم ثم ذكر لهم معجزة اخرى وهي
المعجزات التي شاهدوها يوم بدر على ما بيناه في تفسير قوله تعالى قد كان لكم اية في فئتين التقتا فئة ثم بين صحة القول بالتوحيد
ونفي الضد والند والصاحبة والولد بقوله شهد الله انه لا اله الا هو ثم بين تعالى ان ذهاب هؤلاء اليهود والنصارى عن الحق
واختلافهم في الدين انما كان لاجل البغي والحسد وفي ذلك ما حملهم على الانقياد للحق والتامل في الدلائل لو كانوا مخلصين فظهر
انه لم يبق من اسباب اقامة الحجة على فرق الكفار شيء الا وقد حصل فبعد هذا قال فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن
اتبعن انا ما لعلي في تقرير الدلائل وايضاح البينات فان تركتم البغي والحسد وتمسكتم بها كنتم انتم المهتدين وان اعرضتم

فان الله تعالى

فان الله تعالى من وراء مجازاتكم وهذا التاويل معتاد في الكلام فان المحق اذا ابتلي بالمبطل اللجوج واورد الحجة عليه حالا بعد حال فقد يقول
في اخر الامر اما انا ومن اتبعني فمنقادون للحق مستسلمون له مقبلون على عبادة الله تعالى فان وافقتم واتبعتم الحق الذي انا عليه بعد هذه
الدلائل التي ذكرتها فقد اهتديتم وان اعرضتم فان الله بالمرصاد فهذا طريق قد يذكره المحتج من المبطل المصير الطريق الثاني وهو ان
قوله اسلمت وجهي لله محاجة واظهار للدليل وبيانه من وجوه **الاول** ان القوم كانوا مقرين بوجود الصانع
وكونه تعالى مستحقا للعبادة فكانه صلى الله عليه وسلم قال للقوم وهذا القدر متفق عليه بين الكل فانا متمسك بهذا القدر
المتفق عليه وداعي الخلق اليه واما الخلاف في امور وراء ذلك وانتم المدعون فعليكم الاثبات فان اليهود يدعون التشبيه
والجسمية والنصارى يدعون الهية عيسى عليه السلام والمشركون يدعون وجوب عبادة الاوثان فهؤلاء هم المدعون
لهذه الاشياء فعليهم اثباتها واما انا فلا ادعي الا وجوب طاعة الله وعبوديته وهذا القدر متفق عليه ونظير هذه الاية
يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا **والثاني** في كيفية الاستدلال
ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني وهو ان اليهود والنصارى وعبدة الاوثان كانوا مقرين بتعظيم ابرهيم صلوات الله تعالى
عليه والاقرار بانه كان محقا في قوله صادقا في دينه الا في زيادات من الشرائع والاحكام فامر الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم
بان يتبع ملته ثم قال ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا ثم انه تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم في هذا الموضع ان يقول
كقول ابرهيم صلى الله عليه وسلم حيث قال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات فقول محمد صلى الله عليه وسلم اسلمت وجهي كقول
ابرهيم وجهت وجهي اي اعرضت عن كل معبود سوى الله تعالى وقصدته بالعبادة واخلصت له فتقدير الاية كانه تعالى
قال فان نازعوك يا محمد في هذه التفاصيل فقل انا متمسك بطريقة ابرهيم وانتم معترفون بان طريقته حقة بعيدة عن كل
شبهة وتهمة فكان هذا من باب التمسك بالالزامات وداخل تحت قوله وجادلهم بالتي هي احسن **والثالث**
في كيفية الاستدلال ما خطر ببالي عند كتبة هذا الموضع وهو انه ادعى قبل هذه الاية ان الدين عند الله الاسلام فقال
الدليل عليه اني اسلمت وجهي لله فلا اعبد غيره ولا اتوقع الخير الا منه ولا اخاف الا من قهره وسطوته ولا اشرك به غيره
كان هذا هو تمام الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية فصح ان الدين الكامل هو الاسلام وهو الوجه المناسب للاية **الرابع**
في كيفية الاستدلال ما خطر ببالي ان هذه الاية مناسبة لقوله تعالى حكاية عن ابرهيم لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني
عنك شيئا لا يجوز العبادة الا لمن يكون نافعا ضارا او يكون امري في يديه وحكمي في قبضة قدرته فاذا كان كل واحد يعلم
ان عيسى ما كان قادرا على هذه الاشياء امتنع في العقل ان اسلم له وان انقاد له وانما اسلم وجهي للذي منه الخير والشر والنفع
والضر والتدبير والتقدير **الخامس** يحتمل ايضا ان يكون الكلام اشارة الى طريقة ابرهيم صلى الله عليه وسلم في قوله
اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين وهو يروى عن ابن عباس اما قوله اسلمت وجهي لله ففيه وجوه الاول
قال الفراء اسلمت وجهي لله اي اسلمت وجه عملي لله والمعنى ان كل ما يصدر مني من الاعمال فالوجه في الاتيان بها هو عبودية
الله تعالى والانقياد لالهيته وحكمه والثاني اسلمت وجهي لله اي اسلمت نفسي لله وليس في العبادة مقام اعلى من اسلام
النفس لله فيصير كانه موقوف على عبادته عادل عن كل ما سواه اما قوله ومن اتبعن ففيه مسئلتان **المسألة**
الاولى حذف عاصم وحمزة والكسائي الياء من اتبعن اجتزاء بالكسرة واتباعا للمصحف واثبته الاخرون على الاصل
المسألة الثانية من في محل الرفع عطفا على التاء في قوله اسلمت اي ومن اتبعني اسلم ايضا فان قيل لم قال
اسلمت ومن اتبعني وما قال اسلمت انا ومن اتبعني قلنا ان الكلام طال بقوله وجهي لله فصار عوضا من تاكيد الضمير المتصل
ولو قيل قمت وزيد لم يحسن حتى تقول قمت انا وزيد ولو قال اسلمت اليوم بانشراح صدري ومن جاء معي جاز وحسن ثم قال تعالى
وقل للذين اوتوا الكتاب والاميين ءاسلمتم فان اسلموا فقد اهتدوا وفيه مسايل **المسألة الاولى** هذه الاية
متناولة لجميع المخالفين لدين محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لان منهم من كان من اهل الكتاب سواء كان محقا في تلك
الدعوى كاليهود والنصارى او كان كاذبا فيه كالمجوس ومنهم من لم يكن من اهل الكتاب وهم عبدة الاوثان **المسألة**
الثانية انما وصف مشركي العرب بانهم اميون لوجهين الاول لما لم يدعوا الكتاب الالهي وصفوا بانهم اميون
تشبيها بمن لا يقرا ولا يكتب والثاني ان يكون المراد انهم ليسوا من اهل القراءة والكتابة فهذه كانت صفة عامتهم
وان كان فيهم من يكتب فنادر من بينهم **المسألة الثالثة** دلالة هذه الاية على ان المراد بقوله فان حاجوك
عام في كل الكفار ولانه دخل كل من يدعي الكتاب تحت قوله الذين اوتوا الكتاب ودخل من لا كتاب له تحت قوله الاميين ثم قال
تعالى ءاسلمتم وهو استفهام في معرض التهديد والمقصود منه الامر قال النحويون انما جاء بالامر في صورة الاستفهام

لانه بمنزلته في طلب الفعل والاستدعا اليه الا ان في التعبير عن معنى الامر بلفظ الاستفهام فايدة زايدة وهي التعيير
بكون المخاطب معاندا بعيدا عن الانصاف لان المنصف اذا ظهرت له الحجة لم يتوقف في الحال بقبول ونظيره قولك لخصت له
المسالة في غاية التلخيص والكشف هل فهمتها فان فيه اشارة الى كون المخاطب بليدا قليل الفهم وقال تعالى في الخمر فهل
انتم منتهون وفيه اشارة الى التقاعد عن الانتها والحرص الشديد على تعاطي المنهي عنه ثم قال تعالى فان اسلموا فقد اهتدوا
وذلك لان هذا الاسلام تمسك بهداية الله تعالى والمتمسك بهداية الله تعالى يكون مهتديا ويحتمل ان يريد فقد اهتدوا
الى الفوز والنجاة في الاخرة يثبتوا عليه ثم قال تعالى فان تولوا عن الاسلام واتباع محمد صلى الله عليه وسلم فانما عليك
البلاغ والغرض تسلية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وتعريفه ان الذي اليه ليس الا ابلاغ الدلالة واظهار الحجة واذا
فعل فقد ادى ما عليه وليس عليه قبولهم ثم قال والله بصير بالعباد وذلك يفيد الوعد والوعيد وهو ظاهر والله اعلم

قوله تعالى ان الذين يكفرون بايات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يامرون بالقسط من
الناس فبشرهم بعذاب اليم اولئك الذين حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة وما لهم من ناصرين **اعلم انه تعالى**
لما ذكر من قبل حال من يعرض ويتولى بقوله فان تولوا فانما عليك البلاغ اردفه بصفة هذا المتولي فذكر ثلاثة انواع من
الصفات **الصفة الاولى** قوله ان الذين يكفرون بايات الله فان قيل ظاهر هذه الاية يقتضي كونهم كافرين
بالصانع وعلمه وقدرته والمعاد قلنا الجواب من وجهين الاول ان نصرف ايات الله تعالى الى المعهود السابق وهو القران
ومحمد صلى الله عليه وسلم والثاني ان نحمله على العموم ونقول ان من كذب بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يلزمه ان يكذب بجميع ايات الله
تعالى لان من ناقض لا يكون مومنا بشي من الايات والا لامن بالجميع **الصفة الثانية** قوله ويقتلون النبيين
بغير حق وفيه مسايل **المسالة الاولى** قرا الحسن يقتلون النبيين وهو للمبالغة **المسالة الثانية**
روى ابو عبيدة بن الجراح قال قلت يا رسول الله اي الناس اشد عذابا يوم القيامة قال رجل قتل نبيا ورجل امر بالمنكر
ونهى عن المعروف وقرا هذه الاية ثم قال يا ابا عبيدة قتلت بنو اسرائيل ثلاثة واربعين نبيا من اول النهار في ساعة واحدة
فقام مائة وعشر رجلا من بني اسرائيل ... بالمعروف
فنهوا عن المنكر فقتلوا جميعا من اخر النهار في ذلك اليوم فهم الذين ذكرهم الله تعالى وايضا القوم قتلوا يحيى بن زكريا وزعموا انهم
قتلوا عيسى بن مريم فعلى قولهم ثبت انهم كانوا يقتلون الانبيا وفي الاية سوالان **الاول** اذا كان قوله ان الذين
يكفرون بايات الله في حكم المستقبل لانه وعيد لمن كان في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يقع منهم قتل الانبيا ولا القايمين
بالقسط فكيف يصح ذلك الجواب من وجهين الاول ان هذه الطريقة لما كانت طريقة اسلافهم صحت الاضافة اليهم
اذ كانوا مصوبين لطريقتهم راضين فان صنع الاب قد يضاف الى الابنا اذا كانوا راضين به وجارين على طريقته الثاني ان
القوم كانوا يريدون قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقتل المومنين الا انه تعالى عصمه منهم فلما كانوا في غاية الرغبة في
ذلك صح اطلاق هذا الاسم عليهم على سبيل المجاز كما يقال النار محرقة والسم قاتل اي ذلك من شانهما اذا وجد القابل وكذا
هنا لا يصح ان يكون الا كذلك **السوال الثاني** ما الفايدة في قوله ويقتلون النبيين بغير حق وقتل الانبيا
لا يكون الا كذلك الجواب ذكرنا وجوه ذلك في سورة البقرة والمراد منه شرح عظم ذنبهم وايضا جاز ان
يكون المراد انهم قصدوا طريقة الظلم طريقة العدل الثاني قوله ويقتلون النبيين ظاهره مشعر بانهم قتلوا كل النبيين
ومعلوم انهم ما قتلوا الكل ولا الاكثر ولا النصف والجواب الالف واللام محمول على المعهود لا على الاستغراق
الصفة الثالثة ويقتلون الذين يامرون بالقسط من الناس وفيه مسايل **المسالة الاولى** قرا حمزة
وحده يقاتلون بالالف والباقون يقتلون وهما سوا لانهم قد يقاتلون بالقتال وقد يقتلون ابتدا من غير قتال وقرا ابي ويقتلون
النبيين والذين يامرون الناس **المسالة الثانية** قال الحسن هذه الاية تدل على ان القايم بالامر بالمعروف والنهي عن
المنكر عند الخوف تلي منزلته منزلة الانبيا روي ان رجلا قام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اي الجهاد افضل فقال صلى الله
عليه وسلم افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جاير واعلم ان الله تعالى كما وصفهم بهذه الصفات الثلاثة فقد ذكر وعيدهم من ثلاثة اوجه
الاول قوله فبشرهم بعذاب اليم وفيه مسيلتان **المسالة الاولى** انما دخلت الفا في قوله فبشرهم مع انه خبر ان لانه
في معنى الجزا والتقدير من يكفر فبشرهم **المسالة الثانية** هذا محمول على الاستعارة وهو ان انذار هولا بالعذاب
قام مقام بشرى المحسنين بالنعيم والكلام في حقيقة البشارة تقدم في قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات النوع الثاني
من الوعيد قوله تعالى اولئك الذين حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة اما في الدنيا فابدال المدح بالذم والثنا باللعن ويدخل فيه
ما ينزل بهم من القتل والسبي واخذ الاموال منهم والاسترقاق لهم الى غير ذلك من الذل الظاهر فيهم واما حبوطها في الاخرة فبازالة

الثواب الى العقاب النوع الثالث من وعيدهم قوله تعالى وما لهم من ناصرين فاعلم انه تعالى بين بالنوع الاول من الوعيد اجتماع اسباب
الالام والمكروهات في حقهم وبين بالنوع الثاني زوال اسباب المنافع عنهم بالكلية وبين بهذا الوجه الثالث لزوم ذلك في حقهم
على وجه لا يكون لهم ناصر ولا دافع **قوله تعالى** الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يدعون الى كتاب الله ليحكم
بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون ذلك بانهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون
فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون **اعلم انه تعالى** لما نبه على عناد القوم بقوله
فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله بين في هذه الاية غاية عنادهم وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** ظاهر قوله تعالى الم تر
الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يتناول كلهم ولا شك ان هذا مذكور في معرض الذم الا انه قد دل دليل اخر على انه ليس كل اهل الكتاب
كذلك لانه تعالى يقول من اهل الكتاب امة قايمة يتلون ايات الله انا الليل وهم يسجدون **المسالة الثانية** قوله اوتوا
نصيبا من الكتاب المراد به غير القران لانه اضاف الكتاب الى الكفار وهم اليهود والنصارى واذا كان كذلك وجب حمله على الكتاب
الذي كانوا مقرين بانه حق ومن عند الله تعالى **المسالة الثالثة** ذكروا في سبب النزول وجوها **الاول** روي
عن ابن عباس ان رجلا وامراة من اليهود زنيا وكانا ذوي شرف وكان في كتابهم الرجم فكرهوا رجمهما لشرفهما فرجعوا في امرهم الى
النبي صلى الله عليه وسلم رجا ان يكون عنده رخصة في ترك الرجم فحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بالرجم فانكروا ذلك فقال
صلى الله عليه وسلم بيني وبينكم التوراة فان فيها الرجم فمن اعلمكم قالوا ابن صوريا الفدكي فاتوا به واحضروا التوراة فلما اتى
على اية الرجم وضع يده عليها فقال ابن سلام قد جاوز موضعها يا رسول الله فرفع كفه عنها فوجدوا اية الرجم فامر النبي صلى الله
عليه وسلم برجمهما فغضبت اليهود لذلك غضبا شديدا فانزل الله تعالى هذه الاية **والرواية الثانية** انه صلى الله
عليه وسلم دخل مدرسة اليهود وكان فيها جماعة منهم فدعاهم الى الاسلام فقالوا على اي دين انت فقال على ملة ابرهيم فقالوا
ان ابرهيم كان يهوديا فقال صلى الله عليه وسلم فهلموا الى التوراة فابوا ذلك فانزل الله تعالى هذه الاية **والرواية
الثالثة** ان علامات بعثة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في التوراة والدلايل الدالة على صحة نبوته فابوا فانزل الله
تعالى هذه الاية والمعنى انهم ابوا ان يجيبوا الى التحاكم الى كتابهم فلا تعجب من مخالفتهم كتابك ولذلك قال تعالى قل فاتوا بالتوراة
فاتلوها ان كنتم صادقين وهذه الاية على هذه الرواية تدل على انه وجد في التوراة من دلالة صحة نبوته اذ لو علموا انه ليس
في التوراة ما يدل على صحة نبوته لسارعوا الى بيان ما فيه ولما ستروا ذلك **والرواية الرابعة** ان هذا الحكم عام
في اليهود والنصارى وذلك لان دلالة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كانت موجودة في التوراة والانجيل وكانوا يدعون الى حكم
التوراة والانجيل وكانوا يابون اما قوله نصيبا من الكتاب فالمراد منه نصيبا من علم الكتاب لانا لو اجريناه على ظاهره فهم قد
اوتوا كل الكتاب والمراد بذلك العلما منهم وهم الذين يدعون الى الكتاب لان من لا علم له بذلك لا يدعى اليه اما قوله تعالى يدعون
الى كتاب الله ففيه قولان الاول وهو قول ابن عباس والحسن انه القران **فان قيل** كيف دعوا الى حكم كتاب لا يومنون به
قلنا انهم دعوا اليه بعد قيام الحجج الدالة على انه كتاب من عند الله والقول الثاني وهو قول اكثر المفسرين انه هو التوراة
واحتج القايلون به بوجوه **الاول** ان الروايات مذكورة في سبب النزول دالة على ان القوم كانوا يدعون الى التورية
وكانوا يابون **والثاني** انه تعالى عجب رسوله صلى الله عليه وسلم من تمردهم واعراضهم والتعجب انما يحصل اذا تمردوا على حكم الكتاب
الذي يعتقدون في صحته ويقرون بحقيقته **والثالث** ان هذا المناسب لما قبل الاية وذلك لانه تعالى لما بين له
انه ليس عليه الا البلاغ وصبره فيما قالوه في تكذيبه مع ظهور الحجة بين انهم اذا استعملوا طريقة المكابرة في نفس كتابهم الذي اقروا
بصحته فستروا ما فيه من الدلايل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا يدل على انهم في غاية التعصب والبعد عن قبول الحق
واما قوله ليحكم بينهم فالمعنى ليحكم الكتاب بينهم واضافة الحكم الى الكتاب مجاز مشهور وقرى ليحكم بينهم على البنا للمفعول قال
صاحب الكشاف وقوله ليحكم بينهم يقتضي ان يكون الاختلاف واقعا فيما بينهم لا فيما بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم بين تعالى
انهم عند الدعا يتولى فريق منهم وهم الروسا والعلما الذين يزعمون انهم الروسا والعلما والمعرضون الباقون منهم كانه قيل ثم يتولى
العلما والاتباع معرضون عن القبول من النبي صلى الله عليه وسلم لاجل تولي علمايهم **والرابع** ان المتولي المعرض هو ذلك الفريق
والمعنى انه يتولى عن استماع الحجة في ذلك المقام ويعرض عن استماع ساير الحجج في ساير المسايل والمطالب كانه قيل لا يظن انه تولى
عن هذه المسالة بل هو معرض عن الكل واما قوله تعالى ذلك بانهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات فالكلام فيه قد تقدم
في سورة البقرة ووجه النظم انه تعالى لما قال في الاية المتقدمة ذلك التولي والاعراض انما حصل بسبب انهم قالوا لن تمسنا النار
الا اياما معدودات قال الجبائي وفيها دلالة على بطلان قول من يقول اهل النار يخرجون من النار قال لانه لو صح ذلك في هذه الامة

لصح في سائر الامم ولو ثبت ذلك في سائر الامم لما كان الخبر بذلك كاذبا ولما استحق الذم فلما ذكر الله تعالى ذلك في معرض الذم علمنا ان القول بخروج اهل النار من النار قول باطل واقول كان من حقه ان لا يذكر مثل هذا الكلام وذلك لان من مذهبه ان العفو حسن جائز من الله تعالى واذا كان كذلك لم يلزم من حصول العفو في هذه الامة حصوله في سائر الامم سلمنا انه لا يلزم ولكن لم قلتم ان القوم استحقوا الذم على مجرد الاخبار بان الفاسق يخرج من النار بل ههنا وجوه اخر الاول لعلهم استوجبوا الذم على انهم قطعوا بان مدة عذاب الفاسق قصيرة قليلة فانه روي انهم كانوا يقولون مدة عذابنا سبعة ايام ومنهم من قال اربعين ليلة على قدر مدة عبادة العجل الثاني انهم كانوا يتساهلون في اصول الدين ويقولون بتقدير وقوع الخطا فان عذابنا قليل وهذا خطا لان عندنا المخطي في التوحيد والنبوة والمعاد عذابه دائم لانه كافر والكافر عذابه دائم الثالث انهم لما قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات فقد استحقروا تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم واعتقدوا انه لا تاثير له في تغليظ العقاب فكان هذا تصريحا بتكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وذلك كفر والكافر المصر على كفره لا شك ان عذابه مخلد واذا كان الامر على ما ذكرنا ثبت ان احتجاج الجبائي بهذه الاية ضعيف وتمام الكلام على سبيل الاستقصا مذكور في سورة البقرة اما قوله تعالى وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون فاعلم انهم اختلفوا في المراد بقوله ما كانوا يفترون فقيل هو قولهم نحن ابنا الله واحباؤه وقيل هو قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودات وقيل غرهم قولهم نحن على الحق وانت على الباطل اما قوله تعالى فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه فالمعنى انه تعالى لما حكى عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل بين انه سيجي يوم يزول فيه ذلك الجهل وينكشف فيه ذلك الغرور فقال فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه وفي الكلام حذف والتقدير فكيف صورتهم وحالهم ويحذف الحال كثيرا مع كيف لدلالته عليها تقول كنت اكرمه وهو لم يزرني فكيف لو زارني اي كيف حاله اذا زارني واعلم ان هذا الحذف يوجب مزيد البلاغة لما فيه من تحريك النفس على استحضار كل نوع من انواع الكرامة في قول القائل فكيف ويزاد في كل نوع من انواع العذاب في هذه الاية اما قوله اذا جمعناهم ليوم ولم يقل في يوم لان المراد لجزا يوم او لحساب يوم فحذف المضاف ودلت اللام عليه قال الفرا اللام لفعل مضمر اذا قلت جمعوا ليوم الخميس كان المعنى جمعوا لفعل يوجد يوم الخميس واذا قلت جمعوا في يوم الخميس لم يضمر فعلا وايضا فمن المعلوم ان ذلك اليوم لا فائدة فيه الا المجازاة واظهار الفرق بين المثاب والمعاقب وقوله لا ريب فيه اي لا شك فيه ثم قال ووفيت كل نفس ما كسبت وان حملت ما كسبت على عمل العبد حصل في الكلام حذف والتقدير ووفيت كل نفس جزا ما كسبت من ثواب وعقاب وان حملت ما كسبت على الثواب والعقاب استغنيت عن هذا الاضمار ثم قال وهم لا يظلمون فلا ينقص من ثواب الطاعات ولا يزاد على عقاب السيئات واعلم ان قوله ووفيت كل نفس ما كسبت يستدل به القائلون بالوعيد ويستدل به اصحابنا القائلون ان صاحب الكبيرة من اهل الصلوة لا يخلد في النار اما الاولون فلان صاحب الكبيرة لا شك انه مستحق للعقاب بتلك الكبيرة والاية دلت على ان كل نفس توفى عملها وما كسبت وذلك يقتضي وصول العذاب الى صاحب الكبيرة وجوابنا ان هذا من العمومات وقد تكلمنا في تمسك المعتزلة بالعمومات واما اصحابنا فانهم يقولون ان المؤمن استحق ثواب الايمان فلا بد وان يوفى عليه ذلك الثواب لقوله ووفيت كل نفس ما كسبت فاما ان يقال يثاب في الجنة ثم ينقل الى دار العقاب وذلك باطل بالاجماع واما ان يقال يعاقب في النار ثم ينقل الى دار الثواب ابدا مخلدا وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان ثواب ايمانه حبط بعقاب معصيته قلنا هذا باطل لانا بينا ان القول بالمحابطة محال في سورة البقرة وايضا فانا نعلم بالضرورة ان ثواب توحيد سبعين سنة ازيد من عقاب شرب جرعة من الخمر والمنازع فيه مكابر فبتقدير القول بصحة المحابطة يمتنع سقوط كل ثواب الايمان بعقاب شرب جرعة من الخمر كان يحيى بن معاذ رحمه الله تعالى عليه يقول ثواب ايمان لحظة يسقط كفر سبعين سنة فثواب ايمان سبعين سنة كيف يعقل ان لا يحبط عقاب ذنب لحظة ولا شك انه كلام ظاهر

قوله تعالى قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشا وتنزع الملك ممن تشا وتعز من تشا وتذل من تشا بيدك الخير انك على كل شي قدير تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي وترزق من تشا بغير حساب

اعلم انه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة وصحة دين الاسلام ثم قال لرسوله صلى الله عليه وسلم فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن ثم ذكر من صفات المخالفين كفرهم بالله وقتلهم الانبيا والصالحين بغير حق وذكر شدة عنادهم وتمردهم في قوله الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب ثم ذكر شدة غرورهم بقوله وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات ثم ذكر وعيدهم بقوله فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بدعا وتمجيد يدل على مباينة طريقه وطريق اتباعه وطريقة هولا الكافرين المعاندين المعرضين فقال معلما نبيه كيف يمجد ويعظم ويدعو ويطلب قل اللهم مالك الملك وفي الاية مسائل المسالة الاولى اختلف النحويون في قوله

اللهم فقال الخليل وسيبويه اللهم معناه يا الله والميم المشددة عوض من يا وقال الفرا كان اصلها يا الله امنا بخير فلما كثر في الكلام حذفوا حرف النداء وحذفوا الهمزة من ام فصار اللهم ونظيره قول العرب هلم والاصل هل ام ثم احتج الاولون على فساد قول الفرا بوجوه الاول لو كان الامر على ما قاله الفرا لما صح ان يقال اللهم افعل كذا الا بحرف العطف لان التقدير يا الله امنا واغفر لنا وارحمنا ولم نجد احدا يذكر هذا الحرف العاطف والياء وهو حجة الزجاج والثاني لو كان الامر كما قاله لجاز ان يتكلم به على اصله فيقال كما قال وسلمه ثم يتكلم به على الاصل فيقال يا الله امه والثالث لو كان على ما قاله الفرا لكان حرف النداء محذوفا فكان يجوز ان يقول يا اللهم فلما لم يجز هذا اجابوا علمنا فساد قول الفرا بل نقول كان يجب ان يكون حرف النداء لازما كما تقول يا الله اغفر لي اجاب الفرا عن هذه الوجوه فقال اما الاول فضعيف لان قوله يا الله ام معناه يا الله اقصد فلو قال واغفر لكان المطلوب مغايرا للمعطوف عليه فحينئذ يصير السوال سوالين احدهما قوله امنا والثاني قوله واغفر لنا اما اذا حذفنا العاطف صار قوله اغفر لنا تفسيرا لقوله امنا فكان المطلوب في الحالين شيا واحدا فكان ذلك اكد ونظائره كثيرة في القران واما الثاني فضعيف ايضا لان اصله عندنا ان يقال يا الله امنا ومن الذي ينكر جواز التكلم وايضا فلان كثيرا من الالفاظ لا يجوز فيها اقامة الفرع مقام الاصل اما ترى ان مذهب الخليل وسيبويه ان قوله ما اكرمه معناه شي اكرمه ثم انه قط لا يستعمل هذا الكلام الذي زعموا انه هو الاصل في معرض التعجب فكذا ههنا واما الثالث فمن الذي سلم لكم انه لا يجوز ان يقال يا اللهم وانشد الفرا

وما عليك ان تقولي كلما * هللت وسبحت اللهما

وقول البصريين ان هذا الشعر غير معروف فحاصله تكذيب النقل ولو فتحنا هذا الباب لم يبق شي من اللغة والنحو سليما من الطعن واما قولهم كان يلزم ان يذكر حرف النداء لازما فجوابه انه قد يحذف حرف النداء لقوله تعالى يوسف ايها الصديق فلا يبعد ان يختص هذا الاسم بالزام هذا الحذف ثم احتج الفرا على فساد قول البصريين بوجوه الاول انا لو جعلنا الميم قائما مقام حرف النداء لكنا قد اخرنا النداء عن ذكر المنادى وهذا غير جائز البتة فانه لا يقال البتة الله يا وعلى قولكم يكون الامر كذلك الثاني لو كان هذا الحرف قائما مقام النداء لجاز مثله في سائر الاسما حتى يقال زيدم وبكرم كما يجوز ان يقال يا زيد ويا بكر الثالث لو كان الميم بدلا عن حرف النداء لما اجتمعا لكنهما اجتمعا في الشعر الذي رويناه الرابع لم نجد العرب يزيدون هذه الميم في الاسما التامة لافادة معنى بعض الحروف المباينة للكلمة الداخلة عليها فكان المصير اليه في هذه اللفظة الواحدة حكما على خلاف استقرا العام في اللغة وانه غير جائز فهذا جملة الكلام في هذا الموضع المسالة الثانية مالك الملك في نصبه وجهان الاول وهو قول سيبويه انه منصوب على النداء وكذلك قوله قل اللهم فاطر السموات والارض ولا يجوز ان يكون نعتا لقوله اللهم لان قولنا اللهم مجموع الاسم والحرف وهذا المجموع لا يمكن وصفه والثاني وهو قول المبرد والزجاج ان مالك وصف للمنادى المفرد لان هذا الاسم ومعه الميم بمنزلته ومعه يا فلا تمتنع الصفة مع الميم كما لا تمتنع مع اليا المسالة الثالثة روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حين فتح مكة وعد امته ملك فارس والروم فقال المنافقون واليهود هيهات هيهات من اين لمحمد ملك فارس والروم وهم اعز وامنع من ذلك وروي انه صلى الله عليه وسلم لما خط الخندق عام الاحزاب وقطع لكل عشرة اربعين ذراعا واخذوا يحفرون خرج من بطن الخندق صخرة كالتل العظيم لم تعمل فيها المعاول فوجهوا سلمان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره فاخذ المعول من سلمان فلما ضربها صدعها وبرق منها برق اضا ما بين لابتيها كانه مصباح في جوف بيت مظلم وكبر وكبر المسلمون وقال صلى الله عليه وسلم اضاءت لي منها قصور الحيرة كانها انياب الكلاب ثم ضرب الثانية فقال اضاءت لي قصور صنعا واخبرني جبريل صلى الله عليه وسلم ان امتي ظاهرة على كلها فابشروا فقال المنافقون اما تعجبون من نبيكم يعدكم الباطل ويخبركم انه من يثرب الحيرة ومداين كسرى وانها تفتح لكم وانتم انما تحفرون الخندق لا تستطيعون ان تخرجوا فنزلت هذه الاية وقال الحسن ان الله تعالى امر نبيه ان يساله ان يعطيه ملك فارس والروم ويذل العرب عليها وامره بذلك دليل على انه يستجيب هذا الدعا وهكذا منازل الانبيا اذا امروا بدعا استجيب دعاوهم المسالة الرابعة الملك هو القدرة والمعنى ان قدرة الخلق على كل ما يقدرون عليه ليست الا باقدار الله تعالى فهو الذي يقدر على كل قادر وعلى كل مقدور وعلى كل مالك ومملوكه قال صاحب الكشاف مالك الملك اي يملك جنس الملك فيتصرف فيه تصرف الملاك فيما يملكون واعلم انه تعالى لما بين انه مالك الملك على الاطلاق فصل بعد ذلك وذكر منه انواعا خمسة الاول قوله تعالى تؤتي الملك من تشا وتنزع الملك ممن تشا وذكروا فيه وجوها الاول المراد منه ملك النبوة والرسالة قال تعالى فقد اتينا ال ابرهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا عظيما

فالنبوة أعظم مراتب الملك لأن العلماء لهم أمر على بواطن الخلق والجبابرة لهم أمر على ظواهر الخلق والأنبياء أمرهم نافذ في الظواهر والبواطن أما في البواطن فلأنه يجب على كل أحد أن يقبل دينهم وشرعهم وأن يعتقد أنه الحق وأما على الظواهر فلأنهم لو خالفوا واستكبروا لاستوجبوا القتل ومما يؤكد هذا التأويل أن خصمهم كان يستبعد أن يبعث الله بشرا رسولا كما حكى الله تعالى عنهم قوله أبعث الله بشرا رسولا وقال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقوم آخرون جوزوا من الله تعالى أن يرسل رسولا من البشر إلا أنهم كانوا يقولون إن محمدا فقير يتيم فكيف يليق به هذا المنصب العظيم على ما حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم وأما اليهود فكانوا يقولون النبوة كانت في آبائنا وأسلافنا وأما قريش ما كانوا أهل النبوة والكتاب فكيف يليق النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم وأما المنافقون فقد كانوا يحسدونه على النبوة على ما حكى الله تعالى عنهم في قوله أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله وأيضا فقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهاد أن اليهود تكبروا على النبي صلى الله عليه وسلم بكثرة عددهم وسلاحهم وشدتهم ثم إنه تعالى رد على جميع هؤلاء الطوائف بأن بين أنه هو مالك الملك فيؤتي ملكه من يشاء فقال تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء فدل على أنه قد يعزل عن النبوة من جعله نبيا ومعلوم أن ذلك لا يجوز قلنا الجواب من وجهين الأول أن الله تعالى إذا جعل النبوة في نسل رجل فإذا أخرجها الله تعالى من نسله وشرف بها إنسانا آخر من غير ذلك النسل صح أن يقال إنه تعالى نزعها عنهم واليهود كانوا معتقدين أن النبوة لا بد وأن تكون في بني إسرائيل فلما شرف الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بها صح أن يقال إنه تعالى نزع ملك النبوة من بني إسرائيل إلى العرب والجواب الثاني أن يكون المراد من قوله وتنزع الملك ممن تشاء أي تحرمهم ولا تعطيهم هذا الملك لا على معنى أنه يسلبه ذلك بعد أن أعطاه ونظيره قوله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور مع أن هذا الكلام يتناول من لم يكن في ظلمة الكفر قط قال تعالى مخبرا عن الكفار أنهم قالوا للأنبياء عليهم السلام أو لتعودن في ملتنا وأولئك الأنبياء قالوا وما يكون لنا أن نعود فيها مع أنهم ما كانوا فيها قط فهذا جملة الكلام في تقرير قول من فسر قوله تعالى تؤتي الملك من تشاء بملك النبوة والقول الثاني أن يكون المراد من الملك ما يسمى ملكا في العرف وهو عبارة عن مجموع أشياء أحدها كثرة المال والجاه أما كثرة المال فيدخل فيه ملك الصامت والناطق والدور والضياع والحرث والنسل وأما كثرة الجاه فهو أن يكون مهيبا عند الناس مقبول القول مطاعا في الخلق والثاني أن يكون بحيث يجب على غيره أن يكون في طاعته وتحت أمره ونهيه والثالث أن يكون بحيث لو نازعه في ملكه أحد قدر على قهر ذلك المنازع وعلى غلبته ومعلوم أن كل ذلك لا يحصل إلا من الله تعالى أما كثرة المال فنرى جماعة في غاية الكياسة يحصل لهم مع الكد الشديد والعناء العظيم قليل من المال ونرى الأبله الغافل قد يحصل له من الأموال ما لا يعلم كميته وأما الجاه فالأمر فيه أظهر فإنا رأينا كثيرا من الملوك بذلوا الأموال العظيمة لأجل الجاه وكانوا كل يوم أكثر حقارة ومهانة في أعين الرعية وقد يكون على العكس من ذلك وهو أن يكون الإنسان معظما في العقائد مهيبا في القلوب ينقاد له الكبير والصغير ويتواضع له القاصي والداني وأما القسم الثاني وهو كونه واجب الطاعة فمعلوم أن هذا الشرف يشرف الله تعالى بعض عباده بذلك وأما القسم الثالث وهو حصول النصرة والظفر فمعلوم أن ذلك لا يحصل إلا من الله تعالى فكم شاهدنا من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله وعند هذا يظهر بالبرهان العقلي صحة ما ذكره الله تعالى بقوله تؤتي الملك من تشاء واعلم أن للمعتزلة هاهنا بحثا قال الكعبي تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ليس على سبيل المجازفة ولكن بالاستحقاق فيؤتيه من يقوم به ولا ينزعه إلا ممن فسق عن أمر ربه ويدل عليه قوله لا ينال عهدي الظالمين وقال في حق العبد الصالح إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم فجعله سببا للملك وقال الجبائي هذا الحكم مختص بملوك العدل فأما ملوك الظلم فلا يجوز أن يكون ملكهم بإيتاء الله تعالى وقد ألزمهم أن لا يملكوه ونهاهم عن ذلك فصح بما ذكرنا أن الملوك العادلين هم المخصوصون بأن الله تعالى آتاهم ذلك الملك فأما الظالمون فلا قالوا ونظير هذا ما قلناه في الرزق أنه لا يدخل تحته الحرام الذي زجره الله تعالى عن الانتفاع به وأمره بأن يرده على مالكه فكذا هاهنا قالوا وأما النزع فبخلاف ذلك لأنه كما ينزع الملك من الملوك العادلين لمصلحة تقتضي ذلك فقد ينزع الملك عن ملوك الظالمين ونزع الملك يكون بوجوه منها بالموت وإزالة العقل وإزالة القوى والقدر والحواس ومنها بورود الهلاك والتلف على الأموال ومنها أن يأمر الله تعالى المحق بأن يسلب الملك الذي في يد المتغلب ويؤتيه القوة والنصرة فإذا حاربه المحق وقهره وسلب ملكه جاز أن يضاف هذا السلب

والنزع

والنزع إلى الله تعالى لأنه وقع عن أمره وعلى هذا الوجه نزع الله تعالى ملك فارس على يد الرسول صلى الله عليه وسلم هذا جملة كلام المعتزلة في هذا الباب واعلم أن هذا الموضع مقام بحث وذلك لأن حصول الملك للظالم إما أن يقال إنه وقع لا عن فاعل أو إنما حصل بفعل ذلك المتغلب أو إنما حصل بالأسباب الربانية والأول نفي للصانع والثاني باطل لأن كل أحد يريد تحصيل الملك والدولة لنفسه ولا يتيسر البتة فلم يبق إلا أن يقال بأن ملك الظالم إنما حصل بإيتاء الله تعالى وهذا الكلام ظاهر ومما يؤكد ذلك أن الرجل قد يكون بحيث تهابه النفوس وتميل إليه القلوب ويكون النصر قرينا له والظفر جليسا معه وأينما توجه حصل مقصوده وقد يكون على الضد من ذلك ومن تأمل كيفية أحوال الملوك اضطر إلى العلم بأن ذلك ليس إلا بتقدير الله سبحانه وتعالى ولذلك قال حكيم الشعراء

لو كان بالحيل الكثير وجدتني • بأسباب السماء تعلقي
لكن من رزق الحجى حرم الغنى • ضدان مفترقان أي تفرق
ومن الدليل على القضاء وكونه • بؤس اللبيب وطيب عيش الأحمق

والقول الثالث أن قوله تؤتي الملك من تشاء محمول على جميع الأنواع فيدخل فيه ملك النبوة وملك العلم وملك العقل والصحة والأخلاق الحسنة وملك النفاذ والقدرة وملك محبة القلوب وملك الأموال وذلك لأن اللفظ عام فالتخصيص من غير دليل لا يجوز وأما قوله وتعز من تشاء وتذل من تشاء واعلم أن العزة قد تكون في الدين وقد تكون في الدنيا فأما في الدين فأشرف أنواع العزة الإيمان قال تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين إذا ثبت هذا فنقول لما كان أعز الأشياء الموجبة للعزة هو الإيمان وأذل الأشياء الموجبة للذلة هو الكفر فلو كان حصول الإيمان والكفر بمجرد مشيئة العبد لكان إعزاز العبد نفسه بالإيمان وإذلال نفسه بالكفر أعظم من إعزاز الله تعالى عبده بكل ما أعزه به ومن إذلال الله عبده بكل ما أذله به ولو كان الأمر كذلك لكان حظ العبد من هذا الوصف أتم وأكمل من حظ الله تعالى منه ومعلوم أن ذلك باطل قطعا فعلمنا أن الإعزاز بالإيمان والحق ليس إلا من الله تعالى والإذلال بالكفر والباطل ليس إلا من الله تعالى وهذا وجه قوي في المسألة قال القاضي الإعزاز المضاف إليه قد يكون في الدنيا أما الذي في الدين قد يكون في الدنيا أما الذي في الدين فهو أن الثواب لا بد وأن يكون مشتملا على التعظيم والمدح والكرامة في الدنيا والآخرة وأيضا فإنه تعالى يمدهم بمزيد الألطاف ويعليهم على الأعداء بحسب المصلحة وأما ما يتعلق بالدنيا فبإعطاء الأموال الكثيرة من الناطق والصامت وتكثير الحرث وتكثير النتاج في الدواب وإلقاء الهيبة في قلوب الخلق واعلم أن كلامنا باق وذلك لأن كل ما يفعله تعالى من التعظيم في باب الثواب فهو حق واجب على الله تعالى ولو لم يفعله لانعزل عن الإلهية وخرج عن كونه إلها للخلق فهو تعالى بإعطاء هذه التعظيمات حفظ إلهية نفسه عن الزوال فأما العبد لما خص نفسه بالإيمان الذي يوجب هذه التعظيمات فهو الذي أعز نفسه فكان إعزازه لنفسه أعظم من إعزاز الله تعالى إياه فعلمنا أن هذا الكلام المذكور لازم على القوم أما قوله وتذل من تشاء فقال الجبائي في تفسيره إنه تعالى إنما يذل أعداءه في الدنيا والآخرة ولا يذل أحدا من أوليائه وإن أفقرهم وأمرضهم وأحوجهم إلى غيره لأنه تعالى إنما يفعل هذه الأشياء ليعزهم في الآخرة إما بالثواب أو بالعوض فصار ذلك كالفصد والحجامة فإنهما وإن كانا يؤلمان في الحال إلا أنهما لما كانا يستعقبان نفعا عظيما لا جرم لا يقال فيهما إنهما تعذيب قال وإذا وصف الفقير بأنه ذليل فعلى وجه المجاز كما سمى الله تعالى المؤمنين أذلة بقوله أذلة على المؤمنين إذا عرفت هذا فنقول إذلال الله تعالى عبده المبطل إنما يكون بوجوه منها بالذم واللعن ومنها بأن يخذلهم بالحجة والنصرة ومنها بأن يجعلهم خولا لأهل الذمة ويجعل ما لهم غنيمة لهم ومنها بالعقوبة في الآخرة هذا جملة كلام المعتزلة ومذهبنا أنه تعالى يعز البعض بالإيمان والمعرفة ويذل البعض بالكفر والضلالة وأعظم أنواع الإعزاز والإذلال هو هذا والذي يدل عليه وجوه الأول وهو أن عز الإسلام وذل الكفر لا بد فيه من فاعل وذلك الفاعل إما أن يكون هو العبد أو الله تعالى والأول باطل لأن أحدا لا يختار الكفر لنفسه بل إنما يريد الإيمان والمعرفة والهداية فلما أراد العبد الإيمان فلم يحصل له بل حصل له الجهل علمنا أن حصوله من الله تعالى لا من العبد الثاني وهو الجهل الذي لا يحصل للعبد إما أن يكون بواسطة شبهة وإما ابتداء بفعله العبد ابتداء والأول باطل إذ لو كان كل جهل إنما يحصل بجهل آخر يسبقه ويتقدم لزم التسلسل وهو محال فبقي أن ينتهي تلك الجهالات إلى جهل يفعله العبد ابتداء من غير سبق موجب البتة ولكن نجد من أنفسنا أن العاقل لا يرضى لنفسه أن يصير إلى الجهل ابتداء من غير موجب فعلمنا أن ذلك بإذلال الله تعالى عبده وخذلانه إياه الثالث ما بينا

في الدين وقد يكون

ان العبد لا بد فيه من الداعي والمرجح وذلك المرجح يكون من الله تعالى فان كان في طرف الخير كان اعزازا وان كان في طرف الجهل والضلالة كان اذلالا فثبت ان المعز والمذل هو الله تعالى اما قوله تعالى بيدك الخير والالف واللام في الخير يوجبان العموم فالمعنى بيدك تحصيل كل الخيرات فقوله بيدك الخير يفيد الحصر فانه يقال بيدك الخير لا بيد غيرك كما ان في قوله تعالى لكم دينكم ولي دين اي لكم دينكم لا لغيركم وذلك الحصر ينافي حصول الخير بيد غيره فثبت دلالة هذه الاية من هذين الوجهين ان جميع الخيرات منه وبتكوينه وتخليقه وايجاده وابداعه اذا عرفت هذا فنقول افضل الخيرات هو الايمان بالله تعالى ومعرفته فوجب ان يكون الايمان من تخليق الله تعالى لا من تخليق العبد وهذا الاستدلال ظاهر ومن الاصحاب من زاد في التقرير فقال كل فاعلين فعل احدهما اشرف وافضل من فعل الاخر كان ذلك الفاعل اشرف واكمل من الاخر ولا شك ان الايمان افضل الخير ومن كل ما سوى الايمان فلو كان الايمان بخلق العبد لا بخلق الله تعالى لوجب كون العبد زائدا في الخيرية على الله تعالى وفي الفضيلة والكمال وذلك كفر قبيح فدلت هذه الاية من هذين الوجهين على ان الايمان بخلق الله تعالى فان قيل هذه الاية حجة عليكم من وجه اخر لانه لما قال بيدك الخير كان معناه انه ليس بيدك الا الخير وهذا يقتضي ان لا يكون الكفر والمعصية واقعا بتخليق الله تعالى والجواب ان قوله بيدك الخير يفيد ان بيدك الخير لا بيد غيرك فهذا ينافي ان يكون الخير بيد غيره لكن لا ينافي ان يكون بيده الخير وبيده ما سوى الخير الا انه خص الخير بالذكر لانه الامر المنتفع به فوقع التنصيص عليه لهذا المعنى قال القاضي كل خير حصل من جهة العباد فلولا انه تعالى اقدرهم عليه وهداهم اليه والا لما تمكنوا منه فلهذا السبب كان مضافا الى الله تعالى الا ان هذا ضعيف لان على هذا التقدير يصير بعض الخيرات مضافا الى الله تعالى ويصير اشرف الخيرات مضافا الى العبد وذلك على خلاف هذا النص اما قوله تعالى انك على كل شيء قدير فهذا كالتاكيد لما تقدم من كونه مالكا لايتاء الملك ونزعه والاعزاز والاذلال اما قوله تعالى تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل ففيه وجهان الاول انه يجعل الليل قصيرا ويجعل ذلك القدر الزائد داخلا في النهار وتارة على العكس من ذلك وانما فعل سبحانه وتعالى ذلك لانه علق قوام العالم ونظامه بذلك والثاني ان المراد هو انه تعالى ياتي بالليل عقيب النهار فيلبس الدنيا ظلمة بعد ان كان فيها ضوء النهار ثم ياتي بالنهار عقيب الليل فيلبس الدنيا ضوءه فكان المراد من ايلاج احدهما في الاخر ايلاج كل واحد منهما عقيب الاخر والاول اقرب الى اللفظ لانه اذا كان النهار طويلا فجعل ما ينقص منه زيادة في الليل كان ما ينقص منه داخلا في الليل واما قوله وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي ففيه مسائل **المسألة الاولى** قرا نافع وحمزة والكسائي الميت بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان بمعنى واحد قال المبرد اجمع البصريون انهما سواء **وانشدوا**

ليس من مات فاستراح بميت ... انما الميت ميت الاحياء

وهو مثل قوله هين وهين ولين ولين وقد ذهب الذاهبون الى ان الميت من مات والميت من لم يمت **المسألة الثانية** ذكر المفسرون فيه وجوها احدها يخرج المومن من الكافر كابرهيم صلوات الله عليه من ازر والكافر من المومن مثل كنعان بن نوح صلوات الله عليه والثاني يخرج الطيب من الخبيث وبالعكس والثالث يخرج الحيوان من النطفة والطير من البيضة وبالعكس والرابع يخرج السنبلة من الحبة وبالعكس والنخلة من النواة وبالعكس قال القفال رحمه الله تعالى والكلمة محتملة للكل اما الكفر والايمان فقال تعالى او من كان ميتا فاحييناه يريد كان كافرا فهديناه فجعل الكفر موتا والحياة ايمانا وسمى اخراج النبات من الارض احياء وجعلها قبل ذلك ميتة فقال يحيي الارض بعد موتها وقال فسقناه الى بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها وقال تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم اما قوله تعالى وترزق من تشاء بغير حساب ففيه وجوه الاول انه تعالى يعطي من يشاء ما يشاء لا يحاسبه على ذلك احد اذ ليس فوقه من يحاسبه بل هو الملك يعطي من يشاء بغير حساب والثاني يرزق من يشاء غير مقتر ولا محدود بل يبسطه له ويوسعه عليه كما يقال فلان ينفق بغير حساب اذا وصف عطاؤه بالكثرة ونظيره قولهم في تكثير مال الانسان عنده ما لا يحصى والثالث يرزق من يشاء بغير حساب يعني على سبيل التفضل من غير استحقاق لان من اعطي على قدر الاستحقاق فقد اعطي بحساب وقال بعض من ذهب الى هذا المعنى انك لا ترزق عبادك على مقادير اعمالهم والله سبحانه وتعالى اعلم

قوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه والى الله المصير في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما ذكر

ما يجب ان يكون المومنون عليه في المعاملة مع الناس لان كمال الامر ليس الا في شيئين التعظيم لامر الله تعالى والشفقة على خلق الله تعالى فقال لا يتخذ المومنون الكافرين اولياء من دون المومنين الثاني لما بين انه تعالى مالك الدنيا والاخرة بين انه ينبغي ان تكون الرغبة فيما عنده وعند اوليائه دون اعدائه وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** في سبب النزول وجوه **الاول** جاء قوم من اليهود الى قوم من المسلمين ليفتنوهم عن دينهم فقال رفاعة بن المنذر وعبد الرحمن بن جبير وسعيد بن خيثمة لاولئك النفر من المسلمين اجتنبوا هؤلاء اليهود واحذروا ان يفتنوكم عن دينكم فنزلت هذه الاية **والثاني** قال مقاتل نزلت في حاطب بن ابي بلتعة وغيره وكانوا يظهرون المودة لكفار مكة فنهاهم الله تعالى عنها **والثالث** في عبد الله بن ابي واصحابه وكانوا يتولون اليهود والمشركين ويخبرونهم بالاخبار ويرجون لهم الظفر على رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الاية **والرابع** انها نزلت في عبادة بن الصامت وكان له حلفاء من اليهود ففي يوم الاحزاب قال يا نبي الله ان معي خمسمائة من اليهود وقد رايت ان يخرجوا معي فنزلت هذه الاية في تحريم موالاة الكافرين واعلم انه تعالى انزل ايات اخر كثيرة في هذا المعنى منها قوله تعالى لا تتخذوا بطانة من دونكم وقوله لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله وقوله لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء وقوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء وقال والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واعلم ان كون المومن مواليا للكافر يحتمل ثلاثة اوجه **الاول** ان يكون راضيا بكفره ويتولاه لاجله وهذا ممنوع منه لان كل من فعل ذلك كان مصوبا له في ذلك الدين وتصويب الكفر كفر والرضا بالكفر كفر فيستحيل ان يبقى مومنا مع كونه بهذه الصفة فان قيل اليس انه تعالى قال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء وهذا لا يوجب الكفر فلا يكون داخلا تحت هذه الاية لانه تعالى قال يا ايها الذين امنوا فلا بد وان يكون خطابا في شيء يبقى المومن معه مومنا **والثاني** المعاشرة الجميلة في الدنيا بحسب الظاهر وذلك غير ممنوع منه **والثالث** وهو المتوسط بين القسمين الاولين هو ان موالاة الكفار بمعنى الركون اليهم والمعونة والمظاهرة والنصرة اما بسبب القرابة او بسبب المحبة مع اعتقاد ان دينه باطل فهذا لا يوجب الكفر الا انه منهي عنه لان الموالاة بهذا المعنى قد تجره الى استحسان طريقته والرضا بدينه وذلك يخرجه عن الاسلام فلا جرم هدد تعالى فيه فقال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من الاية النهي عن اتخاذ الكافرين اولياء بمعنى ان يتولوهم دون المومنين فاما اذا تولوهم وتولوا المومنين معهم فذلك ليس بمنهي عنه وايضا فقوله لا يتخذ المومنون الكافرين اولياء فيه زيادة مزية لان الرجل قد يتولى غيره ولا يتخذه مواليا فالنهي عن اتخاذه مواليا لا يوجب النهي عن اصل موالاته قلنا هذان الاحتمالان وان قاما في الاية الا ان سائر الايات الدالة على انه لا يجوز موالاتهم دلت على سقوط هذين الاحتمالين **المسألة الثانية** اما كسرة الذال من يتخذ لانها مجزومة للنهي وحركت لالتقاء الساكنين قال الزجاج ولو رفع على الخبر لجاز ويكون المعنى على الرفع ان من كان مومنا فلا يتخذ الكافر وليا واعلم ان معنى النهي والخبر يتقاربان لانه متى كانت صفة المومن ان لا يوالي الكافر كان لا محالة منهيا عن موالاة الكافر ومتى كان منهيا عن ذلك كان لا محالة من شانه وطريقته ان لا يفعل ذلك **المسألة الثالثة** قوله من دون المومنين اي من غير المومنين كقوله وادعوا شهداءكم من دون الله وذلك لان لفظ دون مختص بالمكان يقال زيد جلس دون عمرو اذا كان في مكان اسفل منه ثم ان من كان مباينا لغيره في المكان فهو مغاير له فجعل لفظ دون مستعملا في معنى غير ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء فيه حذف والمعنى فليس من ولاية الله في شيء يقع عليه اسم الولاية يعني انه منسلخ من ولاية الله تعالى راسا وهذا امر معقول فان موالاة الولي وموالاة عدوه ضدان **قال**

تود عدوي ثم تزعم انني ... صديقك ليس النوك عنك بعازب

ويحتمل ان يكون المعنى فليس من دون الله في شيء وهذا بليغ ثم قال تعالى الا ان تتقوا منهم تقاة وفيه مسائل **المسألة الاولى** الكسائي تقيه بالامالة وقرا نافع وحمزة بين التفخيم والامالة والباقون بالتفخيم وقرا يعقوب تقية وانما جازت الامالة لان الالف من الياء وتقاة وزنه فعلة نحو تؤدة وتخمة ومن فخم فلاجل الحرف المستعلي وهو القاف **المسألة الثانية** قال الواحدي تقيته تقاة وتقية وتقوى واذا قلت اتقيت كان مصدره الاتقاء وانما قال تتقوا ثم قال تقاة ولم يقل اتقاء لان تقاة اسم وضع موضع المصدر كما يقال جلس جلسة وركب ركبة وقال تعالى فتقبلها ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا وقال الشاعر ... وبعد عطائك المائة الرتاعا

فاجراه مجرى الاعطاء قال ويجوز ان يجعل تقاة ههنا مثل رماة فيكون حالا موكدة **المسألة الثالثة**
قال الحسن اخذ مسيلمة الكذاب رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول
الله قال نعم وكان مسيلمة يزعم انه رسول بني حنيفة ومحمد رسول قريش فتركه ودعا الاخر فقال اتشهد ان محمدا رسول الله
قال نعم قال افتشهد اني رسول الله فقال اني اصم ثلاثا فقدمه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
اما هذا المقتول فمضى على يقينه وصدقه فهنيئا له واما الاخر فقبل رخصة الله فلا تبعة عليه واعلم ان نظير هذه الاية
قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان **المسألة الرابعة** اعلم ان للتقية احكاما كثيرة ونحن نذكر بعضها
الحكم الاول ان التقية انما تجوز اذا كان الرجل في قوم كفار ويخاف منهم على نفسه وماله فيداريهم باللسان
وذلك بان لا يظهر العداوة باللسان بل يجوز ايضا ان يظهر الكلام الموهم للمحبة والموالاة ولكن بشرط ان يضمر خلافه
وان يعرض في كل ما يقول فان التقية تاثيرها في الظاهر لا في احوال القلوب **الحكم الثاني** التقية هو انه
لو افصح بالايمان والحق حيث يجوز له التقية كان ذلك افضل ودليله ما ذكرناه في قصة مسيلمة **الحكم
الثالث** انها انما تجوز فيما يتعلق باظهار الدين فاما ما يرجع ضرره الى الغير كالقتل والزنا وغصب الاموال
والشهادة بالزور وقذف المحصنات واطلاع الكفار على عورات المسلمين فذلك غير جائز البتة **الحكم الرابع**
ظاهر الاية يدل على ان التقية انما تحل مع الكفار الغالبين الا ان مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه ان الحالة بين المسلمين
اذا شاكلت الحالة بين المسلمين والمشركين حلت التقية محاماة على النفس **الحكم الخامس** التقية جائزة لصون
النفس وهل هي جائزة لصون المال يحتمل ان يحكم فيها بالجواز لقوله صلى الله عليه وسلم حرمة مال المسلم كحرمة دمه
ولقوله صلى الله عليه وسلم من قتل دون ماله فهو شهيد ولان الحاجة الى المال شديدة والماء اذا بيع بالغبن سقط فرض
الوضوء وجاز الاقتصار على التيمم دفعا لذلك القدر من نقصان المال فكيف لا يجوز ههنا **الحكم السادس**
قال مجاهد هذا الحكم كان ثابتا في اول الاسلام لاجل ضعف المومنين فاما بعد قوة دولة الاسلام فلا وروي عن الحسن
انه قال التقية جائزة للمومنين الى يوم القيامة وهذا القول اولى لان دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان
ثم قال ويحذركم الله نفسه وفيه قولان الاول ان فيه محذوفا والتقدير ويحذركم الله عقاب نفسه
وقال ابو مسلم المعنى ويحذركم الله نفسه ان تعصوه فتستحقوا عقابه والفائدة في ذكر النفس انه لو قال ويحذركم الله
فهذا لا يفيد ان الذي اريد التحذير منه هو عقاب يصدر من الله تعالى او من غيره فلما ذكر النفس زال هذا الاشتباه
ومعلوم ان العقاب الصادر عنه يكون اعظم انواع العقاب لكونه قادرا على ما لا نهاية له وانه لا قدرة لاحد على دفعه
ومنعه مما اراده والقول الثاني ان النفس ههنا تعود الى اتخاذ الاولياء من الكفار اي ينهاكم الله عن نفس
هذا الفعل ثم قال والى الله المصير والمعنى ان الله يحذركم عقابه عند مصيركم اليه **قوله تعالى**
قل ان تخفوا ما في صدوركم او تبدوه يعلمه الله ويعلم ما في السموات وما في الارض والله على كل شيء قدير **اعلم**
انه تعالى لما نهى المومنين عن اتخاذ الكافرين اولياء ظاهرا وباطنا واستثنى عنه التقية في الظاهر اتبعه
تعالى بالوعيد على ان يصير الباطن موافقا للظاهر في وقت التقية وذلك لان من اقدم عند التقية على اظهار
الموالاة فقد يصير اقدامه على ذلك الفعل بحسب الظاهر سببا لحصول تلك الموالاة في الباطن فلا جرم بين تعالى
انه عالم بالبواطن كعلمه بالظواهر فيعلم العبد انه لا بد ان يجازيه على كل ما عزم عليه في قلبه وفي الاية سؤالات
السؤال الاول هذه الاية جملة شرطية فقوله ان تخفوا ما في صدوركم او تبدوه شرط وقوله
يعلمه الله جزاء ولا شك ان الجزاء مترتب على الشرط متاخر عنه فهذا يقتضي حدوث علم الله تعالى **والجواب**
ان تعلق علم الله تعالى بانه حصل الان لا يحصل الا عند حصوله الان ثم ان هذا التبدل والتجدد انما وقع في النسب
والاضافات والتعليقات لا في حقيقة العلم وهذه المسألة لها غور عظيم وهي مذكورة في علم الكلام **السؤال
الثاني** محل البواعث والضمائر هو القلب فلم قال ان تخفوا ما في صدوركم ولم يقل ان تخفوا ما في
قلوبكم **الجواب** لان القلب في الصدر فجاز اقامة الصدر مقام القلب كما قال يوسوس في صدور
الناس وقال فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور **السؤال الثالث** ان كانت
هذه الاية وعيدا على كل ما يخطر بالبال فهو تكليف ما لا يطاق **الجواب** ذكرنا تفصيله في اخر سورة
البقرة في قوله لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله ثم قال تعالى ويعلم

ما في السموات وما في الارض واعلم انه رفع على الاستئناف وهو كقوله قاتلوهم يعذبهم الله جزم الافاعيل ثم قال
ويتوب الله رفع ومثله قوله فان يشا الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل رفعا في قوله ويعلم ما في السموات وما في
الارض غاية التحذير لانه اذا كان لا يخفى عليه شيء فيهما فكيف يخفى عليه الضمير ثم قال تعالى والله على كل شيء قدير
اتمام التحذير وذلك لانه لما بين انه تعالى عالم بكل المعلومات كان عالما بما في قلبه وكان عالما بمقادير استحقاقه
من الثواب والعقاب ثم بين انه قادر على جميع المقدورات فكان لا محالة قادرا على ايصال حق كل احد اليه فيكون هذا
تمام الوعد والوعيد والترغيب والترهيب **قوله تعالى** يوم تجد كل نفس ما عملت من خير
محضرا وما عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا ويحذركم الله نفسه والله رءوف بالعباد **اعلم**
ان هذه الاية من باب الترغيب والترهيب بعد تمام الكلام الذي تقدم وفيه مسائل **المسألة
الاولى** ذكروا في العامل في قوله يوم وجوها **الاول** قال ابن الانباري اليوم متعلق بالمصير والتقدير
والى الله المصير يوم تجد **الثاني** العامل فيه ويحذركم الله نفسه في الاية السابقة كانه قال ويحذركم الله
نفسه في ذلك اليوم **الثالث** العامل فيه قوله والله على كل شيء قدير في ذلك اليوم الذي تجد كل
نفس ما عملت من خير محضرا وخص هذا اليوم بالذكر وان كان غيره من الايام بمنزلته في قدرة الله تعالى تفضيلا له
لعظم شانه كقوله مالك يوم الدين **الرابع** ان العامل فيه قوله تود كل نفس كذا وكذا في ذلك اليوم **الخامس**
يجوز ان يكون منتصبا بمضمر والتقدير واذكر يوما تجد كل نفس **المسألة الثانية** اعلم ان العمل
عرض لا يبقى فلا يمكن وجدانه يوم القيامة فلا بد فيه من التاويل وهو من وجهين الاول انه يجد صحائف الاعمال
وهو قوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وقال فينبئهم بما عملوا احصاه الله ونسوه الثاني انه يجد جزاء
الاعمال وقوله محضرا يحتمل ان يكون المراد ان تلك الصحائف تكون محضرة يوم القيامة ويحتمل ان يكون المعنى ان جزاء العمل يكون
محضرا كقوله ووجدوا ما عملوا حاضرا وعلى كلا الوجهين فالترغيب والترهيب حاصلان اما قوله وما عملت من سوء تود
لو ان بينها وبينه امدا بعيدا ففيه مسائل **المسألة الاولى** قال الواحدي الاظهر ان يجعل ما ههنا
بمنزلة الذي ويكون عملت صلة لها ويكون معطوفا على ما الاول ولا يجوز ان تكون ما شرطية والا كان يلزم ان ينصب تود
ويخفضه ولم يقرا احد الا بالرفع فكان هذا اثباتا ودليلا على ان ما ههنا بمعنى الذي فان قيل فهل يصح ان تكون شرطية
على قراءة عبد الله ودت قلنا لا كلام في صحته لكن الحمل على الابتداء والخبر اوقع لانه حكاية الكلام في ذلك اليوم واكثر موافقة
للقراءة المشهورة **المسألة الثانية** الواو في قوله وما عملت من سوء فيه قولان الاول وهو قول
ابو مسلم الاصفهاني ان الواو واو العطف والتقدير تجد ما عملت من خير وما عملت من سوء واما قوله تود لو ان بينها
وبينه امدا ففيه وجهان الاول انه صفة للسوء والتقدير وما عملت من سوء الذي تود ان تبعد ما بينها وبينه
والثاني ان يكون حالا والتقدير يوم تجد ما عملت من سوء محضرا حال ما تود تبعده عنها والقول الثاني ان الواو
للاستئناف وعلى هذا القول لا تكون الاية دليلا على القطع بوعيد المذنبين ووضع الكرم واللطف هذا وذلك
لانه نص في جانب الثواب على كونه محضرا واما في جانب العقاب فلم ينص على الحضور بل ذكر انهم يودون الفرار منه
والبعد عنه وذلك ينبه على ان جانب الوعد اولى بالوقوع من جانب الوعيد **المسألة الثالثة**
الامد الغاية التي ينتهى اليها ونظيره في قوله تعالى يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين واعلم ان المراد من هذا
التمني معلوم سواء حملنا لفظ الامد على الزمان او على المكان اذ المقصود تمني بعده ثم قال ويحذركم الله نفسه وهو
التاكيد للوعيد ثم قال والله رءوف بالعباد وفيه وجوه الاول انه رءوف بهم حيث حذرهم من نفسه وعرفهم
كمال علمه وقدرته وانه يمهل ولا يهمل ورغبهم في استيجاب رحمته وحذرهم من استحقاق غضبه قال الحسن ومن
رافته بهم ان حذرهم نفسه الثاني انه رءوف بالعباد حيث امهلهم للتوبة والتدارك والتلافي الثالث انه لما
قال ويحذركم الله نفسه وهو للوعيد اتبعه بقوله والله رءوف بالعباد وهو للوعد ليعلم العبد ان وعد رحمته
غالب على وعيده وسخطه والرابع وهو ان لفظ العباد في القران مختص بالمومنين قال تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون
على الارض هونا وقال تعالى عينا يشرب بها عباد الله فكان المعنى انه لما ذكر وعيد الكفار والفساق ذكر وعد اهل
الطاعة فقال والله رءوف بالعباد اي كما هو منتقم من الفساق فهو رءوف بالمطيعين والمحسنين **قوله تعالى**
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم **اعلم انه تعالى** لما دعا القوم

الى الايمان به والايمان برسوله على سبيل التهديد والوعيد ودعاهم الى ذلك من طريق اخر وهو ان اليهود كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه فنزلت هذه الاية ويروى انه صلى الله عليه وسلم وقف على قريش وهم في المسجد الحرام يسجدون للاصنام فقال يا معشر قريش والله لقد خالفتم ملة ابرهيم فقالت قريش انما نعبد هذه حبا لله تعالى ليقربونا الى الله فنزلت هذه الاية ويروى ان النصارى قالوا انما نعظم المسيح حبا لله فنزلت هذه الاية وبالجملة فكل واحد من فرق العقلاء يدعي انه يحب الله ويطلب رضاه وطاعته فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم قل ان كنتم صادقين في ادعاء محبة الله تعالى فكونوا منقادين لاوامره محترزين عن مخالفته وتقدير الكلام من كان محبا لله لا بد ان يكون في غاية الحذر مما يوجب سخطه واذا قامت الدلالة القاطعة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجبت متابعته فان لم تحصل هذه المتابعة دل ذلك على ان تلك المحبة ما حصلت وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** اما الكلام المستقصى في المحبة فقد تقدم في تفسير قوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله والمتكلمون مصروف على ان محبة الله تعالى عبارة عن محبة اعظامه وجلاله او محبة طاعته ومحبة ثوابه قالوا لان المحبة من جنس الارادة والارادة لا تتعلق الا بالحوادث والا بالمنافع واعلم ان هذا القول ضعيف وذلك لانه لا يمكن ان يقال في كل شي انه انما كان محبوبا لاجل معنى اخر والا لزم التسلسل او الدور فلا بد من انتهاء الى شي يكون محبوبا بالذات كما انا نعلم ان اللذة محبوبة لذاتها فكذلك نعلم ان الكمال محبوب لذاته وكذلك انا اذا سمعنا اخبار رستم واسفنديار في شجاعتهم مال القلب اليهم مع انا نقطع انه لا فائدة لنا في ذلك الميل بل ربما نعتقد ان تلك المحبة معصية لا يجوز لنا ان نصر عليها فعلمنا ان الكمال محبوب لذاته كما ان اللذة محبوبة لذاتها فكمال الكمال لله سبحانه وتعالى فكان ذلك يقتضي كونه محبوبا لذاته ومن الذي تجلى لهم اثر من اثار كماله وجلاله قال المتكلمون واما المحبة لله تعالى للعبد فهي عبارة عن ارادته تعالى ايصال الخيرات والمنافع في الدين والدنيا اليه **المسالة الثانية** القوم كانوا يدعون انهم كانوا محبين لله تعالى وكانوا يظهرون الرغبة في ان يحبهم الله والاية مشتملة على الالزام من وجهين احدهما ان كنتم تحبون الله فاتبعوني لانكم اذا اتبعتموني فقد اطعتم الله والله تعالى يحب كل من اطاعه وايضا فليس في متابعتي الا انى دعوتكم الى طاعة الله تعالى وتعظيمه وترك تعظيم غيره ومن احب الله كان راغبا فيه لان المحبة توجب الاقبال بالكلية على المحبوب والاعراض بالكلية عن غير المحبوب **المسالة الثالثة** خاض صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن في اولياء الله تعالى وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل ان يكتب مثله في كتب الفحش فهب انه اجترا على الطعن في اولياء الله تعالى فكيف اجترا على كتبة مثل ذلك الكلام الفاحش في تفسير كلام الله تعالى نسال الله العصمة والهداية ثم قال تعالى ويغفر لكم ذنوبكم والمراد من محبة الله تعالى له اعطاؤه الثواب ومن غفران ذنبه ازالة العقاب وهذا غاية ما يطلبه كل عاقل ثم قال والله غفور رحيم يعني غفور في الدنيا يستر على العبد انواع المعاصي رحيم في الاخرة بفضله وكرمه **قوله تعالى قل اطيعوا الله والرسول فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين** يروى انه لما نزل قوله قل ان كنتم تحبون الله الاية قال عبد الله بن ابي ان محمدا يجعل طاعته كطاعة الله ويامرنا ان نحبه كما احب النصارى عيسى فنزلت هذه الاية وتحقيق الكلام ان الاية الاولى لما اقتضت وجوب متابعته ثم ان ذلك المنافق القى شبهة في الدين وهو ان محمدا ادعى لنفسه مثل ما تقوله النصارى في عيسى ذكر الله تعالى هذه الاية ازالة لتلك الشبهة فقال قل اطيعوا الله والرسول يعني انما اوجب عليكم متابعتي لا كما تقول النصارى في عيسى بل لكونه رسولا من عند الله ولما كان مبلغ التكاليف عن الله هو الرسول لزم ان تكون طاعته واجبة فكان ايجاب المتابعة لهذا المعنى لا لاجل الشبهة التي القاها المنافق في الدين ثم قال تعالى فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين يعني ان اعرضوا فانه لا يحصل لهم محبة الله تعالى لانه عز وجل انما اوجب الثناء والمدح لمن اطاعه ومن كفر استوجب الذم وذلك ضد المحبة والله تعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم اعلم انه تعالى لما بين ان محبته لا تتم الا بطاعة الرسول بين علو درجات الرسول وشرف مناصبه فقال ان الله اصطفى ادم وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** اعلم ان المخلوقات على قسمين المكلف وغير المكلف واتفقوا على ان المكلف افضل من غير المكلف واتفقوا على ان اصناف المكلفين اربعة الملائكة والانس والجن والشياطين اما الملائكة فقد روي في الاخبار ان الله تعالى خلقهم

من الريح ومنهم من احتج بوجوه عقلية على صحة ذلك **فالاول** انهم قالوا لهذا السبب قدروا على الطيران على اسرع الوجوه **والثاني** قدروا لهذا السبب على حمل العرش لان الريح تقوم بحمل الاشياء **والثالث** لهذا السبب سموا روحانيين وجاء في رواية اخرى انهم خلقوا من النور ولهذا صفت واخلصت لله تعالى والاولى ان يجمع بين القولين فنقول ابدانهم من الريح وارواحهم من النور فهؤلاء هم سكان عالم السموات اما الشياطين فهم كفرة واما ابليس فكفره ظاهر لقوله تعالى وكان من الكافرين واما سائر الشياطين فهم ايضا كفرة بدليل قوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وان اطعتموهم انكم لمشركون ومن خواص الشياطين انهم باسرهم اعداء للبشر قال تعالى ففسق عن امر ربه افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وهم لكم عدو وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الجن والانس ومن خواص الشياطين كونهم مخلوقين من النار قال الله تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار وخلقته من طين وقال والجان خلقناه من قبل من نار السموم واما الجن فمنهم كافر ومنهم مؤمن قال تعالى وانا منا المسلمون ومنا القاسطون فمن اسلم فاولئك تحروا رشدا واما الانس فلا شك ان لهم والدا هو والدهم الاول والا لذهب الى ما لا نهاية والقران دل على ان ذلك الاول هو ادم صلى الله عليه وسلم على ما قال تعالى في هذه السورة ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون وقال يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها اذا عرفت هذا فنقول ــــ اتفق العقلاء على ان البشر افضل من الجن والشياطين واختلفوا في ان البشر افضل ام الملائكة وقد استقصينا في هذه المسالة في قوله اسجدوا لادم فسجدوا والقائلون بان البشر افضل تمسكوا بهذه الاية وذلك لان الاصطفاء يدل على مزيد الكرامة وعلو الدرجة فلما بين تعالى انه اصطفى ادم واولاده من الانبياء على كل العالمين وجب ان يكونوا افضل من الملائكة لكونهم من العالمين فان قيل ان حملنا هذه على تفضيل المذكورين فيه على كل العالمين ادى الى التناقض لان الجمع الكثير اذا وصفوا بان كل واحد منهم افضل من كل العالمين يلزم كون كل واحد منهم افضل من الاخر وذلك محال ولو حملناه على كونه افضل عالمي زمانه او عالمي جنسه لم يلزم التناقض فوجب حمله على هذا المعنى دفعا للتناقض وايضا قال تعالى في صفة بني اسرائيل واني فضلتكم على العالمين ولا يلزم كونهم افضل من محمد صلى الله عليه وسلم بل قلنا المراد به عالمي زمان كل واحد منهم وكذا ههنا والجواب ظاهر قوله اصطفى ادم على العالمين يتناول كل من يصح اطلاق لفظ العالم عليه فيندرج فيه الملك غاية ما في هذا الباب انه ترك العمل بعمومه في بعض الصور لدليل قام عليه فلا يجوز ان يترك في سائر الصور من غير دليل **المسالة الثانية** اصطفى في اللغة اختار فمعنى اصطفاهم اي جعلهم صفوة خلقه تمثيلا بما يشاهد من الشي الذي يصفى وينقى من الكدورة ويقال على ثلاثة اوجه صفوة وصفوة وصفوة ونظير هذه الاية قوله لموسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وقال في ابرهيم واسحق ويعقوب وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار اذا عرفت هذا فنقول ــــ في الاية قولان الاول المعنى ان الله اصطفى دين ادم ودين نوح فيكون الاصطفاء راجعا الى دينهم وشرعهم وملتهم ويكون المعنى على حذف المضاف والثاني ان يكون المعنى ان الله اصطفاهم اي صفاهم من الصفات الذميمة وزينهم بالخصال الحميدة وهذا القول اولى لوجهين احدهما انا لا نحتاج فيه الى الاضمار والثاني انه موافق لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته وذكر الحليمي في كتاب المنهاج ان الانبياء عليهم السلام لا بد وان يكونوا مخالفين لغيرهم في القوى الجسمانية والقوى الروحانية اما القوى الجسمانية فهي اما المدركة واما المحركة فاما المدركة فهي اما الحواس الظاهرة واما الحواس الباطنة اما الحواس الظاهرة فهي خمسة **احدها** القوة الباصرة ولقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوصا بكمال هذه الصفة ويدل عليه وجهان الاول قوله صلى الله عليه وسلم زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها والثاني قوله صلى الله عليه وسلم اقيموا صفوفكم فاني اراكم من وراء ظهري ونظير هذه القوة ما حصل لابرهيم صلى الله عليه وسلم وهو قوله تعالى وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض ذكروا في تفسيره انه تعالى قوى بصره حتى شاهد جميع الملكوت من الاعلى والاسفل قال الحليمي رحمه الله وهذا غير مستبعد لان البصراء يتفاوتون وروي ان زرقاء اليمامة كانت تبصر الشي من مسيرة ثلاثة ايام فلا يبعد ان يكون بصر النبي صلى الله عليه وسلم اقوى من بصرها **وثانيها** القوة السامعة وكان صلى الله عليه وسلم اقوى الناس في هذه القوة ويدل عليه وجهان احدهما قوله صلى الله عليه وسلم اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد لله تعالى والثاني انه سمع دويا وذكر انه هوي صخرة قذفت في جهنم فلم تبلغ قعرها الى الان

قال الحليمي ولا سبيل للفلاسفة الى استبعاد هذا فانهم زعموا ان فيثاغورس راض نفسه حتى سمع حفيف الفلك
ونظير هذه القوة لسليمان عليه السلام في قصة النمل قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم فالله تعالى اسمع سليمان كلام
النمل واوقفه على معناه وهذا ايضا في باب تقوية الفهم وكان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم حين تكلم مع الذئب
ومع البعير **وثالثها** تقوية قوة الشم كما في حق يعقوب عليه السلام فان يوسف لما امر بحمل قميصه اليه والقائه على وجهه
فلما فصلت العير قال يعقوب اني لاجد ريح يوسف فاحس بها من مسيرة ايام **ورابعها** تقوية قوة الذوق كما في حق رسول الله
صلى الله عليه وسلم حين قال ان هذا الذراع يخبرني انه مسموم **وخامسها** تقوية القوة اللامسة كما في حق الخليل
حين جعل الله النار بردا وسلاما عليه وكيف يستبعد هذا ونشاهد مثله في السمندل والنعامة واما الحواس
الباطنة فمنها قوة الحفظ قال تعالى سنقرئك فلا تنسى ومنها قوة الذكا قال علي رضي الله تعالى عنه علمني رسول الله
صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم واستنبطت من الف باب باب فاذا كان حال الولي هكذا فكيف حال النبي
واما القوى المحركة فمثل عروج النبي صلى الله عليه وسلم الى المعراج وعروج عيسى حيا الى السما ورفع ادريس والياس على
ما وردت به الاخبار وقال تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك واما القوى الروحانية
العقلية فلا بد وان تكون في غاية الكمال ونهاية الصفا واعلم ان تمام الكلام في هذا الباب ان النفس القدسية النبوية
مخالفة بماهيتها لسائر النفوس ومن لوازم تلك النفس الكمال في الذكا والفطنة والحرية والاستعلا والترفع عن
الجسمانيات والشهوانيات فاذا كانت الروح في غاية الصفا والشرف وكان البدن في غاية النقا والطهارة كانت
هذه القوى المحركة والمدركة في غاية الكمال لانها جارية مجرى انوار فائضة من جوهر الروح واصلة الى البدن ومتى كان
الفاعل والقابل كاملين كانت الاثار في غاية القوة والشرف والصفا اذا عرفت هذا فنقول قوله ان الله اصطفى
ادم ونوحا معناه ان الله تعالى اصطفى ادم اما من سكان العالم السفلي على قول من يقول الملك افضل من البشر او من سكان
العالم العلوي والسفلي على قول من يقول البشر اشرف من المخلوقات ثم وضع كمال القوة الروحانية في شعبة معينة من اولاد
ادم عليه السلام وهم شيث واولاده الى ادريس ثم الى نوح ثم الى ابرهيم ثم حصل من ابرهيم شعبتان اسمعيل واسحق
فجعل اسمعيل مبدا الظهور الروح القدسية لمحمد صلى الله عليه وسلم وجعل اسحق مبدا الشعبتين يعقوب ووضع الملك
في نسل عيص واستمر ذلك الى زمان محمد صلى الله عليه وسلم فلما ظهر محمد صلى الله عليه وسلم نقل نور النبوة ونور الملك الى محمد
صلى الله عليه وسلم وبقيا اعني الدين والملك لاتباعه الى قيام القيامة ومن تامل في هذا الباب وصل الى اسرار عجيبة
المسالة الثالثة من الناس من قال المراد بال ابرهيم المومنون كما في قوله ادخلوا ال فرعون والصحيح ان
المراد هو واولاده وهو المراد بقوله اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين واما
ال عمران فقد اختلفوا فيه منهم من قال المراد عمران والد موسى وهرون وهو عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوي بن
يعقوب بن اسحق بن ابرهيم فيكون المراد من ال عمران موسى وهرون واتباعهما من الانبيا ومنهم من قال بل المراد
عمران بن ماثان والد مريم وكان هو من نسل سليمان بن داود بن ايشى وكانوا من نسل يهوذا بن يعقوب بن اسحق
بن ابرهيم عليهم الصلاة والسلام قالوا وبين العمرانين الف وثمانماية سنة واحتج من قال بهذا القول
على صحته بامور **احدها** ان المذكور عقيب قوله وال عمران على العالمين هو عمران بن ماثان جد عيسى عليه السلام
من قبل الام فكان صرف الكلام اليه اولى **وثانيها** ان المقصود من الكلام ان النصارى كانوا يحتجون على الهية عيسى
بالخوارق التي ظهرت على يديه فالزامهم الله تعالى اياه بها وذلك لانه تعالى اصطفاه على العالمين وخصه بالكرامات
العظيمة فكان حمل هذا الكلام على عمران بن ماثان اولى في هذا المقام من حمله على عمران والد موسى وهرون **وثالثها**
ان هذا اللفظ شديد المطابقة لقوله تعالى وجعلناها وابنها اية للعالمين واعلم ان هذه الوجوه ليست دلائل قوية
بل هي امور ظنية واصل الاحتمال قائم اما قوله تعالى ذرية بعضها من بعض ففيه مسائل **المسالة الاولى**
في نصب قوله ذرية بعضها وجهان الاول انه بدل من ال ابرهيم والثاني ان يكون نصبا على الحال اي اصطفاهم في حال
كون بعضهم من بعض **المسالة الثانية** في تاويل الاية وجوه الاول ذرية بعضها من بعض في التوحيد
والاخلاص والطاعة ونظيره قوله تعالى المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض والثاني ذرية بعضها من بعض بمعنى
ان غير ادم كانوا متولدين من ادم عليه السلام ويكون المراد بالذرية من سوى ادم اما قوله تعالى والله سميع عليم
فقال القفال المعنى والله سميع لاقوال العباد عليم بضمايرهم وافعالهم وانما يصطفي من خلقه من يعلم استقامته

قولا وفعلا ونظيره قوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته وقوله انهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا
وكانوا لنا خاشعين وفيه وجوه اخر وهو ان اليهود كانوا يقولون نحن من ولد ابرهيم ومن ال عمران فنحن ابنا الله واحباؤه
والنصارى كانوا يقولون المسيح ابن الله وكان بعضهم عالما بان هذا الكلام باطل الا انه لتطييب قلوب العوام بقي
مصرا عليه فالله تعالى كانه يقول والله سميع لهذه الاقوال الباطلة منكم عليم باغراضكم الفاسدة من هذه الاقوال
فيجازيكم عليها فكان اول الاية بيانا لشرف الانبيا والرسل واخرها تهديدا لهولا الكاذبين الذين يزعمون انهم
مستمرون على اديانهم واعلموا انه تعالى ذكر عقيب هذه الاية قصصا كثيرة **فالقصة الاولى**
واقعة حنة ام مريم عليها السلام **قوله تعالى** اذ قالت امراة عمران رب اني نذرت لك ما في
بطني محررا فتقبل مني انك انت السميع العليم فلما وضعتها قالت رب اني وضعتها انثى والله اعلم بما وضعت وليس الذكر
كالانثى واني سميتها مريم واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم فتقبلها ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا وكفلها
زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشا
بغير حساب وفيه مسايل **المسالة الاولى** في موضع اذ من الاعراب اقوال **الاول**
قال ابو عبيدة اذ زايدة والمعنى قالت امراة عمران ولا موضع لها من الاعراب قال الزجاج لم يصنع ابو عبيدة في
هذه الاشيا لانه لا يجوز الغا حرف من كتاب الله تعالى ولا يجوز حذف حرف من كتاب الله تعالى من غير ضرورة
الثاني قال الاخفش والمراد التقدير اذكر اذ قالت امراة عمران ومثله في كتاب الله كثير **الثالث**
قال الزجاج واصطفى ال عمران على العالمين اذ قالت امراة عمران طعن ابن الانباري فيه وقال ان الله تعالى قرن
اصطفا ال عمران باصطفا ادم ونوحا ولما كان تعالى اصطفاه ادم ونوحا قبل قول امراة عمران استحال ان يقال
ان هذا الاصطفا مقيد بذلك الوقت الذي قالت امراة عمران هذا الكلام ويمكن ان يجاب عنه بان اصطفا الله
كل واحد انما ظهر عند وجوده ونوحا عند وجوده وال عمران عندما قالت امراة عمران هذا الكلام **الرابع**
قال بعضهم هذا متعلق بما فيه والتقدير والله سميع عليم اذ قالت امراة عمران هذا القول فان قيل ان الله سميع عليم
قبل ان قالت المراة هذا القول فما معنى هذا التقييد قلنا ان سمعه تعالى متقيد بوجود ذلك الكلام وعلمه تعالى
بذكر ذلك متقيد بذكرها لذلك والتغير في العلم والسمع انما يقع في النسب والتعلقات **المسالة
الثانية** ان زكريا بن اذن وعمران بن ماثان كانا في عصر واحد وامراة عمران حنة بنت فاقوذ فتزوج
زكريا بابنته اشياع اخت مريم فكان يحيى وعيسى عليهما السلام ابنا خالة ثم في كيفية هذا النذر روايات
الاولى قال عكرمة انها كانت عاقرا لا تلد فكانت تغبط النسا بالاولاد ثم قالت اللهم ان لك علي نذرا
ان رزقتني ولدا ان اتصدق به على بيت المقدس فيكون من سدنته **والرواية الثانية** قال محمد بن اسحق
ان ام مريم ما كان يحصل لها ولد حتى شاخت وكانت يوما في ظل شجرة فرات طايرا يطعم فرخا له فتحركت نفسها للولد فدعت
ربها ان يهب لها ولدا فحملت بمريم وهلك عمران فلما عرفت جعلته لله محررا اي خادما للمسجد قال الحسن البصري انها
فعلت ذلك بالهام من الله تعالى ولولاه ما فعلت كما راى ابرهيم ذبح ابنه في المنام فعلم ان ذلك امر الله وان لم يكن عن وحي
وكما الهم الله ام موسى فقذفته في اليم وليس بوحي **المسالة الثالثة** المحرر الذي يجعل حرا خالصا يقال
حررت العبد اذا اخلصته عن الرق وحررت الكتاب اذا اصلحته وخلصته فلم تبق فيه شيا من وجوه الغلط ورجل حر
اذا كان خالصا لنفسه ليس لاحد عليه تعلق والطين الحر الخالص عن الرمل والحجارة والعيوب واما التفسير فقيل مخلصا
للعبادة عن الشغل وقيل خادما للبيعة وقيل عتيقا من امر الدنيا لطاعة الله تعالى وقيل خادما لمن يدرس الكتاب
ويعلم في البيع والمعنى انها نذرت ان يجعل ذلك الولد وقفا على طاعة الله تعالى قال الاصم لم يكن لبني اسرايل غنيمة ولا سبي
فكان تحريرهم جعلهم اولادهم على الصفة التي ذكرنا وذلك لانه كان الامر في دينهم ان الولد اذا صار بحيث يمكن
استخدامه كان يجب عليه خدمة الابوين فكانوا بالنذر يتركون ذلك النوع من الانتفاع ويجعلونهم محررين لخدمة
المسجد وطاعة الله تعالى وقيل كان المحرر يجعل في الكنيسة يقوم بخدمتها حتى يبلغ الحلم ثم يخير فان ابى المقام واراد
ان يذهب ذهب وان اختار المقام فليس له بعد ذلك خيار ولم يكن نبي الا ومن نسله محرر في بيت المقدس **المسالة
الرابعة** هذا التحرير لم يكن جايزا الا في الغلمان اما الجارية فكانت لا تصلح لذلك لما يصيبها من الحيض والاذى
ثم ان حنة نذرت مطلقا اما لانها بنت الامر على التقدير او لانها جعلت ذلك النذر وسيلة الى طلب الذكر **المسالة**

الخامسة في انتصاب قوله محررا وجهان الاول انه نصب على الحال من ما تقديره نذرت لك الذي في بطني محررا والثاني وهو قول ابن قتيبة ان المعنى نذرت لك ان اجعل ما في بطني محررا ثم قال تعالى حاكيا عنها فتقبل مني انك انت السميع العليم التقبل اخذ الشيء على الرضا قال الواحدي واصله من المقابلة لانه يقابل بالجزاء وهذا كلام من لا يريد بما فعله الا الطلب لرضى الله تعالى والاخلاص في عبادته ثم قالت انك انت السميع العليم والمعنى انك انت السميع لتضرعي ودعائي وندائي العليم بما في ضميري وقلبي ونيتي واعلم ان هذا النوع من النذر كان في بني اسرائيل وغير موجود في شرعنا والشرائع لا يمتنع اختلافها في مثل هذه الاحكام قال تعالى فلما وضعتها واعلم ان هذا الضمير اما ان يكون عائدا الى الانثى التي كانت في بطنها وكان تعالى عالما بانها كانت انثى او يقال انها عادت الى النفس والنسمة او يقال عادت الى المنذورة ثم قال تعالى قالت رب اني وضعتها انثى واعلم ان الفائدة في هذا الكلام انه تقدم منها النذر في تحرير ما في بطنها وكان الغالب على ظنها انه ذكر فلم تشترط ذلك في كلامها وكانت العادة عندهم ان الذي يحرر ويفرغ لخدمة المسجد وطاعة الله تعالى هو الذكر دون الانثى فقالت رب اني وضعتها انثى خائفة ان نذرها لم يقع الموقع الذي يعتد به ومعتذرة من اطلاقها النذر المتقدم فذكرت ذلك لا على سبيل الاعلام لان الله تعالى غني عن ان يحتاج الى اعلامها بل ذكرت ذلك على سبيل الاعتذار ثم قال الله تعالى والله اعلم بما وضعت قرا ابو بكر عن عاصم وابن عامر برفع التاء على تقدير انها قالت وضعتها انثى خائفة ان نطق بها انها اخبرت الله تعالى فزالت الشبهة بقوله والله اعلم بما وضعت وثبت انها انما قالت للاعتذار لا الاعلام والباقون بالجزم على انه كلام الله تعالى وعلى هذه القراءة يكون المعنى انه تعالى قال والله اعلم بما وضعت تعظيما لولدها وتجهيلا لها بقدر ذلك الولد ومعناه والله اعلم بالشيء الذي وضعت وبما علق به من عظائم الامور وان يجعله وولده اية للعالمين وهي جاهلة بذلك لا تعلم منه شيئا فلذلك تحسرت وفي قراءة ابن عباس والله اعلم بما وضعت على خطاب الله تعالى لها اي انك لا تعلمين قدر هذا الموهوب والله هو العالم بما فيه من العجائب والايات ثم قال تعالى حكاية عنها وليس الذكر كالانثى وفيه قولان الاول ان مرادها تفضيل الولد الذكر على الانثى وسبب هذا التفضيل من وجوه احدها ان شرعهم انه يجوز تحرير الذكور دون الاناث والثاني الذكر يصح ان يستمر على خدمة موضع العبادة ولا يصح ذلك في الانثى لمكان الحيض وسائر عوارض النسوان والثالث الذكر يصلح لقوته وشدته للخدمة دون الانثى فانها ضعيفة لا تقوى على الخدمة والرابع ان الذكر لا يلحقه عيب في الخدمة والاختلاط بالناس وليس كذلك الانثى والخامس ان الذكر لا يلحقه من التهمة عند الاختلاط ما يلحق الانثى فهذه الوجوه تقتضي فضل الذكر على الانثى في هذا المعنى والقول الثاني ان المقصود من هذا الكلام ترجيح هذه الانثى على الذكر الذي يكون مطلوب كالانثى التي هي موهوبة الله وهذا الكلام يدل على ان تلك المراة كانت مستغرقة في جلال الله عالمة بان ما يفعله الرب بالعبد خير مما يريد العبد لنفسه ثم حكى تعالى عنها كلاما ثالثا وهو قولها واني سميتها مريم وفيه ابحاث الاول ان ظاهر هذا الكلام يدل على ما حكينا من ان عمران كان قد مات في حال وضع حنة لمريم فلذلك تولت الام تسميتها لان العادة ان ذلك يتولاه الاباء البحث الثاني ان مريم في لغتهم العابدة فارادت بهذه التسمية ان تطلب من الله ان يعصمها من افات الدين والدنيا والذي يؤكد ذلك قولها بعد ذلك واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم البحث الثالث ان قوله واني سميتها مريم معناه واني سميتها بهذا اللفظ اي جعلت هذا اللفظ اسما لها وهذا يدل على ان الاسم والمسمى والتسمية امور ثلاثة متغايرة ثم حكى تعالى عنها كلاما رابعا وهو قولها اني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم وذلك لانه لما فاتها ما كانت تريد ان يكون رجلا خادما للمسجد تضرعت الى الله تعالى في ان يحفظها من الشيطان الرجيم وان يجعلها من الصالحات القانتات وتفسير الشيطان الرجيم قد تقدم في اول الكتاب ولما حكى الله تعالى عن حنة هذه الكلمات قال فتقبلها ربها بقبول حسن وفيه مسئلتان المسالة الاولى انما قال فتقبلها ربها بقبول حسن ولم يقل فتقبلها ربها بتقبل لان القبول والتقبل متقاربان قال تعالى والله انبتكم من الارض نباتا اي انباتا والقبول مصدر قولهم قبل فلان الشيء اذا رضيه قال ابن سيبويه خمسة مصادر جاءت على فعول قبول وطهور ووضوء ووقود وولوع الا ان الاكثر في الوقود اذا كان مصدرا الضم واجاز الفراء والزجاج قبولا بالضم وروى ثعلب عن ابن الاعرابي يقال قبلته قبولا وفي الاية وجه اخر وهو ان ما كان من باب التفعل فانه يدل على شدة اعتناء ذلك الفاعل باظهار ذلك الفعل كالتصبر والتجلد ونحوهما فانهما يفيدان الجد في اظهار الصبر والجلادة فكذا هاهنا التقبل يفيد المبالغة الكاملة والجواب ان لفظ التقبل وان افاد ما ذكرنا الا انه

يفيد نوع تكلف على خلاف الطبع اما القبول فانه يفيد معنى القبول على وفق الطبع فذكر التقبل ليفيد الجد والمبالغة ثم ذكر القبول ليفيد ان ذلك ليس على خلاف الطبع بل على وفق الطبع وهذه الوجوه وان كانت ممتنعة في حق الله تعالى الا انها تدل من حيث الاستعارة على حصول العناية العظيمة في تربيتها وهذا الوجه مناسب معقول المسالة الثانية ذكر المفسرون في تفسير ذلك القبول الحسن وجوها الاول انه تعالى عصمها وعصم ولدها عيسى عليه السلام من مس الشيطان روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ما من مولود الا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان الا مريم وابنها ثم قال ابو هريرة اقروا ان شئتم واني اعيذها بك وذريتها طعن القاضي في هذا الخبر وقال انه خبر واحد على خلاف الدليل فوجب رده وانما قلنا انه على خلاف الدليل لوجوه احدها ان الشيطان انما يدعو الى الشر من يعرف الخير والشر والصبي ليس كذلك والثاني ان الشيطان لو تمكن من هذا النخس لفعل اكثر من ذلك من اهلاك الصالحين وافساد احوالهم والثالث لم خص بهذا الاستثناء مريم وعيسى دون سائر الانبياء الرابع ان ذلك النخس لو وجد لبقي اثره ولدام الصراخ والبكاء فلما لم يكن كذلك علمنا بطلانه واعلم ان هذه الوجوه محتملة وبامثالها لا يجوز دفع الخبر الوجه الثاني في تفسير ان الله تعالى تقبله بقبول حسن ما روي ان حنة حين ولدت مريم لفتها في خرقة وحملتها الى المسجد ووضعتها عند الاحبار ابناء هرون وهم في بيت المقدس كالحجبة في الكعبة وقالت خذوا هذه النذيرة فتنافسوا فيها لانها كانت بنت امامهم وكانت بنو ماثان رؤس بني اسرائيل واحبارهم وملوكهم فقال زكريا انا احق بها عندي خالتها فقالوا لا حتى نقترع عليها فانطلقوا وكانوا سبعة وعشرين الى نهر فالقوا فيه اقلامهم التي كانوا يكتبون الوحي بها على ان كل من ارتفع قلمه فهو الراجح ثم القوا اقلامهم ثلاث مرات ففي كل مرة يرتفع قلم زكريا فوق الماء وترسب اقلامهم فاخذها زكريا الوجه الثالث روى القفال عن الحسن انه قال ان مريم تكلمت في صباها كما تكلم المسيح ولم تلتقم ثديا قط وان رزقها كان ياتيها من الجنة الوجه الرابع في تفسير القبول الحسن ان المعتاد في تلك الشريعة ان التحرير لا يجوز الا في حق الغلام حتى يصير عاقلا قادرا على خدمة المسجد وهاهنا لما علم الله تعالى تضرع تلك المراة قبل تلك الجارية حال صغرها وعدم قدرتها في خدمة المسجد فهذا كله هو الوجه المذكور في تفسير القبول الحسن ثم قال تعالى وانبتها نباتا حسنا قال ابن الانباري قال التقدير وانبتها فنبتت هي نباتا حسنا منهم من صرف هذا النبات الحسن الى ما يتعلق بالدنيا ومنهم من صرفه الى ما يتعلق بالدين اما الاول فقالوا المعنى انها كانت تنبت المولود في عام واحد واما في الدين فلانها نبتت في الصلاح والسداد والعفة والطاعة ثم قال تعالى وكفلها زكريا وفي الاية مسائل المسالة الاولى يقال كفل يكفل كفالة وكفلا فهو كافل وهو الذي ينفق على الانسان ويهتم باصلاح مصالحه وفي الحديث انا وكافل اليتيم كهاتين وقال تعالى وكفلها المسالة الثانية قرا عاصم وحمزة والكسائي وكفلها بالتشديد ثم اختلفوا في زكريا فقرا عاصم بالمد وقرا حمزة والكسائي بالقصر والمعنى ضمها الله الى زكريا بالمد ظاهر النصب ومن قرا بالقصر كان في محل النصب والباقون قروا بالمد والرفع على معنى ضمها زكريا الى نفسه وهو الاختيار لان هذا مناسب لقوله ايهم يكفل مريم وعليه الاكثر وعن ابن كثير في رواية كفلها بكسر الفا واما القصر والمد في زكريا فهما لغتان كالهيجا والهيجاء وقرا مجاهد فتقبلها ربها وانبتها وكفلها على لفظ الامر فقال الثلاثة ونصب ربها كانت تدعو الله فقالت اقبلها يا ربها واجعل زكريا كافلا لها المسالة الثالثة اختلف في كفالة زكريا عليه السلام اياها فقال الاكثرون كان ذلك حال طفوليتها وبها جاءت الروايات وقال بعضهم بل انما كفلها بعد ان فطمت واحتجوا عليها بوجهين الاول انه تعالى قال وانبتها نباتا حسنا ثم قال وكفلها زكريا وهذا يوهم ان تلك الكفالة بعد ذلك النبات الحسن والثاني انه تعالى قال وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله وهذا يدل على انها كانت قد فارقت الرضاع في وقت تلك الكفالة واصحاب القول الاول اجابوا بان الواو لا توجب الترتيب فلعل الانبات الحسن وكفالة زكريا حصلا معا واما الحجة الثانية فلعل دخوله عليها وسؤاله عنها هذا السؤال انما وقع في اخر زمان الكفالة ثم قال تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وفيه مسائل المسالة الاولى المحراب هو الموضع العالي الشريف قال عمرو بن ابي ربيعة ربة محراب اذا جئتها لم ادن حتى ارتقي سلما واحتج الاصمعي على ان المحراب هو الغرفة بقوله تعالى اذ تسوروا المحراب والتسور لا يكون الا من علو وقيل المحراب اشرف المجالس وارفعها وروي انه لما صارت شابة بنى زكريا عليه السلام لها غرفة في المسجد وجعل بابها في وسطها لا يصعد اليها الا بسلم وكان اذا خرج غلق عليها

سبعة ابوات **المسالة الثانية** احتج اصحابنا على صحة القول بكرامات الاوليا بهذه الاية ووجه الاستدلال
انه تعالى اخبر زكريا كلما دخل عليها وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله فحصول ذلك
الرزق عندها اما ان يكون خارقا للعادة او لا يكون فان قلت انه غير خارق للعادة فهو باطل في ثلاثة اوجه
الاول انه على التقدير لا يكون حصول ذلك الرزق عند مريم دليلا على علو شانها وشرف درجتها
وامتيازها عن ساير الناس بتلك الخاصية ومعلوم ان المراد من الاية هذا المعنى **والثاني** انه قال
عقيب هذه الاية هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة والقران دل على انه كان ايسا
من الولد بسبب شيخوخة زوجته فلما راى انخراق العادة في حق مريم طمع بحصول الولد فيستقيم قوله هنالك
دعا زكريا ربه اما لو كان الذي شاهده في حق مريم لم يكن خارقا للعادة لم تكن مشاهدة ذلك سببا اطمعه
في انخراق العادة بحصول الولد من الامراة الشيخة العاقر **والثالث** ان التنكير في قوله وجد عندها
رزقا يدل على تعظيم حال ذلك الرزق كانه قيل رزقا واي رزق عجيب غريب وذلك انما يفيد الغرض اللايق
بسياق هذه الاية لو كان ذلك خارقا للعادة **والرابع** انه تعالى قال وجعلناها وابنها اية للعالمين ولولا انه
ظهر عليها من الخوارق والا لم يصح ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد من ذلك هو ان الله تعالى خلق لها ولدا من غير ذكر
قلنا هذا ليس باية بل يحتاج تصحيحه الى اية فكيف تحمل الاية على ذلك ان المراد من الاية ما يدل على صدقها وطهارتها
وذلك لا يكون الا بظهور خوارق العادات عليها لا على يد ولدها عيسى عليه السلام **والخامس** من تواتر الروايات
ان زكريا عليه السلام كان يجد عندها فاكهة الشتا في الصيف وفاكهة الصيف في الشتا فثبت ان الذي ظهر في حق
مريم عليها السلام كان فعلا خارقا للعادة فنقول ـــــ اما انه كان معجزا لبعض الانبيا او ما كان كذلك والاول باطل
لان الموجود في ذلك الزمان هو زكريا عليه السلام ولو كان ذلك معجزة له لكان هو عالما بحاله وشانه فكان يجب ان لا يشتبه
امره عليه وان لا يقول لمريم انى لك هذا وايضا فقوله تعالى هنالك دعا زكريا ربه مشعر بانه لما سالها عن امر تلك
الاشيا فهي ذكرت له ان ذلك من عند الله فهناك طمع في انخراق العادة في حصول الولد من الامراة الشيخة العقيمة
العاقر وذلك يدل على انه لما وقف على تلك الاحوال من اخبار مريم ومتى كان الامر كذلك ثبت ان تلك الخوارق ما كانت
معجزة لزكريا عليه السلام فلم يبق الا ان يقال انها كانت ارهاصا لعيسى عليه السلام وكانت كرامة لمريم عليهما السلام
وعلى التقديرين فالمقصود حاصل فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الاية على وقوع كرامات الاوليا اعترض ابو علي الجبائي
وقال لم لا يجوز ان يقال ان تلك الخوارق كانت من معجزات زكريا عليه السلام وبيانه من وجهين الاول ـــــ ان زكريا
عليه السلام دعا لها على الاجمال ان يوصل الله اليها رزقها وانه ربما كان غافلا عن تفاصيل ما ياتيها من الارزاق من
عند الله تعالى فاذا راى شيا بعينه في وقت معين قال لها انى لك هذا قالت هو من عند الله فعند ذلك يعلم ان الله تعالى
اظهر بدعايه تلك المعجزة والثاني يحتمل ان يكون زكريا يشاهد عند مريم رزقا معتادا الا انه كان ياتيها من السما وكان
زكريا يسالها عن ذلك حذرا من ان يكون ياتيها من عند انسان يبعثه اليها فقالت هو من عند الله لا من عند غيره
المقام الثاني انا لا نسلم انه كان قد ظهر على مريم شي من المعجزات خوارق العادات بل معنى الاية ان الله تعالى كان قد
سبب لها رزقا على ايدي المومنين الذي كانوا يرغبون في الانفاق على الزاهدات العابدات وكان زكريا عليه السلام
اذا راى شيا من ذلك يخاف انه ربما اتاها ذلك الرزق من وجه لا ينبغي فكان يسالها عن كيفية الحال هذا مجموع
ما الجبائي في تفسيره وهو في غاية الضعف لانه لو كان ذلك معجزة لزكريا عليه السلام لكان زكريا عليه السلام
ماذونا من عند الله تعالى في طلب ذلك ومتى كان ماذونا في ذلك الطلب كان عالما قطعا بانه يحصل واذا علم ذلك
امتنع ان يطلب منها كيفية الحال ولم يبق ايضا لقوله هنالك دعا زكريا فايدة وهذا هو الجواب بعينه عن الوجه
الثاني واما سواله الثالث فهي غاية الركاكة لان على ذلك التقدير لا يبقى فيه وجه اختصاص لمريم عليها السلام
مثل هذه الواقعة وايضا فان كان احتماله ربما اتاها هذا الرزق من الوجه الذي لا ينبغي فبمجرد اخبارها كيف
يعقل زوال ذلك التهمة فعلمنا سقوط هذه الاسولة وبالله التوفيق اما المعتزلة فقد احتجوا على امتناع الكرامات
بانها دلالات صدق الانبيا ودليل النبوة لا يوجد مع غير الانبيا كما ان الفعل المحكم لما كان دليلا على العلم لا جرم
ان يوجد في حق غير العالم والجواب من وجوه **الاول** وهو ان ظهور الفعل الخارق للعادة دليل على صدق
الداعي صاحب النبوة فلذلك فعل خارق للعادة يدل على كونه نبيا وان ادعى الولاية فكذلك يدل على كونه وليا

والثاني قال بعضهم الانبيا مامورون باظهارها والاوليا مامورون باخفايها **والثالث** وهو ان
النبي يدعي المعجزة ويقطع به والولي لا يمكنه ان يقطع به **والرابع** ان المعجزة يجب انفكاكها عن المعارضة فهذا جملة
الكلام في هذا الباب وبالله التوفيق ثم قال تعالى حكاية عن مريم ان الله يرزق من يشا بغير حساب فهذا يحتمل ان يكون
من جملة كلام مريم وان يكون من كلام الله سبحانه وقوله بغير حساب اي بغير تقدير لكثرته او من غير سوالها عن سبب
حصولها القوله ويرزقه من حيث لا يحتسب وهاهنا اخر الكلام في قصة حنة **القصة الثانية**
واقعة زكريا عليه السلام **قوله تعالى** هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية
طيبة انك سميع الدعا وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** اعلم ان قولنا ثم هناك وهنالك
يستعملان في المكان ولفظة عند وحين يستعملان في الزمان قال تعالى فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين وهو اشارة
الى المكان الذي كانوا فيه وقال تعالى اذا القوا منها مكانا ضيقا مقرنين دعوا هنالك ثبورا اي في ذلك المكان الضيق
ثم قد تستعمل لفظة هنالك في الزمان ايضا قال تعالى هنالك الولاية لله الحق فهذا اشارة الى الحال والزمان اذا
عرفت هذا فنقول ـــــ قوله هنالك دعا زكريا ربه ان حملناه على المكان فهو جايز اي في ذلك المكان الذي كان
قاعدا عند مريم عليها السلام وشاهد تلك الكرامات دعا ربه وان حملناه على الزمان فهو ايضا جايز يعني في
ذلك الوقت دعا ربه **المسالة الثانية** اعلم ان قوله هنالك دعا يقتضي انه دعا بهذا الدعا عند
امر عرفه في ذلك الوقت انه تعلق بهذا الدعا وقد اختلفوا فيه والجمهور الاعظم من العلما المحققين والمفسرين
قالوا دعوات زكريا عليه السلام راى عند مريم من فاكهة الصيف في الشتا ومن فاكهة الشتا في الصيف فلما راى
خوارق العادات عندها طمع في ان يخرق الله في حقه ايضا فيرزقه الولد من الزوجة الشيخة العاقر والقول الثاني
وهو قول المعتزلة الذين ينكرون كرامات الاوليا وارهاص الانبيا قالوا ان زكريا عليه السلام لما راى اثار الصلاح
والعفاف والتقوى مجتمعة في حق مريم عليها السلام اشتهى الولد وتمنى ودعا عند ذلك واعلم ان القول الاول
وذلك لان حصول الزهد والعفاف والسيرة المرضية لا يدل على انخراق العادات فرويته ذلك لا تحمل الانسان
على طلب ما يخرق العادة واما روية ما يخرق العادة قد تطمعه في ان يطلب ايضا فعلا خارقا للعادة ومعلوم
ان حدوث الولد من الشيخ الهم الهرم والزوجة العاقر من خوارق العادات فكان حمل الكلام على هذا الوجه اولى
فان قيل ان قلتم ان زكريا عليه السلام ما كان يعلم قدرة الله تعالى على خرق العادات الا عندما شاهد تلك الكرامات
عند مريم كان نسبه للشك في قدرة الله تعالى الى زكريا قلنا انه عالما بقدرة الله تعالى على ذلك لم يكن لمشاهدة
تلك الاشيا سببا لزيادة علمه بقدرة الله تعالى الى زكريا عليه السلام وان قلنا انه كان عالما بقدرة الله تعالى
فلم يكن لمشاهدته تلك الكرامات اثر في ذلك فلا يبقى لقوله هنالك اثر والجواب انه كان قبل ذلك عالما
بالخوارق اما انه هل تقع ام لا فلم يكن عالما به فلما شاهد علم انه اذا وقع كرامة لولي فانه يجوز وقوعه معجزة
لنبي كان او ولي فلا جرم قوي طمعه عند مشاهدة تلك الكرامات **المسالة الثالثة** ان دعا الانبيا والرسل
عليهم السلام فلا يكون الا بعد الاذن لاحتمال قد تكون الاجابة غير مصلحة فحينيذ تصير دعوته مردودة وذلك
نقصان منصب الانبيا عليهم السلام هكذا قاله المتكلمون وعندي فيه بحث وذلك لانه تعالى لما اذن في الدعا
مطلقا وبين انه تارة يجيب واخرى لا يجيب فالرسول ان دعوته كلما شا واراد مما لا يكون معصية ثم انه تعالى تارة
يجيبه واخرى لا يجيب ولذلك لا يكون نقصانا لمنصب الانبيا عليهم السلام لانهم على باب رحمة الله تعالى سايلون
فان اجابهم فبفضله واحسانه وان لم يجبهم فمن المخلوق حتى يكون له منصب على باب الخالق اما قوله تعالى حكاية عن زكريا
عليه السلام هب لي من لدنك ذرية طيبة وفيه مسايل **المسالة الاولى** اما الكلام في نظم لدنك فسياتي في سورة
الكهف والفايدة في ذكره هاهنا ان حصول الولد في العرف والعادة له اسباب مخصوصة فلما طلب الولد مع فقد تلك
الاسباب كان المعنى اريد منك الاهي ان تخرق الاسباب في هذه الواقعة وان تحدث هذا الولد بمحض قدرتك
من غير توسط شي من هذه الاسباب **المسالة الثانية** الذرية النسل وهو لفظ يقع على الواحد والجمع
والذكر والانثى والمراد منه هاهنا ولد واحد وهو مثل قوله فهب لي من لدنك رحمة قال الفرا وانث طيبة لتانيث
الذرية في الظاهر فالتانيث والتذكير تارة على اللفظ وتارة على المعنى وهذا انما يقولون في اسما الاعلام فلا لانه لا يجوز
ان يقال جات طلحة لان اسما الاعلام لا تفيد الا ذلك الشخص فاذا كان ذلك الشخص مذكرا لم يجز فيها الا التذكير

المسألة الثالثة قوله انك سميع الدعا ليس المراد منه ان يسمع صوت الدعا فذلك معلوم بل المراد منه انه
يجيب دعاوه ولا يخيب رجاه وهو كقول المصلين سمع الله لمن حمده يريدون قبل حمد من حمده من المومنين وهذا متاكد بما
قال تعالى حكاية عن زكريا في سورة مريم ولم اكن بدعايك رب شقيا قوله تعالى فنادته الملايكة وهو
قايم يصلي في المحراب ان الله يبشرك بيحيى مصدقا بكلمة من الله وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين قال رب انى يكون
لي غلام وقد بلغني الكبر وامراتي عاقر قال كذلك الله يفعل ما يشا وفيه مسايل المسألة الاولى
قرا حمزة والكسائي فناديه الملايكة على التذكير والامالة والباقون بالتاء على التانيث على اللفظ وقيل من ذكر
فلان الفعل قبل الاسم ومن انث فلان الفعل للملايكة وقرا ابن عامر المحراب بالامالة والباقون بالتفخيم وفي قراة
ابن مسعود فناداه جبريل المسألة الثانية ظاهر اللفظ يدل على ان النداء كان من الملايكة ولا شك ان هذا
في التشريف اعظم فان دل دليل منفصل على ان المنادي كان جبريل صلى الله عليه وسلم فقد صرنا اليه وحملنا هذا اللفظ على
التاويل فانه قال يا كل الاطعمة الطيبة ويلبس الثياب النفيسة اي ياكل من هذا الجنس مع ان المعلوم انه لم ياكل جميع
الاطعمة ولم يلبس جميع الاثواب فكذا ههنا ومثله في القران الذين قال لهم الناس ان الناس وهو نعيم بن مسعود ان الناس
يعني ابا سفيان قال المفضل بن سلمة اذا كان القايل رييسا جاز الاخبار عنه بالجمع لاجتماع اصحابه معه فلما كان جبريل
رييس الملايكة قلما يبعث الا ومعه جمع صح ذلك اما قوله يصلي في المحراب فهو يدل على ان الصلاة كانت مشروعة في دينهم
والمحراب قد ذكرنا معناه اما قوله ان الله يبشرك ففيه مسايل المسألة الاولى اما البشارة فقد فسرناها
في قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات وفي قوله ويبشرك بيحيى وجهان الاول انه تعالى كان عرف زكريا انه
سيكون في الانبيا رجل اسمه يحيى وله درجة عالية فاذا قيل ان ذلك النبي المسمى بيحيى هو ولدك كان ذلك بشارة له
بيحيى عليه السلام والثاني ان يكون المعنى ان الله يبشرك بولد اسمه يحيى المسألة الثانية قرا
ابن عامر وحمزة ان بكسر الهمزة والباقون بفتحها فاما الكسر فعلى ارادة القول او لان النداء نوع القول واما الفتح فتقديره
فنادته الملايكة بان الله يبشرك المسألة الثالثة قرا حمزة والكسائي يبشرك بفتح اليا وسكون البا
وضم الشين وقرا الباقون يبشرك وقرا ايضا يبشرك قال ابو زيد بشر يبشر بشرا وبشر يبشر وابشر يبشر
ثلث لغات المسألة الرابعة قرا حمزة والكسائي يحيى بالامالة لاجل اليا والباقون بالتفخيم واما انه لم
سمي يحيى فقد ذكرناه في سورة مريم واعلم انه تعالى ذكر من صفات يحيى ثلاثة انواع الصفة الاولى قوله
مصدقا بكلمة من الله وفيه مسايل المسألة الاولى قال الواحدي قوله مصدقا بكلمة من الله نصب على
الحال لانه نكرة ويحيى معرفة المسألة الثانية في المراد بكلمة من الله قولان الاول وهو قول ابي عبيدة انها
كتاب من الله واستشهد بقوله انشد فلان كلمة والمراد به القصيدة الطويلة والقول الثاني وهو اختيار الجمهور ان المراد
بقوله كلمة من الله هو عيسى عليه السلام قال السدي لقيت ام يحيى ام عيسى وهذه حامل بعيسى وتلك بيحيى فقالت يا مريم
اشعرت اني حبلى فقالت مريم وانا ايضا حبلى فقالت امراة زكريا فاني وجدت ما في بطني يسجد لما في بطنك فذلك
قوله مصدقا بكلمة من الله وقال ابن عباس ان يحيى كان اكبر سنا من عيسى بستة اشهر وكان يحيى اول من امن وصدق بانه
كلمة الله وروحه ثم قيل ابن يحيى رفع عيسى عليهما السلام فان قيل لم سمي عيسى كلمة في هذه الاية وفي قوله انما المسيح عيسى ثم قتل يحيى قبل رفع عيسى ع
ابن مريم رسول الله وكلمته قلنا فيه وجوه الاول انه خلق بكلمة الله وهو قوله كن من غير واسطة الاب
فلما كان تكوينه بمحض قول الله كن وبمحض تكوينه وتخليقه من غير واسطة الاب والزرع لا جرم سمي كلمة كما يسمى المخلوق
خلقا والمقدور قدرته والمرجو رجا والمشتهى شهوة وهذا باب مشهور في اللغة والثاني انه تكلم في الطفولية
واتاه الله الكتاب في زمان طفوليته فكان في كونه متكلما بالغا مبلغا عظيما فسمي كلمة كما يقال فلان جود واقبال
اذا كان كاملا فيهما والثالث ان الكلمة كما انها تفيد المعاني والحقايق فكذلك كان عيسى يرشد الى الحقايق
والاسرار الالهية فسمي كلمة بهذا التاويل وهذا مثل تسميته روحا من حيث ان الله تعالى احيى به من الضلالة كما يحيى
الانسان بالروح وقد سمى الله تعالى القران روحا فقال وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا والرابع انه ورد
البشارة به في كتب الانبيا الذين كانوا قبله فلما جا قيل هذا هو تلك الكلمة وتلك الكلمة فسمي كلمة بهذا التاويل
قالوا ووجه المجاز فيه ان من اخبر عن حدوث امر ما فاذا حدث ذلك الامر قال قد جا قولي وجا كلامي اي ما كنت
اقول واتكلم به ونظيره قوله تعالى وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار وقال ولكن حقت كلمة العذاب

على الكافرين

على الكافرين الخامس ان الانسان قد يسمى بفضل الله ولطف الله فكذا عيسى كان اسمه العلم كلمة الله وروح الله واعلم ان كلمة الله تعالى
هي كلامه وكلامه على قول اهل السنة صفة قديمة قايمة بذاته وعلى قول المعتزلة اصوات يخلقها الله تعالى في جسم مخصوص دالة
بالموضع على معاني مخصوصة والعلم الضروري حاصل بان الصفة القديمة والاصوات التي هي اعراض غير باقية يستحيل
ان يقال انها هي ذات عيسى ولما كان ذلك باطلا في بداية العقول لم يبق الا التاويل الصفة الثانية
ليحيى قوله تعالى وسيدا وحصورا المفسرون ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس السيد الحليم وقال الجبائي
انه كان سيدا للمومنين ورييسا لهم في الدين اعني في العلم والحلم والعبادة والورع وقال مجاهد الكريم على الله
وقال ابن المسيب الفقيه العالم وقال عكرمة الذي لا يغلبه الغضب قال اهل اللغة السيد هو المتقدم المرجوع اليه
فلما كان سيدا في الدين كان مرجوعا اليه في الدين وقدوة في الدين فيدخل فيه جميع الصفات المذكورة من العلم والحلم
والكرم والعفة والزهد والورع الصفة الثالثة قوله وحصورا وفيه مسايل المسألة الاولى
في تفسير حصور الحصر في اللغة الحبس يقال حصره يحصره حصرا وحصر الرجل اي اعتقل بطنه والحصور الذي يكتم السر
ويحبسه والحصور الضيق البخيل وحصر الرجل عن النسا فهو حصور فاما المفسرون فلهم قولان احدهما انه كان عاجزا
عن اتيان النسا ثم منهم من قال كان ذلك لصغر الالة ومنهم من قال كان ذلك لتعذر الانزال ومنهم من قال كان ذلك
لعدم القدرة فعلى هذا الحصور فعول بمعنى مفعول كانه محصور عنهن اي محبوس ومثله ركوب بمعنى مركوب
وحلوب بمعنى محلوب وهذا القول عندنا فاسد لان هذا من صفات النقصان وذكر صفات النقصان في معرض المدح
لا يجوز ولانه على هذا التقدير لا يستحق به ثوابا ولا تعظيما والقول الثاني وهو اختيار المحققين انه لا ياتي النسا لا للعجز
بل للعفة والزهد وذلك لان الحصور هو الذي حصر نفسه لانه فعول بمعنى فاعل مثل الشروب والظلوم والغشوم والمنع
انما يحصل لو كان المقتضي قايما فلولا ان القدرة والداعية كانتا موجودتين والا لما كان حاصرا لنفسه فضلا عن ان يكون
حصورا لان الحاجة الى تكثير الحصر والدفع انما تحصل عند قوة الرغبة والداعية والقدرة وعلى هذا الحصور بمعنى الحاصر
فعول بمعنى فاعل المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على ان ترك النكاح افضل في تلك
الشريعة وجب ان يكون الامر كذلك في هذه الشريعة للنص والمعقول اما النص فقوله تعالى اوليك الذين هدى الله
فبهداهم اقتده واما المعقول فهو ان الاصل في الثابت بقاوه على ما كان والنسخ خلاف الاصل الصفة الرابعة
قوله ونبيا اعلم ان السيادة اشارة الى امرين احدهما قدرته على ضبط مصالح الخلق فيما يرجع الى تعليم الدين والثاني ضبط
مصالحهم فيما يرجع الى التاديب والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما الحصور فهو اشارة الى الزهد التام فلما اجتمعا حصلت
النبوة بعد ذلك لانه ليس بعدهما الا النبوة الصفة الخامسة قوله من الصالحين وفيه ثلاثة اوجه الاول
معناه انه من اولاد الصالحين والثاني انه خير كما يقال للرجل الخير انه من الصالحين والثالث ان صلاحه كان اتم من صلاح
ساير الانبيا بدليل قوله صلى الله عليه وسلم ما من نبي الا وقد عصى او هم بمعصية غير يحيى بن زكريا فانه لم يعص ولم يهم
بمعصية فان قيل لما كان منصب النبوة اعلى من منصب الصلاح فلما وصفه بالنبوة فما الفايدة في وصفه بعد ذلك
بالصلاح قلنا اليس ان سليمان بعد النبوة قال وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين وتحقيق القول فيه ان للانبيا
قدرا من الصلاح لو انتقص لانتفت النبوة فذلك القدر بالنسبة اليهم يجري مجرى الواجبات بالنسبة الينا ثم بعد اشتراكهم
في ذلك القدر يتفاوتون في درجاتهم في زيادة ذلك القدر فكل ما كان اكثر نصيبا منه كان اعلى قدرا المسألة
الثالثة قال رب انى يكون لي غلام في الاية سوالان السوال الاول قوله رب خطاب
مع الله تعالى او مع الملايكة لا يجوز ان يكون خطابا مع الله تعالى لان الاية المتقدمة دلت على ان الذين نادوه هم الملايكة
وهذا الكلام لا بد وان يكون خطابا مع ذلك المنادي لا مع غيره ولا جايز ان يكون خطابا مع الملك لانه لا يجوز ان يقول
الانسان للملك يا رب والجواب للمفسرين فيه قولان الاول ان الملايكة لما نادوه بذلك وبشروه به
تعجب زكريا عليه السلام ورجع في ازالة ذلك التعجب الى الله تعالى والثاني انه خطاب مع الملايكة والرب اشارة الى
المربي ويجوز وصف المخلوق به فانه يقال فلان يربيني ويحسن الي السوال الثاني لما كان زكريا عليه السلام
هو الذي سال الولد ثم اجابه الله تعالى اليه فلم تعجب منه ولم استبعده والجواب لم يكن هذا الكلام لاجل
انه كان احد يعلم ان خلق الولد من النطفة انما كان على سبيل العادة لانه لو كان لا نطفة الا من خلق ولا خلق الا من نطفة
لزم التسلسل ولزم حدوث الحوادث في الازل وهو محال فعلمنا انه لا بد من الانتها الى مخلوق خلقه الله تعالى لا من نطفة

أو من نطفة خلقها الله لا من إنسان والوجه الثاني وهو أن زكريا عليه السلام طلب ذلك من الله تعالى فلو كان محالا ممتنعا لما طلبه من الله تعالى فثبت بهذين الوجهين أن قوله أنى يكون لي غلام ليس للاستبعاد بل ذكر العلماء فيه وجوه **الأول** أن قوله أنى معناه من أين ويحتمل أن يكون معناه كيف ذلك لأن حدوث الولد يحتمل وجهين أحدهما أن يعيده الله شابا ثم يعطيه الولد والثاني أن يعطيه الولد مع شيخوخته فقوله أنى يكون لي غلام معناه كيف تعطيني الولد على القسم الثاني فقيل له كذلك أي على هذا الحال الله يفعل ما يشاء وهذا القول ذكره الحسن والأصم **والثاني** أن من كان آيسا من الشيء مستبعدا لحصوله ووقوعه إذا اتفق أن حصل له ذلك المقصود فربما صار كالمدهوش من شدة الفرح ويقول كيف حصل هذا ومن أين وقع هذا كمن يرى إنسانا وهبه أموالا عظيمة فيقول كيف وهبت هذه الأموال ومن أين سمحت نفسك بهبتها فكذا هاهنا لما كان زكريا مستبعدا لذلك ثم اتفق أن أجابه الله تعالى إليه صار من عظم فرحه وسروره أن قال ذلك الكلام **والثالث** أن الملائكة لما بشروه بيحيى لم يعلم أنه يرزق الولد من جهة أنثى أو من صلبه فذكر هذا الكلام ليزول ذلك الاحتمال **والرابع** أن العبد إذا كان في غاية الاشتياق إلى شيء طلبه من السيد ثم إن السيد وعده بأن سيعطيه بعد ذلك التذ العبد بسماع ذلك الكلام فربما أعاد السؤال ليعيد السيد ذلك الجواب فحينئذ يلتذ بسماع تلك الإجابة مرة أخرى فالسبب في إعادة زكريا هذا الكلام يحتمل أن يكون هذا الباب **والخامس** نقل عن سفيان بن عيينة أنه كان دعاؤه قبل البشارة بستين سنة حتى كان قد نسي ذلك السؤال وقت البشارة فلما سمع البشارة في زمن الشيخوخة لا جرم استبعد ذلك على مجرى العادة لا في قدرة الله تعالى فقال ما قال **والسادس** نقل عن السدي أن زكريا عليه السلام جاءه الشيطان عند سماع البشارة فقال إن هذا الصوت من الشيطان وقد سخر منك فاشتبه الأمر على زكريا عليه السلام فقال رب أنى يكون لي غلام وكان مقصوده من هذا الكلام أن يريه الله تعالى آية تدل على أن ذلك الكلام من الوحي والملائكة لا من إلقاء الشيطان قال القاضي لا يجوز أن يشتبه كلام الملائكة بكلام الشياطين عند الوحي على الأنبياء عليهم السلام إذ لو جوزنا ذلك لارتفع الوثوق عن كل الشرائع ويمكن أن يقال لما قامت المعجزات على صدق الوحي في كل ما يتعلق بالدين لا جرم حصل الوثوق هناك بأن الوحي من الله تعالى بواسطة الملائكة ولا مدخل للشيطان فيه أما ما يتعلق بمصالح الدنيا وبالولد فربما لم يتأكد ذلك بالمعجز فلا جرم بقي احتمال كون ذلك الكلام من الشيطان فلا جرم رجع إلى الله تعالى في أن يزيل عن خاطره ذلك الاحتمال أما قوله تعالى وقد بلغني الكبر ففيه مسائل **المسألة الأولى** الكبر مصدر كبر الرجل يكبر إذا أسن قال ابن عباس كان زكريا يوم بشر بالولد ابن عشرين ومائة سنة وكانت امرأته بنت ثمان وتسعين **المسألة الثانية** قال أهل المعاني كل شيء صادفته وبلغته فقد صادفك وبلغك فلما جاز أن يقول بلغت الكبر جاز أن يقول بلغني الكبر يدل عليه قول العرب لقيت الحائط وتلقاني الحائط فإن قيل يجوز بلغني البلد في موضع بلغت البلد قلنا هذا لا يجوز والفرق بين الموضعين أن الكبر كالشيء الطالب للإنسان فهو يأتيه بحدوثه فيه والإنسان أيضا يأتيه بمرور السنين عليه أما البلد فليس كالطالب للإنسان الذاهب فظهر الفرق أما قوله وامرأتي عاقر فاعلم أن العاقر من النساء التي لا تلد يقال عقرت تعقر عقرا ويقال أيضا عقر الرجل وعقر وعقر بالحركات الثلاث في القاف إذا لم يحمل له ورجل عاقر وامرأة عاقر لا تلد شيئا واعلم أن زكريا عليه السلام ذكر كبر نفسه مع كون زوجته عاقرا لتأكيد حال الاستبعاد أما قوله تعالى كذلك الله يفعل ما يشاء ففيه بحثان الأول أن قوله قال عائد إلى مذكور سابق وهو الرب المذكور في قوله تعالى رب أنى يكون لي غلام وقد ذكرنا أن ذلك يحتمل أن يكون هو الله تعالى وأن يكون هو جبريل عليه السلام البحث الثاني قال صاحب الكشاف كذلك مبتدأ وخبر أي على نحو هذه الصفة يفعل الله ما يشاء بيان له أن يفعل ما يريد من الأفاعيل الخارقة للعادة والله تعالى أعلم **قوله تعالى**

قال رب اجعل لي آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا واذكر ربك كثيرا وسبح بالعشي والإبكار

اعلم أن زكريا عليه السلام لفرط سروره بما بشر به وثقته بكرم ربه وإنعامه عليه أحب أن يجعل له علامة تدل على حصول العلوق وذلك لأن العلوق لا يظهر في أول الأمر فقال رب اجعل لي آية فقال تعالى آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا وفيه مسائل **المسألة الأولى** ذكر هاهنا ثلاثة أيام وذكر في سورة مريم ثلاث ليال فدل مجموع الآيتين على أن تلك الآية كانت حاصلة في أيام ثلاثة مع لياليها **المسألة الثانية** ذكروا في تفسير هذه الآية وجوها **أحدها** أنه تعالى حبس لسانه ثلاثة أيام فلم يقدر أن يكلم الناس إلا رمزا وفيه فائدتان إحداهما

أن يكون ذلك آية على علوق الولد والثانية أنه تعالى حبس لسانه عن أمور الدنيا وأقدره على الذكر والتسبيح والتهليل ليكون في تلك المدة مشتغلا بذكر الله تعالى وبالطاعة وبالشكر على تلك النعمة الجسيمة وعلى هذا التقدير يصير الشيء الواحد علامة للمقصود وأداء لشكر تلك النعمة فيكون جامعا لكل المقاصد ثم اعلم أن تلك الواقعة كانت مشتملة على المعجز من وجوه **أحدها** أن قدرته على التكلم بالتسبيح والذكر وعجزه عن التكلم بأمور الدنيا من أعظم المعجزات **وثانيها** أن حصول ذلك المعجز في تلك الأيام المقدرة مع سلامة البنية واعتدال المزاج من جملة المعجزات **وثالثها** أن إخباره بأنه متى حصلت هذه الحالة فقد حصل الولد ثم إن الأمر خرج على هذا الخبر يكون أيضا من المعجزات **القول الثاني** في تفسير هذه الآية وهو قول أبو مسلم أن المعنى أن زكريا عليه السلام لما طلب من الله تعالى آية تدله على حصول العلوق قال تعالى آيتك أن تصير مأمورا بأن لا تتكلم ثلاثة أيام بلياليها مع الخلق أن يكون مشتغلا بالذكر والتسبيح والتهليل معرضا عن الخلق والدنيا شكرا لله على إعطاء مثل هذه الموهبة فإن كانت له حاجة دل عليها بالرمز فإذا أمرت بهذه الطاعة فاعلم أنه قد حصل المطلوب وهذا القول عندي حسن معقول وأبو مسلم حسن الكلام في التفسير كثير الغوص على الدقائق واللطائف **القول الثالث** روي عن قتادة أنه عليه السلام عوقب بذلك من حيث إنه سأل الآية بعد بشارة الملائكة فأخذ لسانه وصير بحيث لا يقدر على الكلام أما قوله تعالى إلا رمزا ففيه مسألتان **المسألة الأولى** أصل الرمز الحركة يقال ارمز إذا تحرك ومنه قيل للبحر الراموز ثم اختلفوا في المراد بالرمز هاهنا على أقوال **أحدها** أنه عبارة عن الإشارة كيف كانت باليد أو الرأس أو الحاجب أو العين أو الشفة **والثاني** عبارة عن تحريك الشفتين باللفظ من غير نطق وصوت قالوا وحمل الرمز على هذا المعنى أولى لأن الإشارة بالشفتين يمكن وقوعها بحيث تكون حركة الشفتين في الرمز مطابقة لحركاتهما عند النطق فيكون الاستدلال بتلك الحركات الذهنية أسهل **والثالث** وهو أنه كان يمكنه أن يتكلم بالكلام الخفي فأما رفع الصوت بالكلام فكان ممنوعا منه فإن قيل الرمز ليس من جنس الكلام فكيف استثني منه قلنا لما أدى ما هو المقصود من الكلام سمي كلاما ويجوز أيضا أن يكون استثناء منقطعا فأما إن حملنا الرمز على الكلام الخفي فالإشكال زائل **المسألة الثانية** قرأ يحيى بن وثاب إلا رمزا بضمتين جمع رموز كرسول ورسل وقرئ رمزا بفتح الراء والميم جمع رامز كخادم وخدم وهو حال منه ومن الناس معا أي إلا مترامزين كما يكلم الناس الأخرس بالإشارة ويكلمهم ثم قال تعالى واذكر ربك كثيرا وفيه قولان أحدهما أنه تعالى حبس لسانه عن أمور الدنيا إلا رمزا فأما بالذكر والتسبيح فقد كان لسانه جيدا وكان ذلك من المعجزات الباهرة والثاني أن المراد منه الذكر بالقلب وذلك أن المستغرقين في بحار معرفة الله تعالى عادتهم في أول الأمر أن يواظبوا على الذكر اللساني زمنا فإذا امتلأ القلب بنور الله تعالى سكتوا باللسان وبقي الذكر في القلب ولذلك قالوا من عرف الله كل لسانه فكان زكريا عليه السلام أمر بالسكوت باللسان واستحضار معاني الذكر والمعرفة واستدامتها ثم قال تعالى وسبح بالعشي والإبكار وفيه مسألتان **المسألة الأولى** العشي من حين نزول الشمس إلى أن تغيب

وقال الشاعر

فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ✻ ولا الفيء من برد العشي تذوق

والفيء إنما يكون من حين زوال الشمس إلى أن يتناهى غروبها وأما الإبكار فهو مصدر أبكر يبكر إذا خرج للأمر في أول النهار ومثله بكر وابتكر وبكر ومنه الباكورة لأول الثمار هذا هو أصل اللغة ثم سمي ما بين طلوع الفجر إلى الضحى إبكارا كما سمي إصباحا وقرئ والأبكار بفتح الهمزة جمع بكر كسحر وأسحار يقال أتيته بكرا بفتحتين **المسألة الثانية** في قوله وسبح قولان أحدهما المراد منه وصل وذلك لأن الصلاة قد تسمى تسبيحا قال سبحانه وتعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وأيضا الصلاة مشتملة على التسبيح والتهليل فيعني بهذه الآية وما قبلها وهو قوله واذكر ربك فرق وحينئذ يبطل العطف لأن عطف الشيء على نفسه غير جائز الثاني وهو أن تسد الموافقة لقوله تعالى أقم الصلاة طرفي النهار والقول الثاني أن قوله واذكر ربك محمول على الذكر بالقلب وقوله وسبح بالعشي والإبكار محمول على الذكر باللسان **القصة الثالثة** قصة طهارة مريم عليها السلام

قوله تعالى وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين

وفيه مسائل **المسألة الأولى** عامل الإعراب هاهنا في إذ هو ما ذكرناه في قوله إذ قالت امرأة عمران

قبل قوله سميع عليم اذ قالت امراة عمران ثم عطف عليه واذ قالت الملائكة وقيل تقديره واذكر اذ قالت
الملائكة **المسألة الثانية** قالوا المراد بالملائكة ههنا جبريل وهذا كقوله تنزل الملائكة بالروح
من امره يعني جبريل وهذا وان كان عدولا عن الظاهر الا انه يجب المصير اليه لان سورة مريم دلت على ان الكلام مع
مريم عليها السلام هو جبريل صلى الله عليه وسلم وهو قوله فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا
المسألة الثالثة اعلم ان مريم عليها السلام ما كانت من الانبيا لقوله تعالى وما ارسلنا قبلك
الا رجالا يوحى اليهم واذا كان كذلك ارسال جبريل عليه السلام اما ان يكون كرامة لها وهو مذهب من جوز
كرامات الاوليا او ارهاصا لعيسى عليه السلام وذلك جائز عندنا وعند الكعبي من المعتزلة او معجزة لزكريا
عليه السلام وهو قول جمهور المعتزلة ومن الناس من قال ان ذلك كان على سبيل النفث في الروع والالهام ٥
والالقا في القلب كما كان في حق ام موسى عليه السلام في قوله واوحينا الى ام موسى **المسألة الرابعة**
اعلم ان المذكور في هذه الاية اولا هو الاصطفا وثانيا التطهير وثالثا الاصطفا على نسا العالمين ولا يجوز ان
يكون الاصطفا الاول هو الاصطفا الثاني لما ان التصريح بالتكرير غير لايق فلا بد من صرف الاصطفا الاول
الى ما اتفق لها من الامور الحسنة في اول عمرها والاصطفا الثاني الى ما اتفق لها من اخر عمرها **اما النوع الاول**
من الاصطفا فهو امور **احدها** انه تعالى قبل تحريرها مع انها كانت انثى ولم يحصل هذا المعنى لغيرها من
الاناث **وثانيها** قال الحسن ان امها لما وضعتها ما غذتها طرفة عين بل القتها الى زكريا فكان رزقها ياتيها
من الجنة **وثالثها** انه تعالى فرغها لعبادته وخصها بهذا المعنى بانواع اللطف والهداية والعصمة
ورابعها انه كفاها امر معيشتها فكان ياتيها رزقها من عند الله على ما قال تعالى انى لك هذا قالت هو من
عند الله **وخامسها** انه تعالى اسمعها كلام الملائكة شفاها ولم يتفق ذلك لانثى غيرها فهذا هو المراد من
الاصطفا الاول **واما التطهير** ففيه اوجه **احدها** انه تعالى طهرها عن الكفر والمعصية
فهو كقوله تعالى في ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ويطهركم تطهيرا **وثانيها** انه تعالى طهرها عن مسيس
الرجال **وثالثها** طهرها عن الحيض والنفاس قالوا وكانت مريم لا تحيض **ورابعها** وطهرها من الافعال
الذميمة والعادات القبيحة **وخامسها** وطهرك عن مقالة اليهود وتهمتهم وكذبهم **واما**
الاصطفا الثاني فالمراد منه انه تعالى وهب لها عيسى من غير اب وانطق عيسى حال انفصاله
منها حتى شهد بما دل على براءتها عن التهمة وجعلها وابنها اية للعالمين فهذا هو المراد من الالفاظ الثلاثة **المسألة**
الخامسة روي انه صلى الله عليه وسلم قال حسبك من نسا العالمين اربع مريم واسية امراة فرعون
وخديجة وفاطمة عليهن السلام فقيل هذا الحديث دل على ان هولاء الاربع افضل من ساير النسا وهذه الاية دلت
على ان مريم عليها السلام افضل من الكل وقول من قال المراد انها مصطفاة على عالمي زمانها فهذا ترك للظاهر
قوله تعالى يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين قد تقدم تفسير لفظ
القنوت في سورة البقرة في قوله وقوموا لله قانتين وبالجملة لما بين تعالى انها مخصوصة بمزيد المواهب
والعطايا من الله تعالى اوجب عليها مزيد الطاعات لتلك النعم السنية وفي الاية سوالات **السوال**
الاول لم قدم ذكر السجود على ذكر الركوع الجواب ـــــ من وجوه **الاول** ان الواو
تفيد التشريك ولا تفيد الترتيب **الثاني** ان غاية قرب العبد من الله تعالى ان يكون ساجدا قال صلى الله
عليه وسلم اقرب ما يكون العبد من ربه اذا كان ساجدا فلما كان السجود مختصا بهذا النوع من الرتبة والفضيلة
لا جرم قدمه على ساير الطاعات ثم قال واركعي مع الراكعين وهو اشارة الى الامر بالصلوة فكانه تعالى امر
بالمواظبة على السجود في اكثر الاوقات واما الصلوة فانها تاتي بها في اوقاتها المعينة لها **الثالث**
قال ابن الانباري قوله تعالى اقنتي امر بالعبادة على العموم ثم بعد ذلك واسجدي واركعي يعني استعملي السجود
في وقته اللايق به وليس المراد ان يجمع بينهما ثم تقدم السجود على الركوع **الرابع** ان الصلوة تسمى سجودا كما قيل
قوله وادبار السجود وفي الخبر اذا دخل احدكم المسجد فليسجد سجدتين وايضا المسجد سمي باسم مشتق من السجود
والمراد منه موضع الصلوة وايضا اشرف اجزا الصلوة السجود وتسمية الشي باسم اشرف اجزايه نوع مشهور
في المجاز اذا ثبت هذا فنقول ـــــ قوله يا مريم اقنتي معناه يا مريم قومي وقوله واسجدي

اي وصلي فكان المراد من هذا السجود الصلوة ثم قال واركعي مع الراكعين اما ان يكون امرا لها بالصلوة في
الجماعة ويكون المراد من الركوع التواضع فانه كان قوله واسجدي امرا بظاهر الصلوة حال الانفراد وقوله واركعي
مع الراكعين امرا بالخضوع والخشوع بالقلب **الخامس** في الجواب لعله كان سجودا في ذلك الدين مقدما على الركوع
السوال الثاني ما المراد من قوله واركعي مع الراكعين الجواب ـــــ قيل معناه افعلي كفعلهم وقيل
المراد به الصلوة في الجماعة كانت مامورة بان تصلي في بيت المقدس مع المجاورين فيه وان كانت لا تختلط بهم ٥
السوال الثالث لم لم يقل واركعي مع الراكعات الجواب ـــــ لان الاقتدا بالرجال حال
الاختفا من الرجال افضل من الاقتدا بالنسا واعلم ان المفسرين قالوا لما ذكرت الملائكة هذه الكلمات مع مريم
عليها السلام شفاها قامت مريم في الصلوة حتى ورمت قدماها وسال الدم والقيح من قدميها **قوله**
تعالى ذلك من انبا الغيب نوحيه اليك وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم وما
كنت لديهم اذ يختصمون وفيه مسايل **المسألة الاولى** ذلك اشارة الى ما تقدم والمعنى ان الذي
ذكرنا من حديث حنة وزكريا ويحيى ومريم وعيسى انما هو من اخبار الغيب فلا يمكنك ان تعلمه الا بالوحي فان قيل
لم نفيت المشاهدة وانتفاؤها معلوم بغير شبهة وترك وتبقى سماع هذه الانبا من حفاظها وهو امر مجوز
قلنا كان معلوما عندهم علما يقينا انه ليس من اهل السماع والقراءة وكانوا منكرين للوحي فلم يبق الا المشاهدة
وهي وان كانت في غاية الامتناع الا انها نفيت على سبيل التهكم بالمنكرين للوحي مع علمهم بانه لا سماع ولا قراءة
ونظيره وما كنت بجانب الغربي وما كنت بجانب الطور وما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم وما كنت تعلمها انت ولا قومك
من قبل هذا **المسألة الثانية** الانبا هو الاخبار عما غاب عنك واما الايحا فقد ورد الكتاب
به على معاني مختلفة يجمعها تعريف الموحى اليه بامر خفي من اشارة او كتابة او غيرهما وبهذا التفسير يعد الالهام
وحيا لقوله تعالى واوحى ربك الى النحل وقال في الشياطين ليوحون الى اوليائهم ثم قال فاوحى اليهم ان
سبحوا بكرة وعشيا فلما كان الله سبحانه القى هذه الانبا الى الرسول صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل
بحيث يخفى على غيره سماه وحيا اما قوله اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم ففيه مسايل **المسألة**
الاولى ذكروا في تلك الاقلام وجوها **الاول** المراد الاقلام التي كانوا يكتبون بها التوراة وساير
كتب الله تعالى وكان الاقراع على ان كل من جرى قلمه على عكس جري الما فالحق معه فلما فعلوا ذلك صار قلم زكريا
كذلك فسلموا الامر وهذا قول الاكثرين **والثاني** انهم القوا عصيهم في الما الجاري فجرت عصا زكريا
عليه السلام على عكس جري الما فغلبهم وهذا قول الربيع **والثالث** قال ابو مسلم معنى يلقون اقلامهم
ما كانت الامم تفعلونه من المساهمة عند التنازع فيطرحون منها ما يكتبون عليها اسماءهم فمن خرج اليه السهم
سلم اليه الامر وقد قال الله تعالى فساهم فكان من المدحضين وهو شبيه بامر القداح التي يتقاسم
بها العرب لحم الجزور وانما سميت هذه السهام اقلاما لانه تقلم وتبرى وكل ما قطعت منه شيئا بعد شي فقد
قلمته ولهذا السبب يسمى ما يكتب به قلما قال القاضي ووقوع لفظ القلم على هذه الاشيا وان كان صحيحا نظرا الى
اصل الاشتقاق الا ان العرف الظاهر يوجب اختصاص القلم بهذا الذي يكتب به فوجب حمل لفظ القلم عليه
المسألة الثانية ظاهر الاية يدل على انهم كانوا يلقون اقلامهم في شي على وجه يظهر به امتياز
بعضهم على بعض في استحقاق ذلك المطلوب اما انه كيف لا دلالة على كيفية ذلك الالقا الا انه روي في الخبر
انهم كانوا يلقونها في الما بشرط ان من جرى قلمه على خلاف جري الما فاليد له ثم حصل هذا المعنى لزكريا عليه
السلام فلا جرم صار هو اولى بكفالتها **المسألة الثالثة** اختلفوا في السبب الذي لاجله رغبوا في
كفالتها حتى اداهم ذلك الرغبة الى المنازعة فقال بعضهم ان عمران اباها كان رئيسا لهم ومتقدما فيهم
فلاجل حق ابيها رغبوا في كفالتها وكان بعضهم يقول ان امها حررتها لعبادة الله تعالى ولخدمة بيت الله فلاجل
ذلك حرصوا على التكفل بها وقال اخرون بل لان في الكتب الالهية كان بيان امرها وامر عيسى عليه السلام حاصلا
فرغبوا لهذا السبب حتى اختصموا **المسألة الرابعة** اختلفوا في ان اوليك المختصمين من كانوا
فمنهم من قال هم خدمة البيت ومنهم من قال بل العلما والاحبار وكتاب الوحي ولا شبهة في انهم كانوا من الخواص
واهل الفضل في الدين والرغبة في طريق الخير اما قوله ايهم يكفل مريم ففيه حذف والتقدير يلقون اقلامهم

لينظروا ايهم يكفل مريم وانما حسن الحذف لكونه معلوما اما قوله وما كنت لديهم اذ يختصمون فالمعنى وما كنت هناك اذ يتقارعون على التكفل بها واذ يختصمون بسببها فيحتمل ان يكون المراد بهذا الاختصام ما كان قبل الاقراع ويحتمل ان يكون اختصاما اخر بعد الاقراع وبالجملة المقصود من الاية شدة رغبتهم في التكفل بشانها والقيام باصلاح مهماتها وما ذاك الا الدعا التي اجابت قالت اولا فتقبل مني انك انت السميع العليم وقالت اخرى واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم **قوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والاخرة ومن المقربين ويكلم الناس في المهد وكهلا ومن الصالحين** اعلم انه تعالى لما شرح حال مريم عليها السلام في اول امرها شرح كيفية ولادتها لعيسى عليه السلام فقال اذ قالت الملائكة وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اختلفوا في عامل اذ قيل العامل وما كنت لديهم اذ قالت الملائكة وقيل يختصمون اذ قالت الملائكة وقيل انه معطوف على اذ الاولى في قوله اذ قالت امراة عمران وقيل ان التقدير اذكر وصفه من امور زكريا عليه السلام وهبة الله تعالى له يحيى كان اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك واما ابو عبيدة فانه يجري في هذا الباب على مذهب له معروف وهو ان اذ صلة في الكلام وزيادة واعلم ان القولين الاولين فيهما بعض الضعف وذلك لان مريم حال ما كانوا يلقون الاقلام وحال ما كانوا يختصمون ما بلغت الحد الذي يبشر بعيسى عليه السلام الا على قول الحسن فانه يقول انها كانت عاقلة في حال الصغر وان ذلك كان من كراماتها فان صح ذلك جاز في تلك الحال ان ترد عليها البشرى من الملائكة والا فلا بد من تاخير البشرى الى حين العقل ومنهم من تكلف الجواب فقال يحتمل ان يقال الاختصام والبشارة وقعا في زمان واسع كما تقول لقيته في زمان كذا وهذا الجواب بعيد والاصوب هذا الوجه الثالث والرابع واما قول فقد عرفت ضعفه **المسئلة الثانية** ظاهر قوله واذ قالت الملائكة يفيد الجمع الا ان المشهور ان ذلك المنادي كان جبريل عليه السلام فقد قررناه فيما تقدم واما البشارة فقد ذكرنا تفسيرها في سورة البقرة في قوله وبشر الذين امنوا واما قوله تعالى بكلمة منه فقد ذكرنا تفسير الكلمة من وجوه واليق الوجوه بهذا الموضع وجهان **الاول** ان كل مخلوق وان كان مخلوقا بواسطة الكلمة هو قوله كن الا ان ما هو السبب المتعارف كان مفقودا في حق عيسى عليه السلام وهو الاب فلا جرم كان اضافة حدوثه الى الكلمة اكمل واتم فجعل بهذا التاويل كانه نفس الكلمة كما ان من غلب عليه الجود والكرم والاقبال فيقال فيه على سبيل المبالغة انه نفس الجود ومحض الكرم وصريح الاقبال فكذا هاهنا **والوجه الثاني** ان السلطان العادل قد يوصف بانه ظل الله وبانه نور الله لانه سبب لظهور ظل العدل ونور الاحسان فكذلك عيسى عليه السلام لما كان سببا لظهور كلام الله بسبب كثرة بياناته وازالة الشبهات والتحريفات عنه فلا يبعد ان يسمى بكلمة الله على هذا التاويل فان قيل ولم قلتم ان حدوث الشخص من غير نطفة الاب ممكن قلنا اما على اصول المسلمين فالامر فيه ظاهر ويدل عليه وجهان الاول وذلك لان تركيب الاجسام وتاليفها على وجه يحصل فيه الحياة والفهم والنطق امر ممكن وثبت انه تعالى قادر على الممكنات باسرها فكان سبحانه وتعالى قادرا على ايجاد الشخص لا من نطفة الاب واذا ثبت الامكان ثم ان المعجزة قامت على صدق الانبيا فوجب ان يكون صادقا ثم انه اخبر عن وقوع ذلك الممكن والصادق اذا اخبر عن وقوع الممكن وجب القطع بكون ذلك فثبت صحة ما ذكرناه الثاني ما ذكره الله تعالى في قوله ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم فلما لم يبعد تخليق ادم من غير اب ولا ام فلان لا يبعد تخليق عيسى من غير اب كان اولى وهذا حجة ظاهرة واما على اصول الفلاسفة فالامر في تجويزه ظاهر ويدل عليه وجوه **الاول** ان الفلاسفة اتفقوا على انه لا يمتنع حدوث الانسان على سبيل التولد من غير توالد قالوا لان بدن الانسان انما استعد لقبول النفس الناطقة التي تدبره بواسطة حصول المزاج المخصوص في ذلك البدن وذلك المزاج انما حصل لامتزاج العناصر الاربعة على مقدار معين في مدة معينة فحصول اجزا العناصر على ذلك المقدار الذي يناسب به بدن الانسان غير ممتنع وامتزاجها غير ممتنع وعند امتزاجها يكون حدوث الكيفية المزاجية واجبا يكون تعلق النفس بذلك البدن واجبا فثبت ان حدوث الانسان على سبيل التولد معقول ممكن واذا كان الامر كذلك فحدوث الانسان عن الاب اولى بالجواز والامكان **الوجه الثاني** وهو انا نشاهد حدوث كثير من الحيوانات على سبيل التولد كتولد الفار عن المدر والحيات عن الشعر المعفن والعقارب عن الباذروج

وانا كان

واذا كان كذلك فتولد الولد لا عن الاب اولى ان لا يكون ممتنعا **الوجه الثالث** وهو ان التخيلات الذهنية كثيرا ما تكون اسبابا لحدوث الحوادث الكثيرة الا ترى ان تصور حصول المنافي يوجب حصول كيفية الغضب ويوجب حصول السخونة الشديدة في البدن الا ترى ان اللوح الطويل اذا كان موضوعا على الارض قدر الانسان على المشي عليه ولو جعل كالقنطرة على وهدة لم يقدر على المشي عليه بل كان يمشي عليه يسقط وما ذاك الا ان تصور السقوط يوجب حصول السقوط وقد ذكروا في كتب الفلسفة امثلة كثيرة لهذا الباب وجعلوه كالاصل في بيان جواز المعجزات والكرامات فما المانع في ان يقال انها لما تخيلت صورة جبريل كفى ذلك في انعلاق الولد من رحمها واذا كان كل هذه الوجوه ممكنة محتملة كان القول بحدوث عيسى عليه السلام من غير واسطة الاب قولا غير ممتنع ولو انك طالبت جميع الاولين والاخرين من ارباب الطبايع والفلسفة على اقامة حجة اقناعية في امتناع حدوث الولد من غير الاب لم يجدوا اليه سبيلا الا الرجوع في استقرا العرف والعادة وقد اتفق على الفلاسفة على ان مثل هذا الاستقرا لا يفيد الظن القوي فضلا عن العلم فعلمنا ان ذلك امر ممكن فلما اخبر الصادق عن وقوعه وجب الجزم به والقطع بصحته اما قوله تعالى بكلمة منه فلفظة من ليست للتبعيض هاهنا اذ لو كانت كذلك لكان الله تعالى متجزئا متبعضا محلا للاجتماع والافتراق وكل من كان كذلك فهو محدث وتعالى الله عنه بل المراد من كلمة من هاهنا ابتدا الغاية وذلك ان في حق عيسى عليه السلام لما لم يكن بواسطة الاب موجودا صار تاثير كلمة الله تعالى في تكوينه وتخليقه اكمل واظهر فكان كونه كلمة الله تعالى مبدا لظهوره وحدوثه اكمل فهذا معنى لفظ مما ذكرناه لا ما توهمه النصارى والحلولية اما قوله تعالى اسمه المسيح عيسى ابن مريم ففيه سؤالات **السؤال الاول** المسيح هو اسم مشتق او موضوع **الجواب** فيه قولان قال ابو عبيدة والليث اصله بالعبرانية مشيحا فعربته العرب وغيروا لفظه وعيسى اصله ايشوع كما قالوا في موسى واصله موشي او موشا بالعبرانية وعلى هذا القول لا يكون له اشتقاق والقول الثاني انه مشتق وعليه الاكثرون ثم ذكروا فيه وجوها **الاول** قال ابن عباس انما سمي عيسى عليه السلام مسيحا لانه كان يمسح بيده ذا العاهة الا برئ من مرضه **الثاني** قال احمد بن يحيى سمي مسيحا لانه كان يمسح الارض اي يقطعها ومنه مساحة القياس للارض على هذا المعنى يجوز ان يقال لعيسى مسيح بالتشديد على المبالغة كما يقال رجل فسيق وشريب **الثالث** كان مسيحا لانه كان يمسح راس اليتامى لله تعالى فعلى هذه الاقوال هو فعيل بمعنى فاعل كرحيم بمعنى راحم **الرابع** سمي مسيحا لانه ما كان من قدميه اخمص فكان ممسوح القدمين **الخامس** سمي مسيحا لانه كان ممسوحا بدهن طاهر مبارك يمسح به الانبيا ولا يمسح به غيرهم ثم قالوا وهذا الدهن يجوز ان يكون الله تعالى جعله علامة حتى تعرف الملائكة ان كل من مسح به وقت الولادة فانه يكون نبيا **السادس** سمي مسيحا لانه مسحه جبريل بجناحه وقت ولادته ليكون ذلك صونا له عن مس الشيطان **السابع** سمي مسيحا لانه خرج من بطن امه ممسوحا بالدهن وعلى هذه الاقوال يكون المسيح بمعنى الممسوح فعيل بمعنى مفعول قال ابو عمرو بن العلا المسيح الملك وقال النخعي المسيح الصديق والله تعالى اعلم ولعلهما قالا ذلك من جهة كونه مدحا لا لدلالة اللغة عليه واما المسيح الدجال فانما سمي مسيحا لاحد وجهين احدهما لانه ممسوح احد العينين والثاني انه يمسح الارض اي يقطعها في المدة القليلة قالوا ولهذا قيل له دجال لضربه في الارض وقطعه اكثر نواحيها يقال قد دجل الرجل اذا فعل ذلك وقيل سمي دجالا من قولهم دجل الرجل اذا موه ولبس **السؤال الثاني** المسيح كان لقبا وعيسى كان اسما فلم قدم اللقب على الاسم **الجواب** ان المسيح كاللقب الذي يفيد كونه شريفا رفيع الدرجة مثل الصديق والفاروق فذكره الله تعالى اولا بلقبه ليفيد علو درجته ثم ذكره باسمه الخاص **السؤال الثالث** لم قال عيسى ابن مريم والخطاب مع مريم **الجواب** لان الانبيا ينسبون الى الابا لا الى الامهات فلما نسبه الله تعالى الى الام دون الاب كان ذلك اعلاما لها بانه محدث بغير الاب فكان ذلك سببا لزيادة فضله وعلو درجته **السؤال الرابع** الضمير في قوله اسمه عايد الى الكلمة وهي مؤنثة فلم ذكر الضمير **الجواب** لان المسمى بها مذكر **السؤال الخامس** لم قال اسمه المسيح عيسى ابن مريم والاسم ليس الا عيسى واما المسيح فهو لقب واما ابن مريم فهو صفة **الجواب** الاسم علامة المسمى ومعرف له فكانه قيل الذي يعرف به هو مجموع هذه الثلاثة اما قوله تعالى وجيها في الدنيا والاخرة ففيه مسئلتان **المسئلة الاولى** معنى الوجيه ذو الجاه والشرف والقدر يقال وجه الرجل وجاهة فهو وجيه اذا صارت له

منزلة رفيعة عند الناس والسلطان وقال بعض أهل اللغة الوجيه هو الكريم لأن أشرف أعضاء الإنسان وجهه فجعل الوجه استعارة عن الكرم والكمال واعلم أن الله تعالى وصف موسى عليه السلام بأنه وجيها قال تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا وكان عند الله وجيها ثم للمفسرين أقوال **الأول** قال الحسن كان وجيها في الدنيا بسبب النبوة وفي الآخرة بسبب علو المنزلة عند الله تعالى **والثاني** أنه وجيه عند الله تعالى في الدنيا بسبب أنه يستجيب دعاءه ويحيي الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص بسبب دعائه ووجيه في الآخرة بسبب أنه يجعله شفيع أمته المحقين ويقبل شفاعته فيهم كما يقبل شفاعة أكابر الأنبياء عليهم السلام **والثالث** أنه وجيه في الدنيا بسبب أنه كان مبرأ من العيوب التي وصفه اليهود بها ووجيها في الآخرة بسبب كثرة ثوابه وعلو درجته عند الله تعالى فإن قيل كيف كان وجيها في الدنيا واليهود عاملوه بما عاملوه قلنا قد ذكرنا أنه تعالى سمى موسى بالوجيه مع أن اليهود طعنوا فيه وآذوه إلى أن برأه الله مما قالوا وذلك لم يقدح في وجاهة موسى عليه السلام فكذا هاهنا **المسألة الثانية** قال الزجاج وجيها منصوب على الحال المعنى أن الله يبشرك بهذا الولد وجيها في الدنيا والآخرة والفراء يسمي هذا قطعا كأنه قال عيسى بن مريم الوجيه فقطع منه التعريف وأما قوله ومن المقربين ففيه وجوه **أحدها** أنه تعالى جعل ذلك كالمدح العظيم للملائكة فألحقه بمثل منزلتهم ودرجتهم بواسطة هذه الصفة **وثانيها** أن هذا الوصف كالتنبيه على أنه عليه السلام سيرفع إلى السماء وتصاحبه الملائكة **وثالثها** أنه ليس كل وجيه في الآخرة يكون مقربا لأن أهل الجنة على منازل ودرجات ولذلك قال تعالى وكنتم أزواجا ثلاثة إلى قوله والسابقون السابقون أولئك المقربون أما قوله ويكلم الناس في المهد وكهلا ففيه مسائل **المسألة الأولى** الواو للعطف على قوله وجيها والتقدير كأنه قال وجيها ومكلما للناس وهذا عندي ضعيف لأنه عطف الجملة الفعلية على الاسمية غير جائز إلا للضرورة أو لفائدة والأولى أن يقال تقدير الآية أن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح بن مريم الوجيه في الدنيا والآخرة المعدود من المقربين وهذا المجموع جملة واحدة ثم قال ويكلم الناس فقوله ويكلم الناس عطفا على قوله إن الله يبشرك **المسألة الثانية** في المهد قولان أحدهما أنه حجر أمه والثاني هو هذا الشيء المعروف الذي هو مضجع الصبي وقت الرضاع وكيف كان فالمراد أنه يكلم الناس في الحالة التي يحتاج الصبي فيها إلى المهد **المسألة الثالثة** قوله وكهلا عطف على الظرف من قوله في المهد كأنه قيل يكلم الناس صغيرا وكهلا وهاهنا سؤالات **السؤال الأول** ما الكهل **الجواب** في اللغة اجتمع قوته وكمل شبابه وهو مأخوذ من قول العرب اكتهل النبات أي قوي وتم **قال الأعشى**

يضاحك الشمس منها كوكب شرق ... مؤزر بعميم النبت مكتهل

أراد بالمكتهل المتناهي في الحسن والكمال **السؤال الثاني** أن تكلمه حال كونه في المهد من المعجزات فأما تكلمه حال الكهولة فليس من المعجزات فما الفائدة في ذكره **والجواب** من وجوه **الأول** أن المراد منه بيان كونه متقلبا في الأحوال من الصبا إلى الكهولة والتغير على الإله تعالى محال والمراد منه الرد على وفد نجران في قولهم إن عيسى كان إلها **والثاني** المراد منه أن يكلم الناس مرة واحدة في المهد لإظهار طهارة أمه ثم عند الكهولة يتكلم بالوحي والنبوة **والثالث** قال أبو مسلم معناه أنه يتكلم حال كونه في المهد وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة واحدة وذلك لا شك أنه غاية في المعجز **والرابع** قال الأصم المراد منه بيان أنه يبلغ حال الكهولة **السؤال الثالث** نقل أن عمر عيسى كان إلى أن رفع ثلاثا وثلاثين سنة وأشهرا وعلى هذا التقدير فهو ما بلغ الكهولة والجواب من وجهين **الأول** بين أن الكهل في أصل اللغة عبارة عن الكامل التام وأكمل أحوال الإنسان إذا كان بين الثلاثين والأربعين فصح وصفه بكونه كهلا في هذا الوقت والثاني هو قول الحسين بن الفضل البجلي أن المراد بقوله وكهلا أن يكون كهلا بعد أن ينزل من السماء في آخر الزمان ويكلم الناس ويقتل الدجال قال الحسين بن الفضل وفي هذه الآية نص في أنه عليه السلام سينزل إلى الأرض **المسألة الرابعة** أنكرت النصارى كلام المسيح عليه السلام في المهد واحتجوا على صحة قولهم بأن كلامه في المهد من أعجب الأمور وأغربها ولا شك أن هذه الواقعة لو وقعت لوجب أن يكون وقوعها في حضور الجمع العظيم الذي يحصل القطع واليقين بقولهم لأن تخصيص مثل هذا المعجز بالواحد والاثنين لا يجوز ومتى حدثت الواقعة العجيبة جدا عند حضور الجمع العظيم فلا بد أن تتوفر الدواعي على النقل فيصير ذلك بالغا حد التواتر وإخفاء ما يكون بالغا إلى حد التواتر ممتنع وأيضا فلو كان ذلك لكان ذلك ممتنع أن يسعى في إخفاء مناقبه وفضائله بل ربما جعل الواحد ألفا فثبت أن لو كانت

هذه الواقعة موجودة لكان أولى الناس بمعرفتها النصارى ولما أطبقوا على إنكارها علمنا أنه ما كان موجودا البتة أجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا إن كلام عيسى عليه السلام في المهد إنما كان للدلالة على براءة حال مريم عليها السلام من الفاحشة وكان الحاضرون جمعا قليلين فالسامعون لذلك الكلام كان جمعا قليلا ولا يبعد في مثله التواطؤ على الإخفاء وتقدير أن يذكروا ذلك إلا أن غيرهم كانوا يكذبونهم في ذلك وينسبونهم إلى البهت فهم أيضا قد سكتوا لهذه العلة فلأجل هذه الأسباب بقي الأمر مكتوما مخفيا إلى أن أخبر الله سبحانه وتعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بذلك وأيضا ليس كل النصارى ينكرون ذلك فإنه نقل عن جعفر بن أبي طالب لما قرأ على النجاشي سورة مريم قال النجاشي لا تفاوت بين واقعة عيسى وبين المذكور في هذا الكلام بذرة ثم قال تعالى ومن الصالحين فإن قيل عيسى كلمة من الله وكونه وجيها في الدنيا والآخرة وكونه من المقربين عند الله تعالى وكونه مكلما للناس في المهد وفي الكهولة كل واحد من هذه الصفات أعظم وأشرف من كونه صالحا فلم ختم الله تعالى أوصاف عيسى بقوله ومن الصالحين قلنا إنه لا رتبة أعظم من كون المرء صالحا لأنه لا يكون كذلك إلا ويكون في جميع الأفعال والتروك مواظبا على النهج الأصلح والطريق الأكمل ومعلوم أن ذلك يتناول جميع المقامات في الدنيا والدين في أفعال القلوب وفي أفعال الجوارح فلما ذكر الله تعالى بعض التفاصيل أردفه بهذا الكلام الذي يدل على أرفع الدرجات **قوله تعالى** قالت رب أنى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون قال المفسرون إنما قالت ذلك لأن البشرية تقتضي التعجب مما وقع على خلاف العادة وقد قررنا مثله في قصة زكريا عليه السلام وقوله إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون تقدم تفسيره في سورة البقرة **قوله تعالى** ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل ورسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله وأبرئ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين وفيه مسئلتان **المسألة الأولى** قرأ نافع وعاصم بالياء والباقون بالنون أما الياء فعطف على قوله يخلق ما يشاء وقال المبرد عطف على يبشرك بكلمة وكذا وكذا ويعلمه الكتاب ومن قرأ بالنون قال تقدير الآية أنها قالت رب أنى يكون لي ولد فقال لها الله كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون فهذا وإن كان إخبارا على وجه المغايبة إلا أنه إخبار من الله تعالى عن نفسه فلا جرم حسن أن يوصل به الإخبار على وجه غير المغايبة إلا أنه ونعلمه لأن معنى قوله كذلك الله يخلق ما يشاء معناه كذلك نحن نخلق ما نشاء ونعلمه الكتاب والحكمة **المسألة الثانية** في هذه الآية أمور أربع معطوف بعضها على بعض بواو العطف والأقرب عندي أن يقال المراد من الكتاب تعليم الخط والكتابة ثم المراد بالحكمة تعليم العلوم وتهذيب الأخلاق لأن كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به ومجموعهما هو المسمى بالحكمة ثم بعد أن صار عالما بالخط والكتابة ومحيطا بالعلوم العقلية والشرعية يعلمه التوراة وإنما أخر تعليم التوراة عن تعليم الخط والحكمة لأن التوراة كتاب إلهي وفيه أسرار عظيمة والإنسان ما لم يتعلم العلوم الكثيرة لا يمكنه أن يخوض في البحث على أسرار الكتب الإلهية ثم قال في المرتبة الرابعة والإنجيل وإنما أخر الإنجيل عن ذكر التوراة لأن من تعلم الخط ثم تعلم علوم الحق ثم أحاط بأسرار الكتاب الذي أنزله الله تعالى على من قبله من الأنبياء فقد عظمت درجته في العلم فإذا أنزل الله تعالى عليه بعد ذلك كتابا آخر وأوقفه على أسراره فذلك هو الغاية القصوى والمرتبة العليا في العلم والفهم والإحاطة بالأسرار العقلية والشرعية والاطلاع على حكم العلوية والسفلية فهذا ما عندي في ترتيب هذه الألفاظ الأربعة ثم قال تعالى ورسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم وفيه مسائل **المسألة الأولى** في هذه الآية وجوه **الأول** تقدير الآية ونعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل ونبعثه رسولا إلى بني إسرائيل قائلا أني قد جئتكم بآية من ربكم والحذف حسن إذا لم يفض إلى الاشتباه **الثاني** قال الزجاج الاختيار عندي أن تقديره ويكلم الناس رسولا وإنما أضمرنا ذلك لقوله أني قد جئتكم والمعنى ويكلمهم رسولا بأني قد جئتكم **الثالث** قال الأخفش إن شئت جعلت الواو زائدة والتقدير ونعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل رسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم **المسألة الثانية** هذه الآية تدل على أنه صلى الله عليه وسلم كان رسولا إلى كل بني إسرائيل بخلاف قول بعض اليهود إنه كان مبعوثا إلى قوم مخصوصين **المسألة الثالثة** المراد بالآية الجنس لا المفرد لأنه تعالى عدد هاهنا أنواعا من الآيات وهي إحياء الموتى وإبراء الأكمه

والابرص والاخبار عن المغيبات فكان المراد من قوله قد جئتكم باية من ربكم الجنس المعود ثم قال اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله اعلم انه تعالى حكى ها هنا خمسة انواع من معجزات عيسى عليه السلام **النوع الاول** ذكره ها هنا في هذه الاية وفيه مسايل **المسالة الاولى** قرا حمزة اني بفتح الهمزة وقرا نافع بكسر الهمزة فمن فتح اني فقد جعلها بدلا من اية كانه قال وجئتكم باني اخلق لكم من الطين ومن كسر فله وجهان احدهما الاستيناف وقطع الكلام مما قبله والثاني انه فسر الاية بقوله اني اخلق لكم ويجوز ان تفسر الجملة المتقدمة بما يكون على وجه الابتدا قال الله تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات ثم فسر الموعود بقوله لهم مغفرة وقال ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم ثم فسر المثل بقوله خلقه من تراب وهذا الوجه احسن لانه في المعنى كقراة من فتح اني جعله بدلا من اية **المسالة الثانية** اخلق لكم من الطين اي اقدر واصور وقد بينا في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم ان الخلق هو التقدير والايجاد بانه نذكر ها هنا ايضا فنقول الذي يدل عليه القران والشعر والاستشهاد **اما القران** **احدها** قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين والمقدرين وذلك لانه ثبت ان العبد لا يكون خالقا بمعنى التكوين والابداع فوجب تفسير كونه خالقا بالتقدير والتسوية **وثانيها** بان لفظ الخالق يطلق على الكذب قال تعالى في سورة الشعرا ان هذا الا خلق الاولين وفي العنكبوت وتخلقون افكا وفي سورة ص ان هذا الا اختلاق والكاذب انما سمي خالقا لانه يقدر الكذب في خاطره ويصوره **وثالثها** هذه الاية التي نحن في تفسيرها وهي قوله اني اخلق لكم من الطين اي اصور واقدر وقال في المايدة حكاية عن الله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير ومثل ذلك هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله خلق اشارة الى الماضي فلو حملنا قوله على خلق خلق الايجاد والابداع لكان المعنى ان كل ما في الارض الى الان فهو تعالى كان قد وجد في الزمان الماضي وذلك باطل بالاتفاق فاذا اوجب حمل الخالق على التقدير حتى يصح الكلام وهو انه تعالى قدر في الماضي كل ما وجد الان في الارض **واما الشعر فقوله**

ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

وقوله

لا يسط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم

واما الاستشهاد فهو انه تعالى خلق الافعال اذا قدرها وسواها بالقياس والخلاق والمقادر من الحذر وفلان خليق بكذا اي له هذا المقدار من الاستحقاق والصخرة الخلقا الملسا لان الملاسة استوا وفي الحسونة اختلاف فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والتسوية اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في لفظ الخالق قال ابو عبد الله البصري انه لا يجوز اطلاقه على الله تعالى في الحقيقة لان التقدير والتسوية عبارة عن الظن والحسبان وذلك على الله تعالى محال وقال اصحابنا الخالق ليس الا الله تعالى احتجوا عليه بقوله خالق كل شيء ومنهم من احتج بقوله هل خالق غير الله وهذا ضعيف لانه تعالى قال هل من خالق غير الله يرزقكم من السما فالمعنى هل من خالق غير الله يرزقكم من السما موصوف بوصف كونه رازقا من السما ولا يلزم من قولنا انه خالق الذي يكون هذا شانه ليس الا الله صدق قولنا انه لا خالق الا الله واجابوا عن كلام ابي عبد الله بان التقدير والتسوية عبارة عن العلم والظن لكن الظن وان كان محالا في حق الله تعالى فالعلم ثابت اذا عرفت هذا فقوله اني اخلق لكم من الطين معناه اصور واقدر وقوله كهيئة الطير فالهيئة الصورة المهياة في قوله هيات الشي اذا قدرته وقوله فانفخ فيه اي في ذلك الطير المصور وقوله فيكون طيرا باذن الله وفيه مسايل **المسالة الاولى** قرا نافع فيكون طايرا بالالف على الواحد والباقون طيرا على الجمع وكذلك في المايدة والطير اسم الجنس يقع على الواحد وعلى الجمع وروي ان عيسى عليه السلام لما ادعى النبوة واظهر المعجزات واخذوا يتعنتون عليه وطالبوه بخلق خفاش فاخذ طينا وصوره ثم نفخ فيه فاذا هو يطير بين السما والارض قال وهب كان يطير ما دام الناس ينظرون اليه فاذا غاب عن اعينهم سقط ميتا ثم اختلف الناس فقال قوم انه لم يخلق غير الخفاش وكانت قراة نافع عليه وقال اخرون انه خلق انواعا من الطير وكانت قراة الباقين عليه **المسالة الثانية** قال بعض المتكلمين الاية تدل على ان الروح جسم رقيق كالريح ولذلك وصفها بالنفخ ثم ها هنا بحث وهو انه هل يجوز ان يقال انه تعالى اودع من نفس عيسى عليه السلام خاصية من نفخ في شي كان نفخه فيه موجبا لصيرورة ذلك الشي حيا او يقال ليس الامر كذلك بل الله كان يخلق الحيوة في ذلك الجسم بقدرته عند نفخة عيسى عليه السلام على سبيل اظهار المعجزات وهذا الثاني هو الحق لقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة وحكى

عن ابرهيم عليه السلام انه قال في مناظرته مع الملك ربي الذي يحيي ويميت فلو حصل لغيره هذه الصفة لبطل ذلك الاستدلال **المسالة الثالثة** القران دل على انه عليه السلام انما تولد من نفخ جبريل عليه السلام في مريم وجبريل صلى الله عليه وسلم روح محض وروحاني محض فلا جرم كانت نفخة عيسى عليه السلام للحيوة والروح **المسالة الرابعة** قوله باذن الله معناه بتكوين الله تعالى وتخليقه لقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي الا بان يوجد الله الموت وانما ذكر عيسى عليه السلام هذا القيد ازالة للشبهة وتنبيها على اني اعمل هذا التصوير فاما خلق الحيوة فهو من الله تعالى على سبيل اظهار المعجزات على يد الرسول **واما النوع الثاني والثالث والرابع** من المعجزات فهو قوله وابرئ الاكمه والابرص واحيي الموتى باذن الله ذهب اكثر اهل اللغة الى ان الاكمه هو الذي ولد اعمى وقال الخليل وغيره هو الذي عمي بعد ان كان بصيرا وعن مجاهد هو الذي لا يبصر الليل وقال المبتكر في هذه الاية اكمه غير قتادة بن دعامة السدوسي صاحب التفسير وروي انه عليه السلام ربما اجتمع عليه خمسون الفا من المرضى من اطاق منهم اتاه ومن لم يطق اتاه عيسى عليه السلام وما كانت مداواته الا بالدعا وحده قال الكلبي كان عيسى يحيي الاموات بيا حي يا قيوم واحيا عازر وكان صديقا له ودعا سام بن نوح من قبره فخرج حيا ومر على ابن ميت لعجوز فدعا الله عيسى فنزل عن سريره حيا ورجع الى اهله وبقي وولد له وقوله باذن الله رفع لتوهم من اعتقد فيه الالهية **واما النوع الخامس** من المعجزات اخباره عن الغيوب فهو قوله تعالى حكاية عنه وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم وفيه مسلتان **المسالة الاولى** في هذه الاية قولان احدهما انه عليه السلام كان من اول امره يخبر عن الغيوب روى السدي انه كان يلعب مع الصبيان ثم يخبرهم بافعال ابائهم وامهاتهم وكان يخبر الصبي بان امك قد خبات لك كذا فيرجع الصبي الى اهله ويبكي الى ان ياخذ ذلك الشي ثم قالوا لصبيانهم لا تلعبوا مع هذا الساحر وجمعوهم في بيت فجا عيسى عليه السلام يطلبهم فقالوا ليسوا في البيت فقال فمن في هذا البيت قالوا خنازير قال عيسى عليه السلام كذلك يكونون فاذا هم خنازير والقول الثاني ان الاخبار عن الغيوب انما ظهر وقت نزول المايدة وذلك لان القوم نهوا عن الادخار فكانوا يخونون ويدخرون فكان عيسى عليه السلام يخبرهم به **المسالة الثانية** الاخبار عن الغيوب على هذا الوجه معجزة وذلك لان المنجمين الذين يدعون استخراج الخبء لا يمكنهم ذلك الا عن سؤال متقدم ثم يستعينون عند ذلك ويتصلون به الى معرفة احوال الكواكب ثم يعترفون بانهم يغلطون كثيرا فاما الاخبار عن الغيوب من غير استعانة باله ولا تقديم مسالة لا يكون الا بالوحي من الله تعالى ثم انه عليه السلام ختم الكلام بقوله ان في ذلك لاية لكم ان كنتم مومنين والمعنى ان في هذه الخمسة معجزات قاهرة قوية دالة على صدق المدعي لكل من امن بدلايل المعجزة في الجملة على الصدق فاما من انكر دلالة اصل المعجز على صدق المدعي وهم البراهمة فانه لا ينتفع بظهور هذه الايات اما من امن بدلالة المعجزة على الصدق لا يبقى له في هذه المعجزات كلام البتة **قوله تعالى** ومصدقا لما بين يدي من التوراة ولاحل لكم بعض الذي حرم عليكم وجئتكم باية من ربكم فاتقوا الله واطيعون ان الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم **اعلم انه عليه السلام** لما بين بهذه المعجزات الباهرة على كونه رسولا من عند الله تعالى بين بعد ذلك انه لماذا ارسل وهما امران احدهما قوله مصدقا لما بين يدي من التوراة وفيه مسالتان **المسالة الاولى** قد ذكرنا في قوله رسولا الى بني اسرايل اني قد جئتكم باية ان تقديره وابعثه رسولا قايلا اني قد جئتكم باية فقوله ومصدقا معطوف عليه والتقدير وابعثه رسولا الى بني اسرايل قايلا اني قد جئتكم باية واني بعثت مصدقا لما بين يدي من التوراة وانما حسن حذف هذه الالفاظ لدلالة الكلام عليها **المسالة الثانية** انه يجب على كل نبي ان يكون مصدقا لجميع الانبيا عليهم السلام لان الطريق الى نبوتهم هو المعجز فكل من حصل له المعجز وجب الاعتراف بنبوته فلهذا قلنا ان عيسى عليه السلام يجب ان يكون مصدقا لموسى بالتوراة ولعل من جملة الاغراض في بعثة عيسى عليه السلام تقرير التوراة وازالة شبهات المنكرين وتحريفات الجاهلين في المقصود الثاني من بعثة عيسى عليه السلام قوله ولاحل لكم بعض الذي حرم عليكم وفيه سوال وهو انه يقال هذه الاية الاخيرة مناقضة لما قبلها لان هذه الاية الاخيرة صريحة في انه احل بعض الذي كان محرما عليهم في التوراة

وهذا يقتضي ان يكون حكمه خلاف حكم التوراة وهذا يناقض قوله ومصدقا لما بين يدي من التوراة والجواب انه لا تناقض بين الكلامين وذلك ان التصديق بالتوراة لا معنى له الا اعتقاد ان كل ما فيه فهو حق وصواب واذا لم يكن الثاني مذكورا في التوراة لم يكن حكم عيسى بتحليل ما كان محرما فيه مناقضا لكونه مصدقا بالتوراة وايضا اذا كانت البشارة بعيسى عليه السلام موجودا بالتوراة لم يكن مجيء عيسى عليه السلام وشرعه مناقضا للتوراة ثم اختلفوا فقال بعضهم انه عليه السلام ما غير شيئا من احكام التوراة قال وهب بن منبه ان عيسى كان على شريعة موسى عليه السلام يقرر السبت ويستقبل بيت المقدس ثم انه فسر قوله ولاحل لكم بعض الذي حرم عليكم بامرين احدهما ان الاحبار كانوا قد وضعوا من عند انفسهم شرايع باطلة ونسبوها الى موسى فجا عيسى عليه السلام وابطلها واعاد الامر كما كان في زمان موسى عليه السلام والثاني ان الله تعالى قد حرم بعض الاشيا على اليهود عقوبة لهم على بعض ما صدر عنهم من الجنايات كما قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم ثم بقي ذلك التحريم مستمرا على اليهود فجا عيسى عليه السلام ورفع تلك التشديدات عنهم وقال اخرون ان عيسى عليه السلام رفع كثيرا من احكام التوراة ولم يكن ذلك قادحا في كونه مصدقا بالتوراة على ما بيناه ورفع السبت ووضع الاحد قايما مقامه وكان محقا في كل ما عمل لما بينا ان الناسخ والمنسوخ كلها حق وصدق ثم قال وجيتكم باية من ربكم وانما اعاده لان اخراج الانسان عن المالوف المعتاد من قديم الزمان عسر فاعاد ذكر المعجزات ليصير كلامه ناجحا في قلوبهم ومؤثرا في طباعهم ثم خوفهم فقال فاتقوا الله واطيعون لان طاعة الرسول من لوازم التقوى فبين انه اذا لزمكم ان تتقوا ربكم لزمكم ان تطيعوني فيما امركم به عن ربي ثم انه ختم الكلام بقوله ان الله ربي وربكم ومقصوده اظهار الخضوع والاعتراف بالعبودية لكيلا يتقولوا عليه الباطل فيقولوا اله وابن اله لان اقراره لله بالعبودية يمنع مما تدعيه جهال النصارى عليه ثم قال فاعبدوه هذا صراط مستقيم والمعنى انه تعالى لما كان رب الخلايق باسرهم وجب على الكل ان يعبدوه ثم اكد ذلك بقوله هذا صراط مستقيم

قوله تعالى فلما احس عيسى منهم الكفر قال من انصاري الى الله قال الحواريون نحن انصار الله امنا بالله واشهد بانا مسلمون ربنا امنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين اعلم انه تعالى لما حكى بشارة مريم بولد مثل عيسى عليه السلام واستقصى في بيان صفاته وشرح معجزاته ترك ها هنا قصة ولادته وقد ذكرها في سورة مريم على الاستقصا وشرع في بيان ان عيسى لما شرح لهم تلك المعجزات واظهر لهم تلك الدلايل فهم ماذا عاملوه فقال تعالى فلما احس عيسى منهم الكفر وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** الاحساس عبارة عن وجدان الشي بالحاسة وها هنا وجهان احدهما عرف منهم اصرارهم على الكفر وعزمهم على قتله ولما كان ذلك العلم علما لا شبهة فيه مثل العلم الحاصل من الحواس لا جرم عبر عن ذلك العلم بالحاسة **المسالة الثانية** اختلفوا في السبب الذي به ظهر كفرهم على وجوه الاول قال السدي انه تعالى لما بعثه رسولا الى بني اسرايل جاءهم ودعاهم الى دين الله فتمردوا وعصوا فخافهم واختفى عنهم وكان امر عيسى في قومه كامر محمد صلى الله عليه وسلم وهو بمكة وكان مستضعفا وكان يختفي من بني اسرايل كما اختفى النبي صلى الله عليه وسلم في الغار وفي منازل من امن به لما ارادوا اظلمه ثم انه عليه السلم خرج مع امه يسيحان في الارض فاتفق انه نزل في قرية على رجل فاحسن ذلك الرجل ضيافته وكان في المدينة رجل جبار فجاء ذلك الرجل يوما حزينا فساله عيسى عن السبب فقال ملك هذه المدينة رجل جبار ومن عادته انه جعل على كل رجل منا يوما يطعمه ويسقيه هو وجنوده وهذا اليوم نوبتي والامر متعذر علي فلما سمعت مريم عليها السلام ذلك قالت يا بني ادع الله ليكفي ذلك فقال يا اماه ان فعلت ذلك كان فيه شر فقالت قد احسن واكرم ولا بد من الكرامة فقال عيسى عليه السلام اذا قرب مجي الملك فاملا قدورك وخوابيك ماء ثم اعلمني فلما فعل ذلك دعا الله تعالى فتحول ما في القدور طبيخا وفي الخوابي خمرا فلما جاء الملك وشرب وسال من اين هذا الخمر فتعلل الرجل في الجواب فلم يزل الملك يطالبه بالواقعة حتى اخبره بالواقعة فقال ان من دعا الله حتى جعل الماء خمرا اذا دعى ان يحيي الله تعالى ولدي لا بد ان يجاب وكان ابنه قد مات قبل ذلك بايام فدعا عيسى عليه السلام وطلب منه ذلك فقال عيسى لا تفعل فانه ان عاش كان شرا فقال لا ابالي ما كان اذا رايته واذا اجبته تركتك على ما تفعل فدعا الله عيسى فعاش الغلام فلما راه اهل مملكته تبادروا بالاصلاح واقتتلوا

وصار عيسى عليه السلام مشهورا في الخلق وقصد اليهود قتله واظهروا الطعن فيه والكفر به والقول الثاني ان اليهود كانوا عارفين بانه هو المسيح المبشر به في التوراة وانه ينسخ دينهم وكانوا من اول الامر طاعنين فيه طالبين قتله فلما اظهر الدعوة اشتد غضبهم واخذوا في ايذايه وايحاشه وطلبوا قتله والقول الثالث ان عيسى عليه السلام ظن من قومه الذين دعاهم الى الايمان انهم لا يومنون وان دعوته لا تنجح فيهم فاحب ان يمتحنهم ليتحقق ما ظنه بهم فقال لهم من انصاري الى الله فما اجابه الا الحواريون فعند ذلك احس بان من سوى الحواريين كافرون مصرون على انكار دينه وطلب قتله اما قوله تعالى من انصاري الى الله ففيه مسيلتان **المسالة الاولى** في الاية اقوال الاول ان عيسى عليه السلام لما دعا بني اسرايل الى الدين وتمردوا عليه فر منهم واخذ يسيح في الارض فمر بجماعة من صيادي السمك وكان فيهم شمعون ويعقوب ويوحنا بنو زبدي وهم من جملة الحواريين الاثني عشر فقال عيسى الان تصيد السمك فان اتبعتني صرت بحيث تصيد الناس لحياة الابد وطلبوا منه المعجز وكان شمعون قد رمى شبكته تلك الليلة في الماء فما اصطاد شيا فامره عيسى بالقاء شبكته في الماء مرة اخرى فاجتمع في تلك الشبكة من السمك ما كادت تتمزق واستعانوا باهل سفينة اخرى وملاوا السفينتين فامنوا بعيسى عليه السلام والقول الثاني ان قوله من انصاري الى الله انما كان في اخر امره حين اجتمع اليهود عليه طلبا لقتله ثم ها هنا احتمالان الاول ان اليهود لما طلبوا للقتل وكان هو في الهرب عنهم قال اوليك الاثني عشر من الحواريين ايكم يحب ان يكون رفيقي في الجنة على ان يلقى عليه شبهي فيقتل مكاني فاجابه الى ذلك بعضهم وفيما يذكره النصارى في الانجيل ان اليهود لما اخذوا عيسى سل شمعون سيفه فضرب به عبدا لرجل كان منهم من الاحبار عظيم فرمى باذنه فقال له عيسى حسبك ثم اخذ اذن العبد فردها الى موضعها فصارت كما كانت والحاصل ان الغرض من طلب النصرة اقدامهم على دفع الشر عنه والاحتمال الثاني انه دعاهم الى القتال مع القوم لقوله تعالى في سورة اخرى فامنت طايفة من بني اسرايل وكفرت طايفة فايدنا الذين امنوا على عدوهم فاصبحوا ظاهرين ۝ **المسالة الثانية** قوله الى الله فيه وجوه **الاول** المعنى من انصاري حال ذهابي الى الله او حال التجائي الى الله **والثاني** التقدير من انصاري الى ان ابين دين الله وان اظهر دينه ويكون الى ها هنا غاية كانه اراد من يثبت على نصرتي الى ان تتم دعوتي ويظهر امر الله **والثالث** قال الاكثرون من اهل اللغة الى ها هنا بمعنى مع قال تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي معها وقال صلى الله عليه وسلم الذود الى الذود ابل اي مع الذود قال الزجاج كلمة الى ليست بمعنى كلمة مع فانك لو قلت ذهب زيد الى عمرو لم يجز ان تقول ذهب زيد مع عمرو لان الى تفيد الغاية ومع تفيد ضم الشي الى الشي بل المراد من قولنا ان الى ها هنا بمعنى هو انه يفيد فايدتها من حيث ان المراد منه يضيف نصرته اياي الى نصرة الله تعالى اياي وكذلك المراد من قوله ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي لا تاكلوا اموالهم مضموما الى اموالكم وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم الذود الى الذود معناه الذود مضموما الى الذود **والرابع** ان يكون المعنى من انصاري فيما يكون قربة الى الله ووسيلة اليه وفي الحديث انه صلى الله عليه وسلم كان يقول اذا ضحى اللهم منك واليك تقربا اليك ويقول الرجل لغيره عند دعايه اياه الي اي ضم الي فكذا ها هنا المعنى من انصاري فيما يكون قربة الى الله تعالى **والخامس** ان يكون الى بمعنى اللام كانه قال من انصاري لله نظيره قوله تعالى هل من شركايكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق **والسادس** تقدير الاية من انصاري في سبيل الله والى بمعنى في جايز وهذا قول الحسن اما قوله تعالى قال الحواريون نحن انصار الله ففيه مسايل **الاولى** ذكروا في لفظ الحواري وجوه الاول ان الحواري اسم موضوع لخاصة الرجل وخالصته ومنه يقال الدقيق حواري لانه هو الخالص منه قال صلى الله عليه وسلم للزبير انه ابن عمتي وحواريي من امتي والحواريات من النسا النقيات الالوان والجلود فعلى هذا الحواريون هم صفوة الانبيا الذين خلصوا واخلصوا في التصديق بهم وفي نصرتهم القول الثاني ان الحواري اصله من الحور وهو شدة البياض ومنه قيل للدقيق الحواري ومنه الاحور والحور الفا بياض العين وحورت الثياب بيضتها وعلى هذا القول اختلفوا في انهم لم سموا بذلك الاسم فقال سعيد بن جبير لبياض ثيابهم وقيل كانوا قصارين يبيضون الثياب وقيل ان قلوبهم كانت نقية طاهرة من كل نفاق وريبة فسموا بذلك مدحا لهم واشارة الى نقاء قلوبهم كالثوب الابيض وهذا كما يقال فلان نقي الجيب طاهر الذيل اذا كان بعيدا عن الافعال الذميمة وفلان دنس

الثياب إذا كان مقيماً على ما لا ينبغي. القول الثالث: قال الضحاك: مر عيسى عليه السلام بالقوم الذين كانوا يغسلون الثياب فدعاهم إلى الإيمان فآمنوا، فالذي يغسل الثياب يسمى بلغة النبط هواري وهو القصار، فعربت هذه اللفظة فصار حواري. وقال مقاتل بن سليمان: إن الحواريين هم القصارون. فإذا عرفت هذا فاللفظ صار بعرف الاستعمال دليلاً على خواص الرجل وبطانته. **المسألة الثانية** اختلفوا في أن هؤلاء الحواريين من كانوا، فالقول الأول: أنه عليه السلام مر بهم وهم يصطادون السمك فقال لهم: تعالوا نصطاد الناس، قالوا: ومن أنت؟ قال: أنا عيسى بن مريم عبد الله ورسوله، فطلبوا منه المعجز على ما حكيناه، فلما ظهر لهم المعجز آمنوا به، فهم الحواريون. والثاني: قالوا سلمته أمه إلى صباغ، فكان إذا أراد أن يعلمه شيئاً كان هو أعلم منه، وأراد الصباغ أن يغيب لبعض مهماته فقال له: ههنا ثياب مختلفة وقد علمت على كل واحد بعلامة معينة فاصبغها بتلك الألوان بحيث يتم المقصود عند رجوعي. ثم غاب، فطبخ عيسى عليه السلام جباً واحداً وجعل الجميع فيه وقال: كوني بإذن الله كما أريد. ورجع الصباغ وسأله فأخبره بما فعل، فقال: لقد أفسدت علي الثياب. وقال: قم فانظر. فكان يخرج ثوباً أحمر وثوباً أخضر وثوباً أصفر كما كان يريد، إلى أن أخرج الجميع على الألوان التي أرادها، فتعجب الحاضرون منه وآمنوا به، فهم الحواريون. والقول الثالث: كان الحواريون اثني عشر رجلاً اتبعوا عيسى عليه السلام، فكانوا إذا جاعوا قالوا: يا روح الله جعنا، فيضرب بيده إلى الأرض فيخرج لكل واحد رغيفان، وإذا عطشوا قالوا: عطشنا، فيضرب بيده إلى الأرض فيخرج ماء فيشربون. قالوا: من أفضل منا؟ إذا شئنا أطعمتنا وإذا شئنا سقيتنا وقد آمنا بك. فقال: أفضل منكم من يعمل بيده ويأكل من كسبه. قال: فصاروا يغسلون الثياب بالكراء، فسموا الحواريين. والقول الرابع: أنهم كانوا ملوكاً، قالوا: وذلك أن واحداً من الملوك صنع طعاماً وجمع الناس عليه، فكان عيسى عليه السلام على قصعة لا تنقص، فذكروا هذه الواقعة لذلك الملك فقال: تعرفونه؟ قالوا: نعم، فذهبوا إليه بعيسى، قال: من أنت؟ قال: عيسى بن مريم، قال: فإني أترك ملكي وأتبعك، فتبعه ذلك الملك مع أقاربه، فأولئك هم الحواريون. قال القفال: ويجوز أن بعض هؤلاء الحواريين كانوا اثني عشر من الملوك، وبعضهم صيادي السمك، وبعضهم من القصارين، والكل سموا بالحواريين لأنهم كانوا أنصار عيسى وأعوانه والمخلصين في محبته وطاعته. **المسألة الثالثة** المراد من قوله نحن أنصار الله أي نحن أنصار دين الله وأنصار أنبيائه، لأن نصرة الله تعالى في الحقيقة محال، فالمراد ما ذكرناه. أما قوله آمنا بالله فهذا يجري مجرى ذكر العلة، والمعنى يجب علينا أن نكون من أنصار الله لأجل أنا آمنا به، فإن الإيمان بالله يوجب نصرة دين الله والذب عن أوليائه والمحاربة مع أعدائه. ثم قالوا: واشهد بأنا مسلمون، وذلك لأن إشهادهم عيسى على أنفسهم إشهاد لله أيضاً، ثم فيه قولان: الأول: اشهد بأنا منقادون لما تريد منا في نصرتك والذب عنك، مستسلمون لأمر الله تعالى فيه. الثاني: أن ذلك إقرار منهم بأن دينهم الإسلام وأنه دين كل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. واعلم أنهم لما أشهدوا عيسى عليه السلام على إسلامهم وإيمانهم تضرعوا إلى الله تعالى وقالوا: ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين. وذلك لأن القوم آمنوا بالله حين قالوا في الآية المتقدمة آمنا بالله، ثم آمنوا بكتب الله حيث قالوا: آمنا بما أنزلت، وآمنوا برسل الله حيث قالوا: واتبعنا الرسول. فعند ذلك طلبوا الزلفة والثواب فقالوا: فاكتبنا مع الشاهدين. وهذا يقتضي أن يكون للشاهدين فضل مزيد على فضل الحواريين وفضل على درجتهم. فعند هذا ذكر المفسرون وجوهاً: الأول: قال ابن عباس: مع الشاهدين أي مع محمد وأمته، لأنهم هم المخصوصون بأداء الشهادة، قال تعالى: وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً. الثاني: وهو منقول أيضاً عن ابن عباس: اكتبنا مع الشاهدين أي اكتبنا في زمرة الأنبياء، لأن كل نبي شاهد لقومه، قال تعالى: فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين. وقد أجاب الله تعالى دعاءهم وجعلهم أنبياء ورسلاً فأحيوا الموتى وصنعوا كل ما صنع عيسى. والقول الثالث: اكتبنا مع الشاهدين أي اكتبنا في جملة من شهد لك بالتوحيد ولأنبيائك بالتصديق، والمقصود من هذا أنهم لما أشهدوا عيسى عليه السلام على إسلام أنفسهم حيث قالوا: واشهد بأنا مسلمون، فقد أشهدوا الله على ذلك تأكيداً للأمر وتقوية له، وأيضاً طلبوا من الله مثل ثواب كل من شهد لله بالتوحيد ولأنبيائه. والقول الرابع: أن قوله وأكتبنا مع الشاهدين إشارة إلى أن كتاب الأبرار إنما يكون في السموات مع الملائكة، قال تعالى: كلا إن كتاب الأبرار لفي عليين. فإذا كتبنا الله تعالى ذكرهم مع الشاهدين المؤمنين كان ذكرهم مشهوراً في الملأ الأعلى وعند الملائكة المقربين. القول الخامس: أنه تعالى قال: شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم، فجعل أولوا العلم من الشاهدين، وقرن ذكرهم

بذكر نفسه، وذلك درجة عظيمة ورتبة عالية، فقالوا: واكتبنا مع الشاهدين أي واجعلنا من تلك الفرقة الذين قرنت ذكرهم بذكرك. والقول السادس: أن جبريل لما سأل محمداً صلى الله عليه وسلم عن الإحسان فقال: أن تعبد الله كأنك تراه، وهذا غاية درجة العبد في الاشتغال بالعبودية، وهي أن يكون العبد في مقام الشهود لا في مقام الغيبة، فهؤلاء القوم لما صاروا كاملين في درجة الاستدلال أرادوا الترقي من مقام الاستدلال إلى مقام الشهود والمكاشفة فقالوا: فاكتبنا مع الشاهدين. القول السابع: أن من كان في مقام شهود الحق لم يبال بما يصل إليه من المشاق والآلام، فلما قبلوا من عيسى أن يكونوا أنصاراً له ذابين عنه قالوا: فاكتبنا مع الشاهدين، أي اجعلنا ممن يكون في شهود جلالك حتى نصير مستحقرين لكل ما يصل إلينا من المشاق والمتاعب، فحينئذ يسهل علينا الوفاء بما التزمنا من نصرة رسولك ونبيك.

ثم قال تعالى: ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين. وفيه مسائل: **المسألة الأولى** أصل المكر في اللغة السعي بالفساد في خفية ومداجاة. قال الزجاج: يقال مكر الليل وأمكر إذا أظلم، قال تعالى: وإذ يمكر بك الذين كفروا، وقال: وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون. وقال: أصله من اجتماع الأمر وإحكامه، ومنه امرأة ممكورة أي مجتمعة الخلق، وإحكام الرأي يقال له الإجماع والجمع، قال تعالى: فأجمعوا أمركم وشركاءكم، فلما كان المكر رأياً محكماً قوياً مصوناً عن جهات النقص والفتور لا جرم سمي مكراً. **المسألة الثانية** أما مكرهم بعيسى فهو أنهم هموا بقتله، وأما مكر الله بهم ففيه وجوه: الأول: مكر الله بهم هو أنه رفع عيسى إلى السماء، وذلك أن يهوذا ملك اليهود أراد قتل عيسى، وكان جبريل صلى الله عليه لا يفارقه ساعة، وهو معنى قوله تعالى: وأيدناه بروح القدس، فلما أرادوا ذلك أمره جبريل أن يدخل بيتاً فيه روزنة، فلما دخلوا البيت أخرجه جبريل من تلك الروزنة، وكان قد ألقى شبهه على غيره، فأخذ وصلب، فتفرق الحاضرون ثلاث فرق: فرقة قالت: كان الله فينا فذهب، وفرقة قالت: كان ابن الله، والفرقة الثالثة قالت: كان عبد الله ورسوله فأكرمه بأن رفعه إلى السماء. وصار لكل فرقة جمع، فظهرت الكافرتان على الفرقة المؤمنة إلى أن بعث الله محمداً صلى الله عليه وسلم. وفي الجملة فالمراد من مكر الله بهم أن رفعه إلى السماء وما مكنهم من إيصال الشر إليه. الوجه الثاني: أن الحواريين كانوا اثني عشر وكانوا مجتمعين في بيت، فنافق رجل منهم ودل اليهود عليه، فألقى الله شبهه عليه ورفع عيسى، فأخذوا ذلك المنافق الذي كان منهم فقتلوه وصلبوه على ظن أنه عيسى، فكان ذلك هو مكر الله بهم. الوجه الثالث: ذكر محمد بن إسحاق أن اليهود عذبوا الحواريين بعد أن رفع عيسى عليه السلام، فشمسوهم وعذبوهم ولقوا منهم الجهد، فسمع بذلك ملك الروم، وكان ملك اليهود من رعيته، فقيل له: إن رجلاً من بني إسرائيل ممن تحت أمرك كان يخبرهم أنه رسول الله، وأراهم إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، فقتل. فقال: لو علمت ذلك ما خليت بينه وبينهم. ثم بعث إلى الحواريين فانتزعهم من أيديهم وسألهم عن عيسى، فأخبروه فتابعهم وأنزل المصلوب فغيبه، وأخذ الخشبة فأكرمها وأصانها، ثم غزا بني إسرائيل وقتل منهم خلقاً كثيراً، ومنه ظهر أصل النصرانية في الروم، وكان اسم هذا الملك طباريس، وصار نصرانياً إلا أنه ما أظهر ذلك، ثم إنه جاء بعده ملك آخر يقال له ططس وغزا بيت المقدس بعد ارتفاع عيسى بنحو من أربعين سنة، فقتل وسبى ولم يترك في بيت المقدس حجراً على حجر، فخرج عند ذلك قريظة والنضير إلى الحجاز، فهذا كله مما جازاهم الله تعالى على تكذيب المسيح والهم بقتله. الوجه الرابع: أن الله تعالى سلط عليهم ملك فارس حتى قتلهم وسباهم، وهو قوله: بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد، فهذا هو مكر الله بهم. الوجه الخامس: يحتمل أن يكون المراد أنهم مكروا في إخفاء أمره وإبطال دينه، ومكر الله بهم حيث أعلى دينه وأظهر شريعته وقهر بالذل والدناءة أعداءه وهم اليهود. **المسألة الثالثة** المكر عبارة عن الاحتيال في إيصال الشر، والاحتيال على الله تعالى محال، فصار لفظ المكر في حقه من المتشابهات، وذكروا في تأويله وجوهاً: الأول: أنه تعالى سمى جزاء المكر بالمكر لقوله: وجزاء سيئة سيئة مثلها، وسمى جزاء المخادعة بالمخادعة، وجزاء الاستهزاء بالاستهزاء. والثاني: أن معاملة الله تعالى معهم كانت شبيهة بالمكر فسمي بذلك. والثالث: أن هذا اللفظ ليس من المتشابهات، لأنه عبارة عن التدبير المحكم الكامل، ثم اختص في العرف بالتدبير في إيصال الشر إلى الغير، وذلك في حق الله تعالى غير ممتنع، والله تعالى أعلم بالصواب.

قوله تعالى إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيمة ثم إلي مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون

في الآية مسئلتان: **المسألة الأولى** العامل في إذ قوله ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين، أي وجد هذا المكر إذ قال الله هذا القول. وقيل التقدير ذاك

اذ قال **المسالة الثانية** اعلم انه تعالى بشر عيسى في هذه الاية بصفات **الصفة الاولى**
اني متوفيك ونظيره قوله تعالى حكاية عنه فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم واختلف اهل التاويل في هاتين
الايتين على طريقين احدهما اجرا الاية على ظاهرها من غير تقديم وتاخير فيها والثاني فرض التقديم والتاخير
فيها **اما الطريق الاول** فبيانه من وجوه **الاول** معنى قوله اني متوفيك اي اني متمم
عمرك واذا تم عمرك فحينئذ اتوفاك فلا اتركهم حتى يقتلوك بل انا رافعك الى سمائي ومقربك بملائكتي واصونك
عن ان يتمكنوا من قتلك وهذا تاويل حسن **والثاني** متوفيك اي مميتك وهو مروي عن ابن عباس ومحمد
ابن اسحق قالوا والمقصود ان لا يصل اعداؤه من اليهود الى قتله ثم انه بعد ذلك اكرمه بان رفعه الى السماء ثم
اختلفوا على ثلاثة اوجه احدها قال وهب توفي ثلاث ساعات ثم رفع وثانيها قال محمد بن اسحق توفي
سبع ساعات ثم احياه الله ورفعه والثالث قال الربيع بن انس انه تعالى توفاه حين رفعه الى السما قال تعالى
الله يتوفى الانفس حين موتها **الوجه الثالث** في تاويل الاية ان الواو في قوله متوفيك ورافعك الي
تفيد الترتيب فالاية تدل على انه تعالى يفعل به هذه الافعال فاما كيف يفعل ومتى يفعل فالامر فيه موقوف
على الدليل وقد ثبت الدليل انه حي وورد الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سينزل ويقتل الدجال ثم انه
يتوفاه بعد ذلك **الوجه الرابع** في التاويل ما قاله ابو بكر الواسطي وهو ان المراد اني متوفيك عن شهواتك
وحظوظ نفسك ثم قال ورافعك الي وذلك ان من لم يصر فانيا عما سوى الله لا يكون له وصول الى مقام معرفة الله
وايضا فعيسى لما رفع الى السما صارت حالته كحالة الملائكة في زوال الشهوة والغضب والاخلاق الذميمة
الوجه الخامس ان التوفي اخذ الشي وافيا ولما علم الله ان من الناس من يخطر بباله ان الذي رفعه الله
هو روحه لا جسده ذكر هذا الكلام ليدل على انه عليه السلام رفع بتمامه الى السما بروحه وبجسده **الوجه
السادس** اني متوفيك اي اجعلك كالمتوفى لانه اذا رفع الى السما وانقطع خبره واثره عن الارض كان كالمتوفى
فاطلاق اسم الشي على ما يشابهه في اكثر خواصه وصفاته جايز حسن **الوجه السابع** ان التوفي هو القبض
يقال وفاني فلان دراهمي واوفاني وتوفيتها منه كما يقال سلم فلان دراهمي الي وتسلمتها منه وقد يكون ايضا
توفي بمعنى استوفى وعلى كلا الاحتمالين كان اخراجه من الارض واصعاده الى السما توفيا له فان قيل فعلى هذا الوجه
كان التوفي عين الرفع اليه فيصير قوله ورافعك الي تكرارا قلنا قوله اني متوفيك يدل على حصول التوفي
وهو جنس تحته انواع بعضها بالموت وبعضها بالاصعاد الى السما فلما قال بعده ورافعك الي كان هذا تعيينا
للنوع ولم يكن تكرارا **الوجه الثامن** ان يقدر فيه حذف المضاف والتقدير متوفي عملك بمعنى
مستوفي عملك ورافعك الي اي ورافع عملك الي وهو كقوله اليه يصعد الكلم الطيب والمراد من هذه
الاية بشره بقبول طاعته وعرفه ان ما يصل اليه من المتاعب والمشاق في تمشية دينه واظهار شريعته من الاعدا
فهو لا يضيع اجره ولا يهدم ثوابه فهذه جملة الوجوه المذكورة على قول من اجرى الاية **الطريق الثاني**
قول من قال لا بد في الاية من تقديم وتاخير اي تقديم وتاخير على ظاهرها من غير ان يحتاج فيها قالوا ان قوله ورافعك
الي يقتضي انه رفعه حيا والواو لا تقتضي الترتيب فلم يبق الا ان يقول فيها تقديم وتاخير والمعنى اني رافعك
الي ومطهرك من الذين كفروا ومتوفيك بعد انزالي اياك في الدنيا ومثله من التقديم والتاخير كثير في القران
واعلم ان الوجوه الكثيرة التي قدمناها تغني عن التزام مخالفة الظاهر والله تعالى اعلم **الصفة الثانية**
من الصفات التي ذكرها الله تعالى لعيسى عليه السلام قوله ورافعك الي والمشبهة يتمسكون بهذه الاية في اثبات المكان
لله تعالى وانه في السما وقد دللنا في المواضع الكثيرة من هذا الكتاب بالدلائل القاطعة على انه يمتنع كونه تعالى في المكان
فوجب حمل اللفظ على التاويل وهو من وجوه الاول ان المراد الى محل كرامتي وجعل ذلك رفعا اليه للتفخيم
والتعظيم ومثله قوله اني ذاهب الى ربي وانما ذهب ابرهيم صلى الله عليه وسلم من العراق الى الشام وقد يقول
السلطان ارفعوا هذا الامر الى القاضي وقد يسمى الحجاج زوار الله ويسمى المجاورون جيران الله والمراد منه من كل
ذلك التفخيم والتعظيم فكذا هاهنا الوجه الثاني في التاويل ان يكون قوله ورافعك الي معناه انه يرفع الى مكان
لا يملك الحكم عليه فيه غير الله لان في الارض قد يتولى الخلق انواع الاحكام فاما السموات فلا حاكم هناك في الحقيقة
الا الله تعالى الوجه الثالث ان بتقدير القول بان الله في مكان لم يكن ارتفاع عيسى الى ذلك سببا

لانتفاعه

لانتفاعه وفرحه بل انما ينتفع بذلك لوجود هناك مطلوبه من الثواب والروح والراحة والريحان فعلى كلا القولين
لا بد من حمل اللفظ على ان المراد ورافعك الى محل ثوابك ومجازاتك واذا كان لا بد من اضمار ما ذكرناه لم يبق في الاية
دلالة على اثبات المكان لله تعالى **الصفة الثالثة** من صفات عيسى قوله تعالى ومطهرك من الذين كفروا
والمعنى مخرجك من بينهم ومفرق بينك وبينهم وكما عظم شانه بلفظ الرفع اليه اخبر عن معنى التخليص بلفظ التطهير
وكل ذلك يدل على المبالغة في اعلاء شانه وتعظيم منصبه عند الله تعالى **الصفة الرابعة** قوله وجاعل
الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة وفيه وجهان الاول ان المعنى الذين اتبعوا دين عيسى يكونون
فوق الذين كفروا به وهم اليهود بالقهر والسلطان والاستعلاء الى يوم القيمة فيكون ذلك اخبارا عن ذل اليهود
وانهم يكونوا مقهورين الى يوم القيمة فاما متبعوا المسيح عليه السلام فهم الذين كانوا يؤمنون انه عبد الله
ورسوله بعد الاسلام فهم المسلمون واما النصارى فهم وان اظهروا من انفسهم موافقته فهم يخالفونه
اشد المخالفة من حيث ان صريح العقل يشهد انه عليه السلام ما كان يرضى بشي مما يقوله هولاء الجهال ومع ذلك
فانا نرى ان دولة النصارى في الدنيا اعظم واقوى من امر اليهود فلا نرى في طرف من اطراف الدنيا
ملكا يهوديا ولا بلدة مملوءة من اليهود بل يكونون اين كانوا بالذلة والمسكنة واما النصارى فامرهم
بخلاف ذلك الاول الثاني ان المراد من هذه الفوقية بالحجة والدليل واعلم ان هذه الاية تدل على
ان الرفعة في قوله ورافعك الي هو الرفعة بالدرجة والمنقبة لا بالمكان والجهة كما ان الفوقية في هذه
الاية ليست بالمكان بل بالدرجة والرفعة اما قوله ثم الي مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون والمعنى
انه تعالى بشر عيسى بانه يعطيه في الدنيا تلك الخواص الشريفة والدرجات العالية واما في القيمة فانه يحكم
بين المومنين والجاحدين برسالته وكيفية ذلك الحكم ما ذكره في الاية التي بعد هذه الاية وبقي مباحث من
الاية موضع مشكل وهو ان نص القران دل على انه تعالى حين رفعه القى شبهه على غيره على ما قال
وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم والاخبار ايضا واردة بذلك الا ان الروايات اختلفت فتارة
يروى ان الله تعالى القى شبهه على بعض الاعدا الذين دلوا اليهود على مكانه حتى قتلوه وصلبوه وتارة انه
عليه السلام رغب بعض خواص اصحابه في ان يلقي الله شبهه عليه حتى يقتل في مكانه وبالجملة فكيفما كان
ففي القاء شبهه على الغير اشكالات **الاشكال الاول** انا لو جوزنا القا شبه انسان على انسان
اخر لزم السفسطة فاني اذا رايت ولدي ثم رايته ثانيا فحينئذ اجوز انكار المحسوسات وايضا فالصحابة الذين
راوا محمدا صلى الله عليه وسلم يامرهم وينهاهم وجب ان لا يعرفوا انه محمد لاحتمال انه القي الشبهة على الغير
وذلك يفضي الى سقوط الشرايع وايضا فمدار الامر في الاخبار المتواترة على ان يكون المخبر الاول انما اخبر
عن المحسوس فاذا جاز وقوع الغلط في المبصرات كان سقوط خبر التواتر اولى وبالجملة ففتح هذا الباب
اوله سفسطة واخره ابطال النبوات بالكلية **والاشكال الثاني** وهو ان الله تعالى كان قد امر جبريل
عليه السلام ان يكون معه في اكثر الاحوال هكذا قاله المفسرون في تفسير قوله اذ ايدتك بروح القدس ثم
ان طرف جناح واحد من اجنحة جبريل كان يكفي العالم من البشر فكيف لم يكف في منع اوليك اليهود عنه
وايضا انه عليه السلام لما كان قادرا على احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص فكيف لم يقدر على اماتة اوليك
اليهود الذين قصدوه بالسوء وعلى اسقامهم والقا الزمانة والفلج عليهم حتى يصيروا عاجزين عن التعرض
له **والاشكال الثالث** انه تعالى كان قادرا على تخليصه من اوليك الاعدا بان يرفعه الى السما
فما الفايدة في القا شبهه على الغير وهل فيه الا القا مسكين في القتل من غير فايدة اليه **والاشكال
الرابع** انه اذا القى شبهه على غيره ثم انه رفع بعد ذلك الى السما فالقوم اعتقدوا انه هو عيسى مع انه
ما كان عيسى فهذا كان القاء لهم في الجهل والتلبيس وهذا لا يليق بحكمة الله تعالى **والاشكال الخامس**
ان النصارى على كثرتهم في مشارق الارض ومغاربها وشدة محبتهم للمسيح وغلوهم في امره اخبروا انهم
شاهدوه مقتولا مصلوبا فلو انكرنا ذلك طعنا فيما ثبت بالتواتر والطعن في التواتر يوجب الطعن في
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوة عيسى بل في وجودهما ووجود ساير الانبياء عليهم السلام وكل ذلك باطل
والاشكال السادس انه ثبت بالتواتر ان المصلوب بقي حيا زمانا طويلا فلو لم يكن ذلك عيسى

بل كان غيره لأظهر الجزع ولقال إني لست بعيسى بل إنما أنا غيره ولبالغ في تعريف هذا المعنى ولو ذكر ذلك
لاشتهر عند الخلق هذا المعنى فلما لم يوجد شيء من هذا علمنا أنه ليس الأمر على ما ذكرتم فهذا جملة ما في هذا الموضع
من السؤالات والجواب عن الأول أن كل من أثبت القادر المختار سلم أنه تعالى قادر على أن يخلق إنسانا
آخر على صورة زيد مثلا ثم إن هذا التجويز لا يوجب الشك المذكور فكذا القول فيما ذكرتم والجواب عن الثاني
أن جبريل عليه السلام لو دفع الأعداء أو أقدره الله تعالى على دفع الأعداء عنه لبلغت معجزته إلى حد الإلجاء
وذلك وهذا هو الجواب عن الإشكال الثالث فإنه تعالى لو رفعه إلى السماء وما ألقى شبهه على الغير
لبلغت تلك المعجزة إلى حد الإلجاء والجواب عن الرابع أن تلامذة عيسى كانوا حاضرين وكانوا عالمين
بكيفية الواقعة هم كانوا يزيلون ذلك التلبيس والجواب عن الخامس أن الحاضرين في ذلك
الوقت كانوا قليلين ودخول الشبهة على الجمع القليل جائز والتواتر إذا انتهى في آخر الأمر إلى الجمع القليل
لم يكن مفيدا للعلم والجواب عن السادس أن بتقدير أن يكون الذي ألقي شبهه على عيسى عليه كان مسلما
وقبل ذلك عن عيسى جاز أن يسكت عن تعريف حقيقة الحال في تلك الواقعة وبالجملة فالأسولة التي ذكروها
أمور تتطرق الاحتمالات إليها من بعض الوجوه ولما ثبت بالمعجز القاطع صدق محمد صلى الله عليه وسلم في كل ما أخبر
عنه امتنع صيرورة هذه الأسولة المحتملة معارضة للنص القاطع والله تعالى ولي الهداية **قوله تعالى**
فأما الذين كفروا فأعذبهم عذابا شديدا في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين اعلم أنه تعالى
لما ذكر إلى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون بين بعد ذلك مفصلا ما ذلك الاختلاف أما الاختلاف
فهو أن كفر قوم وآمن آخرون وأما الحكم فيمن كفر فهو أن يعذبه عذابا شديدا في الدنيا والآخرة وأما الحكم
فيمن آمن وعمل الصالحات فيوفيهم أجورهم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** أما عذاب الكافر في الدنيا
فهو من وجهين أحدهما القتل والسبي وما شاكله حتى لو ترك الكفر لم يحسن إيقاعه به فذلك داخل في عذاب الدنيا
والثاني ما يلحق الكافر من الأمراض والمصائب وقد اختلفوا في أن ذلك هل هو عقاب أم لا قال بعضهم إنه عقاب
في حق الكافر وإذا وقع مثله للمؤمن فإنه لا يكون عقابا بل ابتلاء وامتحانا ويكون جارية مجرى الحدود التي تقام على
التائب فإنها لا تكون عقابا بل امتحانا والدليل عليه أنه تعالى يعد الكل بالصبر عليها والرضا بها والتسليم
لها وما هذا حاله لا يكون عقابا فإن قيل فقد سلمتم في الوجه الأول أنه عذاب للكافر على كفره وهذا على خلاف
قوله ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فوجب
أن لا يوجد المؤاخذة في الدنيا وأيضا قوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وذلك يقتضي حصول المجازاة
في ذلك اليوم لا في الدنيا قلنا الآية الدالة على حصول العقاب في الدنيا خاصة والآيات التي ذكرتموها عامة
والخاص مقدم على العام **المسألة الثانية** لقائل أن يقول وصف العقاب بالشدة يقتضي أن يكون
عقاب الكافر في الدنيا أشد ولسنا نجد الأمر كذلك فإن الأمر تارة يكون على الكفار وأخرى على المسلمين
ولا نجد بين الناس تفاوتا قلنا بل التفاوت موجود في الدنيا لأن الآية في بيان أمر اليهود الذين كذبوا عيسى
عليه السلام ونرى الذلة والمسكنة لازمة لهم **المسألة الثالثة** وصف تعالى هذا العذاب
بأنه ليس لهم من ينصرهم ويدفع ذلك فإن قيل أليس قد يمتنع على الأئمة والمؤمنين قتل الكفار بسبب العهد وقبله
والله تعالى أعلم بالصواب **قوله تعالى وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم**
أجورهم والله لا يحب الظالمين وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ حفص عن عاصم فيوفيهم
بالياء يعني فيوفيهم الله والباقون بالنون حملا على ما تقدم من قوله فأحكم فأعذبهم وهو الأولى لأنه
نسق الكلام **المسألة الثانية** ذكر الذين آمنوا ووصفهم بأنهم عملوا الصالحات وذلك
يدل على أن العمل الصالح خارج عن مسمى الإيمان وقد تقدم ذكر هذه الدلالة مرارا **المسألة الثالثة**
احتج من قال بأن العمل علة للجزاء بقوله فيوفيهم أجورهم فشبههم في عبادتهم لأجل طلب الثواب بالمستأجر
والكلام فيه أيضا قد تقدم **المسألة الرابعة** المعتزلة احتجوا بقوله والله لا يحب الظالمين
على أنه لا يريد الكفر والمعاصي قالوا لأن مريد الشيء لا بد وأن يكون محبا له إذا كان ذلك الشيء من الأفعال وإنما
تخالف المحبة الإرادة إذا علقتا بالأشخاص فقد يقال أحب زيدا ولا يقال أريده فأما إذا علقتا بالأفعال

فهما

فمعناهما واحد إذا استعملا على حقيقة اللغة فصار قوله والله لا يحب الظالمين بمنزلة قوله لا يريد ظلم الظالمين هكذا
قرره القاضي وعند أصحابنا أن المحبة عبارة عن إرادة إيصال الخير إليه فهو تعالى وإن أراد كفر الكافر إلا أنه لا يريد إيصال
الثواب إليه وهذه المسألة قد ذكرناها مرارا وأطوارا **قوله تعالى ذلك نتلوه عليك من الآيات**
والذكر الحكيم وفيه مسائل **المسألة الأولى** ذلك إشارة إلى ما تقدم من نبأ عيسى وزكريا وغيرهما وهو مبتدأ
خبره نتلوه ومن الآيات خبر بعد خبر أو خبر مبتدأ محذوف ويجوز أن يكون ذلك بمعنى الذي نتلوه صلته ومن الآيات
الخبر **المسألة الثانية** التلاوة والقصص واحد في المعنى فإن كلاهما يرجع معناه إلى ذكر الشيء بعضه على إثر بعض ثم إنه
تعالى أضاف التلاوة إلى نفسه في هذه الآية وفي قوله نتلو عليك من نبأ موسى أضاف القصص إلى نفسه فقال نحن نقص عليك
أحسن القصص وكل ذلك يدل على أنه تعالى جعل تلاوة الملك جاريا مجرى تلاوته سبحانه وهذا تشريف عظيم للملك وإنما
حسن ذلك لأن تلاوة جبريل عليه السلام لما كان بأمره من غير تفاوت أصلا أضيف ذلك إليه سبحانه **المسألة**
الثالثة قوله من الآيات يحتمل أن يكون المراد أن ذلك من آيات القرآن ويحتمل أن يكون المراد منه أنه من العلامات
الدالة على ثبوت رسالتك لأنها أخبار لا يعلمها إلا قارئ كتاب أو من يوحى إليه فظاهر أنك لا تكتب ولا تقرأ فبقي أن ذلك من
الوحي **المسألة الرابعة** الذكر الحكيم فيه قولان الأول المراد منه القرآن في وصف القرآن بكونه حكيما وجهان
الأول أنه بمعنى الحاكم مثل القدير والعليم والقرآن حاكم بمعنى أن الأحكام تستفاد منه والثاني معناه ذو الحكمة
في بيانه ونظمه وكثرة علومه والثاني أنه بمعنى المحكم فعيل بمعنى مفعول قال الأزهري وهو شائع في اللغة لأن
حكمت يجري مجرى أحكمت في المعنى فرد إلى الأصل ومعنى المحكم في القرآن أنه أحكم من تطرق وجوه الخلل إليه قال تعالى أحكمت آياته
الثالث أن يقال القرآن لكثرة حكمه كأنه ينطق بالحكمة فوصف بكونه حكيما على هذا التأويل القول الثاني
أن المراد بالذكر الحكيم هاهنا غير القرآن وهو اللوح المحفوظ الذي منه نقلت جميع الكتب المنزلة على الأنبياء عليهم السلام
أخبر أنه تعالى أنزل هذه القصص مما كتب هنالك والله تعالى أعلم **قوله تعالى إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم**
خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون أجمع المفسرون على أن هذه الآية نزلت عند حضور وفد نجران على الرسول صلى الله عليه
وسلم وكان من جملة شبههم أن قالوا يا محمد لما سلمت أنه لا أب له من البشر وجب أن يكون أبوه هو الله تعالى فقال إن آدم
ما كان له أب ولا أم ولم يلزم أن يكون أبوه هو الله وأن يكون ابنا لله فكذا القول في عيسى هذا حاصل الكلام وأيضا إذا جاز أن
يخلق الله آدم من التراب فلم لا يجوز أن يخلق عيسى من دم مريم بل هذا أقرب إلى العقل لأن تولد الحيوان من الدم الذي يجتمع في رحم الأم
أقرب من تولده من التراب اليابس هذا ملخص الكلام ثم هاهنا مسائل **المسألة الأولى** مثل عيسى عند الله كمثل آدم
صفته كصفة آدم نظيره قوله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون أي صفة الجنة **المسألة الثانية** قوله
من تراب ليس بصلة لآدم ولا صفة ولكنه خبر مستأنف على جهة التفسير لحال آدم قال الزجاج وهذا كما تقول في الكلام
مثلك مثل زيد تريد أن تشبهه به في أمر من الأمور ثم تخبر بقصة زيد فتقول فعل كذا وكذا **المسألة الثالثة** اعلم أن
العقل دل على أنه لا بد للناس من والد أول وإلا لزم أن يكون كل ولد مسبوقا بوالد لا إلى أول وهو محال والقرآن دل
على أن ذلك الوالد الأول هو آدم عليه السلام كما في هذه الآية يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها
زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء وقال هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ثم إنه سبحانه وتعالى
ذكر في كيفية خلقه آدم وجوها كثيرة **أحدها** أنه مخلوق من التراب كما في هذه الآية **والثاني** أنه مخلوق من الماء
قال تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا **والثالث** أنه مخلوق من الطين قال تعالى الذي أحسن كل
شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين **والرابع** أنه مخلوق من سلالة من طين قال تعالى
ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين **والخامس** أنه مخلوق من طين لازب **والسادس**
قال تعالى إني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون **والسابع** قال تعالى خلق الإنسان من عجل **والثامن** قال تعالى لقد
خلقنا الإنسان في كبد **أما الحكماء فقالوا** إنما خلق آدم من التراب لوجوه الأول ليكون متواضعا الثاني
ليكون ستارا الثالث ليكون من الأرض فيكون أشد التصاقا بالأرض وذلك لأنه إنما خلق لخلافة الأرض قال تعالى إني
جاعل في الأرض خليفة الرابع أراد الحق إظهار القدرة فخلق الشياطين من النار التي هي أضوأ الأجرام وابتلاهم بظلمات
الضلالة وخلق الملائكة من الهواء الذي هو ألطف الأجرام وأعطاهم كمال الشدة والقوة وخلق آدم من التراب الذي هو أكثف
الأجرام ثم أعطاه المحبة والمعرفة والنور والهداية وخلق السموات من أمواج مياه البحر وأبقاها معلقة في الهواء حتى

يكون خلقه هذه الاجرام برهانا باهرا ودليلا ظاهرا على انه تعالى هو المدبر بغير احتياج والخلاق بلا امتزاج وعلاج الخامس خلق الانسان من تراب ليكون مطفيا لنار الشهوة والغضب والحرص فان هذه النيران لا تطفى الا بالتراب وانما خلقه من الماء ليكون صافيا تتجلى فيه صور الاشياء ثم انه تعالى مزج بين الارض والماء ليمتزج الكثيف باللطيف فيصير طينا وهو قوله اني خالق بشرا من طين ثم انه في المرتبة الرابعة قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين والسلالة بمعنى المسلولة فعالة بمعنى المفعولة لانها هي التي سلت من الطف اجزاء الطين ثم انه في المرتبة الخامسة جعله طينا لازبا فقال انا خلقناهم من طين لازب وفي المرتبة السادسة اثبت له ثلاثة انواع من الصفات **احدها** انه من صلصال والصلصال اليابس الذي اذا حرك تصلصل كالخزف الذي يسمع من داخله صوت **والثاني** الحمأ وهو الذي استقر في الماء مدة وتغير لونه الى السواد **والثالث** تغير رائحته قال تعالى فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه اي لم يتغير فهذا جملة الكلام في التوفيق بين الايات الواردة في خلقة ادم عليه السلام **المسألة الرابعة** في الاية اشكال وهو انه تعالى قال خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فهذا يقتضي ان يكون خلق ادم متقدما على قول الله تعالى له كن وذلك غير جائز واجابوا عنه من وجوه **الاول** قال ابو مسلم قد بينا ان الخلق هو التقدير والتسوية ويرجع معناه الى علم الله تعالى بكيفية وقوعه وارادته لايقاعه على الوجه المخصوص وكل ذلك متقدم على وجود ادم تقدما من الازل الى الابد واما قوله كن فهو عبارة عن ادخاله في الوجود فثبت ان خلق ادم متقدم على قوله كن **والجواب الثاني** وهو الذي عول عليه القاضي انه تعالى خلقه من الطين ثم قال له كن اي احياه كما قال ثم انشأناه خلقا اخر فان قيل الضمير في قوله خلقه راجع الى ادم وحين كان ترابا لم يكن ادم موجودا اجاب القاضي وقال بل كان موجودا وانما وجد من بعد حيوته وليست الحيوة نفس ادم وهذا ضعيف لان ادم ليس عبارة عن مجرد الاجسام المشكلة بالشكل المخصوص بل هو عبارة عن هوية اخرى مخصوصة وهي اما المزاج المعتدل او النفس وينجر الكلام من هذا البحث الى ان النفس ما هي ولا شك انها من اغمض المسائل والجواب الصحيح ان يقال لما كان ذلك الهيكل بحيث سيصير ادم عن قريب سماه ادم قبل ذلك تسمية لما سيقع بالواقع **والجواب الثالث** ان قوله ثم قال له كن فيكون يفيد تراخي هذا الخبر عن ذلك الخبر لا تراخي هذا المخبر عن ذلك المخبر كما في قوله تعالى ثم كان من الذين امنوا ويقول القائل اعطيت زيدا اليوم الفا ثم اعطيته امس الفين ومراده اعطيته امس الفا ثم انا اخبركم اني قد اعطيته امس الفين فكذا قوله خلقه من تراب اي صيره خلقا سويا ثم اني اخبركم اني انما خلقته بان قلت له كن **المسألة الخامسة** في الاية اشكال اخر وهو انه كان ينبغي ان يقال ثم قال له كن فكان فلم قال كن فيكون والجواب تاويل الكلام ثم قال له كن فيكون واعلم يا محمد ان ما قال له ربك كن فانه يكون لا محالة **قوله تعالى الحق من ربك فلا تكن من الممترين** فيه مسائل **المسألة الاولى** قال الفراء والزجاج قوله الحق خبر مبتدأ محذوف المعنى الذي انبأناك من قصة عيسى الحق او ذلك النبأ في امر عيسى الحق فحذف لكونه معلوما وقال ابو عبيدة هو استيناف بعد انقضاء الكلام وخبره في قوله من ربك وهذا كما تقول الحق من ربك والباطل من الشيطان وقال اخرون الحق رفع باضمار فعل اي جاءك الحق وقيل ايضا انه مرفوع بالصفة وفيه تقديم وتاخير تقديره من ربك الحق فلا تكن **المسألة الثانية** الامتراء الشك قال ابن الانباري هو ماخوذ من قول العرب مريت الناقة والشاة اذا حلبتها فكأن الشاك يجتذب بشكه شرا كاللبن الذي يجتذب عند الحلب ويقال قد مارى فلان فلانا اذا جادله كانه يستخرج غضبه ومنه قيل الشكر يمتري المزيد اي يجلبه **المسألة الثالثة** للاية تأويلان الاول قال ابو مسلم المراد ان هذا الذي انزلت عليك هو الحق من خبر عيسى لا ما قالت النصارى واليهود فالنصارى قالوا ان مريم ولدت الها واليهود رموا مريم عليها السلام بالافك ونسبوها الى يوسف النجار فالله تعالى بين ان هذا الذي نزل في القران هو الحق ثم نهى عن الشك فيه ومعنى ممترين مفتعلين من المرية وهو الشك والقول الثاني ان المراد الحق في بيان هذه المسألة ما ذكرناه من المثل وهو قصة ادم عليه السلام فانه لا بيان لهذه المسألة ولا برهان اقوى من التمسك بهذه الواقعة **المسألة الرابعة** قوله تعالى فلا تكن من الممترين خطاب في الظاهر مع النبي صلى الله عليه وسلم وهذا بظاهره يقتضي انه كان شاكا في صحة ما انزل عليه وذلك غير جائز واختلف الناس في الجواب عنه فمنهم من قال الخطاب وان كان ظاهرا مع النبي صلى الله عليه وسلم الا انه في المعنى مع الامة قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء والثاني انه خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمعنى فدم على يقينك وعلى ما انت عليه من ترك الامتراء والله تعالى اعلم **قوله تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين** اعلم ان الله تعالى بين في اول السورة وجوها من الدلائل القاطعة على فساد

قول النصارى بالزوجة والولد واتبعها بذكر الجواب عن جميع شبههم على سبيل الاستقصاء التام وختم الكلام بهذه النكتة القاطعة بفساد كلامهم وهو انه لما لم يلزم من عدم الاب البشري لادم عليه السلام ان يكون ابنا لله لم يلزم ايضا من عدم الاب البشري لعيسى عليه السلام ان يكون ابنا لله تعالى عن ذلك ولما لم يبعد انخلاق ادم من التراب لم يبعد انخلاق عيسى من الدم الذي كان يجتمع في رحم ام عيسى عليهما السلام ومن انصف وطلب الحق علم ان البيان قد بلغ الى الغاية القصوى فعند ذلك قال تعالى فمن حاجك بعد هذه الدلائل الواضحة والجوابات اللائحة فاقطع الكلام معهم وعاملهم بما يعامل به المعاند وهو ان تدعوهم الى الملاعنة وقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم الى اخر الاية ثم ههنا مسائل **المسألة الاولى** اتفق اني كنت بخوارزم فاخبرت انه جاء نصراني يدعي التحقيق والتعمق في مذهبهم فذهبت اليه وشرعنا في الحديث فقال لي ما الدليل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فقلت له كما نقل الينا ظهور الخوارق على يد موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء عليهم السلام نقل الينا ظهور الخوارق على يد محمد عليه الصلاة والسلام فان رددنا التواتر او قبلناه لكن قلنا ان المعجز لا يدل على الصدق فحينئذ بطلت نبوة سائر الانبياء عليهم السلام وان اعترفنا بصحة التواتر واعترفنا بدلالة المعجز على الصدق ثم انهما حاصلان في محمد صلى الله عليه وسلم وجب الاعتراف قطعا بنبوة محمد ضرورة ان عند الاستواء في الدليل لا بد من الاستواء في حصول المدلول فقال النصراني انا لا اقول في عيسى انه كان نبيا بل اقول انه كان الها فقلت له الكلام في النبوة لا بد وان يكون مسبوقا بمعرفة الاله وهذا الذي تقوله باطل ويدل عليه ان الاله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته يجب ان لا يكون جسما ولا متحيزا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشري الجسماني الذي وجد بعد ان كان معدوما وقتل على قولكم بعد ان كان حيا وكان طفلا اولا ثم صار مترعرعا ثم صار شابا وكان ياكل ويشرب ويحدث وينام ويستيقظ وقد تقرر في بداهة العقول ان المحدث لا يكون قديما والمحتاج لا يكون غنيا والممكن لا يكون واجبا والمتغير لا يكون دائما والوجه الثاني في ابطال هذه المقالة انكم تعترفون بان اليهود اخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة وقد مزقوا اضلاعه وانه كان يحتال في الهرب منهم وفي الاختفاء عنهم وحين عاملوه بتلك المعاملات اظهر الجزع الشديد فان كان الها او كان الاله حالا فيه او كان جزء من الاله حالا فيه فلم لم يدفعهم عن نفسه ولم لم يهلكهم بالكلية واي حاجة به الى اظهار الجزع منهم والاحتيال في الفرار منهم وبالله انني لاتعجب جدا ان العاقل كيف يليق به ان يقول هذا القول ويعتقد في صحته فتكاد ان تكون بديهة العقل شاهدة بفساده والوجه الثالث وهو انه اما ان يقال بان هذا الاله هو الشخص الجسماني المشاهد او يقال حل الاله بكليته فيه او حل بعض الاله وجزء منه فيه والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فان اله العالم لو كان هو ذلك الجسم فحين قتله اليهود كان ذلك قولا بان اليهود قتلوا اله العالم فكيف بقي العالم بعد ذلك من غير اله ثم ان اشد الناس ذلا ودناءة اليهود فالاله الذي تقتله اليهود اله في غاية العجز واما الثاني وهو ان الاله بكليته حل في هذا الجسم فهو ايضا فاسد لان الاله ان لم يكن جسما ولا عرضا امتنع حلوله في الجسم وان كان جسما فحينئذ يكون حلوله في جسم اخر عبارة عن اختلاط اجزائه باجزاء ذلك الجسم وذلك يوجب التفرق في اجزاء ذلك الاله وان كان عرضا كان محتاجا الى المحل فكان الاله محتاجا الى غيره وكل ذلك سخف واما الثالث وهو انه حل فيه بعض من ابعاض الاله وجزء من اجزائه فذلك ايضا محال لان ذلك الجزء ان كان معتبرا في الالهية لم يكن جزءا من الاله فثبت فساد هذه الاقسام فكان قول النصارى باطلا الوجه الرابع في بطلان قول النصارى ما ثبت بالتواتر ان عيسى عليه السلام كان عظيم الرغبة في العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان الها لاستحال ذلك لان الاله لا يعبد نفسه فهذه وجوه في غاية الجلاء والظهور دالة على فساد قولهم ثم قلت للنصراني وما الذي دلك على كونه الها فقال الذي دل عليه ظهور العجائب عليه من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وذلك لا يمكن حصوله الا بقدرة الاله تعالى فقلت له هل تسلم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ام لا فان لم تسلم لزمك من نفي العالم في الازل نفي الصانع وان سلمت انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فاقول لما جوزت حلول الاله تعالى في بدن عيسى عليه السلام فكيف عرفت ان الاله ما حل في بدني وفي بدنك وفي بدن كل حيوان ونبات وجماد فقال الفرق ظاهر وذلك لاني انما حكمت بذلك الحلول لانه ظهرت تلك الافعال العجيبة عليه والافعال العجيبة ما ظهرت على يدي ولا على يدك فعلمنا ان ذلك الحلول ههنا مفقود فقلت له الان ما عرفت معنى قولي انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وذلك لان ظهور تلك الخوارق دالة على حصول الاله في بدن عيسى فعدم ظهور الخوارق مني ومنك ليس فيه الا انه لم يوجد ذلك الدليل فاذا ثبت انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق مني ومنك عدم الحلول في حقي وفي حقك بل في حق الكلب والسنور والفار ثم قلت وان مذهبا يؤدي الى تجويز حلول ذات الله تعالى في بدن الكلب والذباب لفي غاية الخسة والركاكة والوجه الثاني ان قلب العصا حية ابعد في العقل

من اعادة الميت حيا لان المشاكلة بين بدن الحي وبدن الميت اكثر من المشاكلة بين الخشبة وبين بدن الثعبان فاذا لم يوجب
قلب العصا حية كون موسى الها ولا ابنا للاله فبان لا يدل احيا الموتى على الالهية كان هذا اولى وعند هذا انقطع النصراني
ولم يبق عنده كلام **المسالة الثانية** روي انه عليه السلام لما اورد الدلالة على نصارى نجران ثم انهم
اصروا على جهلهم فقال عليه السلام ان الله امرني ان لم تقبلوا الحجة ان اباهلكم فقالوا يا ابا القاسم بل نرجع فننظر في
امرنا ثم ناتيك فلما رجعوا قالوا للعاقب وكان ذا رايهم يا عبد المسيح ما ترى فقال والله لقد عرفتم يا معشر النصارى ان
محمدا نبي مرسل ولقد جاكم بالكلام الحق في امر صاحبكم والله ما باهل قوم نبيا قط فعاش كبيرهم ولا نبت صغيرهم ولين
فعلتم لكان الاستيصال فان ابيتم الا الاصرار على دينكم والاقامة على ما انتم عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا الى بلادكم
وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وعليه مرط من شعر اسود وكان قد احتضن الحسين واخذ بيد الحسن وفاطمة
تمشي خلفه وعلي خلفها وهو يقول اذا دعوت فامنوا فقال اسقف نجران يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو شا الله
ان يزيل جبلا من مكانه لازاله بها فلا تباهلوا فتهلكوا ولا يبقى على وجه الارض نصراني الى يوم القيمة ثم قالوا
يا ابا القاسم راينا ان لا نباهلك وان نقرك على دينك فقال صلوات الله عليه فاذا ابيتم المباهلة فاسلموا يكن لكم ما للمسلمين
فابوا فقال اني اناجزكم فقالوا ما لنا بحرب العرب طاقة ولكن نصالحك على ان لا تغزونا ولا تردنا عن ديننا على ان نودي
اليك كل عام الفي حلة الف في صفر والف في رجب وثلثين درعا عادية من حديد فصالحهم على ذلك وقال
والذي نفسي بيده ان الهلاك قد تدلى على نجران ولو لاعنوا لمسخوا قردة وخنازير ولاضطرم الوادي عليهم نارا ولاستاصل
الله نجران واهله حتى الطير على رؤس الشجر ولما حال الحول على النصارى كلهم حتى يهلكوا وروي انه عليه الصلاة والسلام
لما خرج في المرط الاسود فجا الحسن فادخله ثم جا الحسين فادخله ثم فاطمة ثم علي ثم قال انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا واعلم ان هذه الرواية كالمتفق على صحتها بين اهل التفسير والحديث
المسالة الثالثة قوله فمن حاجك فيه اي في عيسى عليه السلام وقيل انها تعود الى الحق في قوله الحق من
ربك من بعد ما جاك من العلم بان عيسى عليه السلام عبد الله ورسوله وليس المراد بالعلم ها هنا نفس العلم لان العلم الذي في
قلبه لا يوثر في ذلك بل المراد بالعلم ما ذكره من الدلايل العقلية والدلايل الواصلة اليه بالوحي والتنزيل فقل
تعالوا اصله تعاليوا لانه تفاعلوا فاستثقلت الضمة على الياء فسكنت ثم حذفت لاجتماع الساكنين واصله العلو والارتفاع
فمعنى تعالى ارتفع الا انه كثر في الاستعمال حتى صار لكل مجي وصار بمنزلة هلم **المسالة الرابعة** هذه الاية دلت
على ان الحسن والحسين عليهما السلام كانا ابني رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه عليه السلام وعد ان يدعو ابناه
ثم دعا الحسن والحسين فوجب كونهما ابنيه ومما يوكد هذا قوله تعالى في سورة الانعام ومن ذريته داود وسليمن الى
قوله وزكريا ويحيى وعيسى ومعلوم ان عيسى انما انتسب الى ابرهيم بالام لا بالاب فثبت ان ابن البنت قد يسمى ابنا والله اعلم
المسالة الخامسة كان في الري رجل يقال له محمود بن الحسن الحمصي وكان متكلم الاثني عشرية وكان يزعم
ان عليا رضي الله تعالى عنه افضل من جميع الانبيا سوى محمد عليه السلام قال والذي يدل عليه قوله تعالى وانفسنا وانفسكم
وليس المراد بقوله انفسنا نفس محمد عليه الصلاة والسلام لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به غيره واجمعوا على ان
ذلك الغير كان علي بن ابي طالب فدلت الاية على ان نفس علي هي نفس محمد عليه الصلاة والسلام ولا يمكن ان يكون المراد
ان هذه النفس هي عين تلك النفس فالمراد ان هذه النفس مثل تلك النفس وذلك يقتضي الاستوا في جميع الوجوه
ترك العمل بهذا العموم في حق النبوة وفي حق الفضل لقيام الدلايل على ان محمدا عليه الصلاة والسلام كان نبيا
وما كان علي كذلك ولانعقاد الاجماع على ان محمدا عليه الصلاة والسلام كان افضل من علي فيبقى فيما وراه معمولا
به ثم الاجماع دل على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان افضل من ساير الانبيا عليهم السلام فلزم ان يكون علي افضل
من ساير الانبيا فهذا وجه الاستدلال بظاهر هذه الاية ثم قال ويوكد الاستدلال بهذه الاية الحديث
المقبول عند الموافق والمخالف وهو قوله عليه الصلاة والسلام من اراد ان يرى ادم في علمه ونوحا في طاعته
وابرهيم في خلته وموسى في قربته وعيسى في صفوته فلينظر الى علي بن ابي طالب فالحديث دل على انه
اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم وذلك يدل على ان عليا كان افضل من جميع الانبيا سوى محمد عليه الصلاة والسلم
واما ساير الشيعة فقد كانوا قديما وحديثا يستدلون بهذه الاية على ان عليا كان افضل من ساير الصحابة
وذلك لان الاية لما دلت على ان نفس علي مثل محمد الا فيما خصه الدليل وكان نفس محمد افضل من الصحابة رضوان الله

تعالى عليهم اجمعين فوجب ان يكون نفس علي ايضا افضل من جميع الصحابة هذا تقرير كلام الشيعة والجواب
انه كما انعقد الاجماع بين المسلمين على ان محمدا عليه الصلاة والسلام افضل من علي فكذلك انعقد الاجماع بينهم
قبل ظهور هذا الانسان على ان النبي افضل ممن ليس بنبي واجمعوا على ان عليا ما كان نبيا فلزم القطع بان ظاهر
هذه الاية كما انه مخصوص في حق محمد فكذلك مخصوص في حق ساير الانبيا عليه وعليهم الصلاة والسلام
المسالة السادسة قوله تعالى ثم نبتهل اي نتباهل كما يقال اقتتل القوم وتقاتلوا واصطحبوا وتصاحبوا
والابتهال فيه وجهان احدهما ان الابتهال هو الاجتهاد في الدعا وان لم يكن باللعن ولا يقال
ابتهل في الدعا الا اذا كان هناك اجتهاد والثاني ماخوذ من قولهم عليه بهلة الله اي لعنته
واصله ماخوذ مما يرجع الى معنى اللعن لان معنى اللعن هو الابعاد والطرد وبهله الله اي لعنه وابعده
من رحمته من قولك ابهله اذا اهمله وناقة باهل لا صرار عليها اي هي مرسلة مخلاة كالرجل الطريد المنفي
وتحقيق معنى الكلمة ان البهل اذا كان هو الارسال والتخلية فكان من بهله الله تعالى فقد خلاه ووكله الى
نفسه فهو هالك لا شك فيه فمن باهل انسانا فقال علي بهلة الله ان كان كذا يقول وكلني الله الى نفسي وفوضني
الى حولي وقوتي من كلاته وحفظه كالناقة الباهل التي لا حافظ لها في ضرعها فكل من شا حلبها واخذ لبنها
لا قوة لها الدفع عن نفسها ويقال ايضا رجل باهل اذا لم يكن معه عصا وانما معناه انه ليس معه
ما يدفع عن نفسه والقول الاول اولى لانه يكون قوله ثم نبتهل اي ثم نجتهد في الدعا ونجعل اللعنة على الكاذب
وعلى القول الثاني يصير التقدير ثم نبتهل اي ثم نلتعن فنجعل لعنة الله على الكاذب وهو تكرار وفي الاية
سوالات **السوال الاول** الاولاد اذا كانوا صغارا لم يجز نزول العذاب بهم وقد ورد
في الخبر انه صلوات الله تعالى عليه ادخل في المباهلة الحسن والحسين عليهما السلام فما الفايدة فيه **الجواب**
ان عادة الله تعالى جارية بان عقوبة الاستيصال اذا نزلت بقوم هلكت معهم الاولاد والنسا فيكون
ذلك في حق البالغين عقابا وفي حق الصبيان لا يكون عقابا بل يكون جاريا مجرى اماتتهم وايصال الالام
والاسقام اليهم ومعلوم ان شفقة الانسان على اولاده واهله شديدة جدا فربما جعل الانسان نفسه
فدا لهم وجنة لهم واذا كان كذلك فهو عليه السلام احضر صبيانه ونساه وامرهم بان يفعلوا مثل
ذلك ليكون ذلك ابلغ في الزجر واقوى في تخويف الخصم وادل على وثوقه صلوات الله تعالى عليه بان الحق
معه **السوال الثاني** دلت هذه الواقعة على صحة نبوته من وجهين احدهما هو انه
عليه الصلاة والسلام خوفهم بنزول العذاب ولو لم يكن واثقا بذلك لكان ذلك سعيا في اظهار كذب نفسه
لان بتقدير ان يرغبوا في مباهلته ثم لا ينزل العذاب فحينيذ يظهر كذبه فلما اصر على ذلك علمنا انه انما اصر
عليه لكونه واثقا بنزول العذاب عليهم وثانيهما ان القوم لما تركوا مباهلته فلولا انهم عرفوا من
التوراة والانجيل ما يدل على نبوته والا لما احجموا عن مباهلته **فان قيل** لم لا يجوز ان يكونوا
شاكين فتركوا مباهلته خوفا من ان يكون صادقا فينزل بهم ما ذكر من العذاب **قلنا** هذا مدفوع
من وجهين الاول ان القوم كانوا يبذلون النفوس والاموال في المنازعة مع الرسول صلى الله
عليه وسلم ولو كانوا شاكين لما فعلوا ذلك الثاني فقد نقل عن اوليك النصارى انهم قالوا انه والله
هو النبي المبشر به في التوراة والانجيل وانكم لو باهلتموه لحصل الاستيصال فكان تصريحا منهم بان
الامتناع عن المباهلة كان لاجل انه نبي مرسل من عند الله تعالى **السوال الثالث** اليس
ان بعض الكفار استعجلوا المباهلة مع محمد نبيه صلى الله عليه وسلم حيث قالوا اللهم ان كان هذا هو
الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السما او ايتنا بعذاب اليم ثم انه لم ينزل بهم العذاب البتة فكذا
ها هنا وايضا فبتقدير نزول العذاب كان ذلك مناقضا لقوله وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم
والجواب الخاص مقدم على العام فلما اخبر عليه السلام بنزول العذاب في هذه القصة على
التعيين وجب ان يعتقد وان الامر كذلك **السوال الرابع** قوله ان هذا لهو القصص الحق هل هو متصل
بما قبله ام لا **والجواب** قال ابو مسلم انه متصل بما قبله ولا يجوز الوقف على قوله الكاذبين
وتقدير الاية فنجعل لعنة الله على الكاذبين بان هذا هو القصص الحق وعلى هذا التقدير كان حق ان

يكون مفتوحة الا اذا كثرت لدخول اللام في قوله لهو كما في قوله ان ربهم بهم يومئذ لخبير وقال
الباقون الكلام تم عند قوله على الكاذبين وما بعده جملة اخرى مستقلة غير متعلقة بما قبلها **قوله**
تعالى ان هذا لهو القصص الحق وما من اله الا الله وان الله لهو العزيز الحكيم فان تولوا
فان الله عليم بالمفسدين قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به
شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون وفيه مسايل
المسالة الاولى قوله ان هذا اشارة الى ما تقدم ذكره من الدلايل والدعاء الى
المباهلة لهو القصص الحق هو مجموع الكلام المشتمل على ما يهدي الى الدين ويرشد الى الحق ويامر
بطلب النجاة فبين تعالى ان الذي انزله على نبيه هو القصص الحق ليكون على ثقة من امره والخطاب
وان كان معه فالمراد به الكل **المسالة الثانية** هو في قوله لهو القصص فيه قولان احدهما
ان يكون فصلا او عمادا او يكون خبرا هو قوله القصص الحق فان قيل فكيف جاز دخول اللام على
الفصل قلنا اذا جاز دخولها على الخبر كان دخولها على الفصل اجوز لانه اقرب الى المبتدا والقول
الثاني انه مبتدا والقصص الحق خبره والجملة خبر ان **المسالة الثالثة** قرئ لهو بتحريك
الها على الاصل وبالسكون لان اللام تنزل منزلة بعضه فخفف كما خفف عضد **المسالة**
الرابعة يقال قص فلان الحديث يقصه قصا وقصصا واصله اتباع الامر يقال خرج فلان
قصصا في اثر فلان وقصا وكذلك اذا اقتص اثره ومنه قوله تعالى وقالت لاخته قصيه وقيل
للقصاص انه قاص لاتباعه خبرا بعد خبر وسوقه الكلام سوقا فمعنى القصص الخبر المشتمل على المعاني
المتتابعة وما من اله الا الله وهذا يفيد تاكيد النفي لانك لو قلت عندي من الناس احد فاذا
عندك بعض الناس فاذا قلت ما عندي من الناس احد فاذا ليس عندك بعضهم واذا لم يكن عندك
بعضهم فبان لا يكون عندك كلهم اولى فثبت ان قوله وما من اله الا الله مبالغة في انه لا اله الا الله
الواحد الحق سبحانه وتعالى ثم قال وان الله لهو العزيز الحكيم وفيه اشارة الى الجواب عن شبهات
النصارى وذلك لان اعتمادهم على امرين احدهما انه قدر على احيا الموتى وابرا الاكمه
والابرص فكانه تعالى قال وهذا القدر من القدرة لا يكفي في الالهية بل لا بد وان يكون عزيزا
غالبا لا يدفع ولا يمنع وانتم اعترفتم بان عيسى عليه السلام ما كان كذلك وكيف ويقولون ان اليهود
قتلوه والثاني انهم قالوا انه كان يخبر عن الغيوب وغيرها فيكون كانه تعالى قال وهذا القدر
من العلم لا يكفي في الالهية بل لا بد وان يكون حكيما اي عالما بجميع المعلومات وبجميع عواقب
الامور فذكر العزيز الحكيم ها هنا اشارة الى الجواب عن هاتين الشبهتين ونظير هذه الاية
ما ذكر تعالى في اول السورة من قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشا لا اله الا هو العزيز
الحكيم ثم قال فان تولوا فان الله عليم بالمفسدين والمعنى فان تولوا عما وصفت من انه هو الواحد
وانه يجب ان يكون عزيزا غالبا قادرا على جميع المقدورات حكيما عالما بالعواقب والنهايات
مع ان عيسى عليه السلام ما كان عزيزا غالبا وما كان حكيما عالما بالعواقب والنهايات مع ان عيسى
عليه السلام ما كان بهذه المثابة فاعلم ان توليهم واعراضهم ليس الا على سبيل العناد فاقطع
كلامك عنهم وفوض امرهم الى الله تعالى فانه تعالى عليم بالمفسدين مطلع على ما في قلوبهم من الاغراض
الفاسدة قادر على مجازاتهم **المسالة الخامسة** قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا
وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله **اعلم**
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اورد على نصارى نجران انواع الدلايل وانقطعوا
ثم دعاهم الى المباهلة فخافوا وما شرعوا فيها وقبلوا الصغار باداء الجزية وكان عليه الصلاة والسلام
حريصا على ايمانهم فكانه تعالى قال يا محمد اترك ذلك المنهج من الكلام واعدل الى منهج اخر يشهد كل عقل
سليم وطبع مستقيم انه كلام مبني على الانصاف وترك الجدال وقل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء
بيننا وبينكم اي هلموا الى كلمة فيها انصاف من بعضنا لبعض ولا ميل فيه لاحد على صاحبه وهي ان لا نعبد

الا الله ولا نشرك به شيئا هذا هو المراد من الكلام ولنذكر الان تفسير الالفاظ اما قوله يا اهل الكتاب
ففيه ثلاثة اقوال **احدها** المراد نصارى نجران **والثاني** المراد هم اليهود من المدينة **والثالث**
انها نزلت في الفريقين ويدل عليه وجهان الاول ان ظاهر اللفظ يتناولهما والثاني روي في
سبب النزول ان اليهود قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ما تريد الا ان نتخذك ربا كما اتخذت النصارى ربا يعني
المسيح وقالت النصارى يا محمد ما تريد الا ان نقول فيك ما قالت اليهود في عزير فانزل الله تعالى هذه
الاية وعندي ان الاقرب حمله على النصارى لما بينا انه لما اورد الدلالة عليهم اولا ثم باهلهم ثانيا
فعدل عن هذا المقام الى الكلام المبني على رعاية الانصاف وترك المجادلة وطلب الافحام والالزام ومما يدل
عليه انه خاطبهم ها هنا بقوله يا اهل الكتاب وهذا الاسم من احسن الاسماء واكمل الالقاب حيث جعلهم اهلا
للكتاب الذي من الله تعالى ونظيره ما يقال لحافظ القران يا حامل كتاب الله العزيز وللمفسر يا مفسر
كلام الله تعالى فان هذا اللقب يدل على ان قائله اراد المبالغة في تعظيم المخاطب وتطييب قلبه وذلك
انما يقال عند عدول الانسان مع خصمه عن طريقة اللجاج والنزاع الى طريقة طلب الانصاف اما قوله
تعالوا فالمراد تعيين ما دعوا اليه والتوجه الى النظر فيه وان لم يكن انتقالا من مكان الى مكان لان اصل اللفظ
ماخوذ من التعالي وهو الارتفاع من موضع هابط الى مكان عال ثم كثر استعماله حتى صار دالا على طلب
التوجه الى حيث يدعى اليه اما قوله الى كلمة سواء فالمراد هلموا الى كلمة فيها انصاف من بعضنا لبعض لا ميل
فيه لاحد على صاحبه والسواء هو العدل والانصاف وذلك لان حقيقة الانصاف اعطاء النصف فان الواجب
في العقول ترك الظلم عن النفس وعن الغير وذلك لا يحصل الا باعطاء النصف فقد سوى بين نفسه وبين الغير
وحصل الاعتدال واذا ظلم واحد الاكثر مما اعطى زال الاعتدال فلما كان من لوازم العدل والانصاف
التسوية جعل لفظ التسوية عبارة عن العدل الى كلمة وسواء نعت الكلمة يريد ذات سواء فعلى هذا قوله كلمة
سواء اي كلمة عادلة مستقيمة مستوية اذا امتحن وانتم كانا على السواء والاستقامة ثم قال الا نعبد الا الله
وفيه مسالتان **المسالة الاولى** محل ان في قوله ان لا نعبد الا الله فيه وجهان الاول
انه رفع باضمار هي كان قايلا قال ما تلك الكلمة فقيل هي ان لا نعبد والثاني خفض على البدل من كلمة
المسالة الثانية انه تعالى ذكر ثلاثة اشياء اولها ان لا نعبد الا الله وثانيها ولا نشرك به
شيئا وثالثها ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله وانما ذكر هذه الثلاثة لان النصارى جمعوا
بين هذه الثلاثة فيعبدون غير الله وهو المسيح ويشركون به غيره وذلك لانهم يقولون انه ثلاثة
اب وابن وروح القدس فاثبتوا ذوات ثلاثة قديمة وانما قلنا انهم اثبتوا ثلاثة قديمة لانهم قالوا ان اقنوم
الكلمة تدرعت بناسوت المسيح واقنوم روح القدس تدرعت بناسوت مريم ولولا كون هذين الاقنومين
ذاتين مستقلين والا لما جاز عليهما مفارقة ذات الاب والتدرع بناسوت عيسى ومريم ولما اثبتوا ذوات
ثلاثة مستقلة فقد اشركوا واما انهم يتخذون احبارهم اربابا من دون الله فيدل عليه وجوه **احدها**
انهم كانوا يطيعونهم في التحليل والتحريم **والثاني** انهم كانوا يسجدون لاحبارهم **والثالث**
قال ابو مسلم من مذهبهم ان من صار كاملا في الرياضة والمجاهدة ظهر فيه اثر اللاهوت فيقدر على احيا
الموتى وابرا الاكمه والابرص فهم وان لم يطلقوا عليه لفظ الرب الا انهم اثبتوا في حقه معنى الربوبية
والرابع هو انهم كانوا يطيعون احبارهم في المعاصي ولا معنى للربوبية الا ذلك ونظيره قوله تعالى
افرايت من اتخذ الهه هواه فثبت ان النصارى جمعوا بين الامور الثلاثة وكان القول ببطلان هذه
الامور الثلاثة كالامر المتفق عليه بين جمهور العقلاء وذلك لان قبل المسيح ما كان المعبود الا الله تعالى
فوجب ان يبقى الامر بعد ظهور المسيح على هذا الوجه وايضا القول بالشرك باطل باتفاق الكل وايضا اذا كان
الخالق والمنعم بجميع النعم هو الله تعالى وجب ان لا يرجع في التحليل والتحريم والانقياد والطاعة الا اليه
دون الاحبار والرهبان فهذا هو شرح هذه الامور الثلاثة ثم قال تعالى فان تولوا فقولوا اشهدوا
بانا مسلمون فالمعنى ان ابوا الا الاصرار فقولوا انا مسلمون يعني اظهروا انكم على هذا الدين ولا تكونوا
في قيد ان يحملوا غيركم عليه والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب . **قوله تعالى**

يا أهل الكتاب لم تحاجون في ابرهيم وما انزلت التوراة والانجيل الا من بعده افلا تعقلون ها انتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وانتم لا تعلمون ما كان ابرهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين **اعلم** ان اليهود كانوا يقولون ذلك بان ابرهيم كان على ديننا والنصارى يقولون ذلك بان ابرهيم على ديننا فابطل الله تعالى قولهم بان التوراة والانجيل ما انزلا الا من بعده فكيف يعقل ان يكون يهوديا او نصرانيا **فان قيل** فهذا ايضا لازم عليكم لانكم تقولون ان ابرهيم كان على دين الاسلام والقرآن انما انزل بعده بزمان طويل فان قلتم المراد ان ابرهيم كان في اصول الدين على المذهب الذي عليه المسلمون الان فنقول ـــ لم لا يجوز ايضا ان يقول اليهودي ان ابرهيم كان يهوديا بمعنى انه كان على الدين الذي عليه اليهود فكون التوراة والانجيل نازلين بعد ابرهيم لا ينافي كونه يهوديا ولا نصرانيا بهذا التفسير كما ان كون القرآن نازلا بعده لا ينافي كونه مسلما **والجواب** ـــ ان القرآن اخبر ان ابرهيم كان حنيفا مسلما وليس في التوراة والانجيل ان ابرهيم كان يهوديا او نصرانيا فظهر الفرق ثم نقول اما ان النصارى ليسوا على ملة ابرهيم فالامر ظاهر لان المسيح ما كان موجودا في زمان ابرهيم فما كانت عبادته مشروعة في زمان ابرهيم لا محالة فكان الاشتغال بعبادة المسيح مخالفة لابرهيم لا محالة واما ان اليهود ليسوا على ملة ابرهيم وذلك انه لا شك انه كان لله سبحانه تكاليف على الخلق قبل مجيء موسى عليه السلام ولا شك ان ذلك الانسان قد كان مؤيدا بالمعجزات والا لم يجب على الخلق قبول تلك التكاليف منه فاذا قد كان قبل مجيء موسى عليه السلام انبياء وكانت لهم شرائع معينة فاذا جاء موسى عليه السلام فاما ان يقال ـــ انه جاء بتقرير تلك الشرائع او بغيرها فان جاء بتقريرها لم يكن موسى صاحب الشريعة بل كان كالفقيه المقرر لشرع من قبله واليهود لا يرضون بذلك وان كان قد جاء بشرع سوى شرع من تقدمه فقد قال بالنسخ فثبت انه لا بد وان يكون دين كل الانبياء جواز القول بالنسخ واليهود ينكرون ذلك فثبت ان اليهود ليسوا على ملة ابرهيم فظهر بطلان قول اليهود من الاية والله تعالى اعلم وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرا عاصم وحمزة والكسائي ها انتم بالمد والهمز وقرا نافع وابو عمرو بغير همز ولا مد الا بقدر خروج الالف الساكنة وقرا ابن كثير بالهمز والقصر على وزن هعنتم وقرا ابن عامر بالمد دون الهمز فمن حقق فعلى الاصل لانهما حرفان ها وانتم ومن لم يمد ولم يهمز فللتخفيف من غير اخلال **المسألة الثانية** اختلفوا في اصل ها انتم فقيل ها للتنبيه واصله انتم وقيل اصله اانتم فقلبت الهمزة الاولى هاء كقولهم هرقت وارقت وهولا مبني على الكسر واصله اولا دخلت عليه ها التنبيه وفيه لغتان القصر والمد فان اخر انتم في قوله ها انتم قلنا فيه ثلاثة اوجه الاول ـــ قال صاحب الكشاف ها للتنبيه وانتم مبتدا وهؤلاء خبر وحاججتم جملة مستانفة مبينة للجملة الاولى بمعنى هؤلاء الاشخاص الحمقى وبيان حماقتكم وقلة عقولكم انكم وان جادلتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم الثاني ان يكون انتم مبتدا وهؤلاء خبره بمعنى اولاء على معنى الذي وما بعده صلة له الثالث ـــ ان يكون انتم مبتدا وهؤلاء عطف بيان وحاججتم خبره والتقدير انتم هؤلاء حاججتم **المسألة الثالثة** المراد من قوله حاججتم فيما لكم به علم هو انهم زعموا ان شريعة التوراة والانجيل مخالفة لشريعة القرآن فكيف تحاجون فيما لا علم لكم به وهو ادعاكم ان شريعة ابرهيم كانت مخالفة لشريعة محمد عليه الصلاة والسلام ثم يحتمل في قوله ها انتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم انه لم يصفهم بالعلم حقيقة وانما اراد انكم تستجيزون محاجته فيما تدعون علمه فكيف تحاجونه فيما لا علم لكم به البتة ثم حقق ذلك بقوله والله يعلم اي يعلم كيف كانت حال هذه الشرائع في المخالفة والموافقة وانتم لا تعلمون كيفية تلك الاحوال ثم بين تعالى ذلك مفصلا فقال ـــ ما كان ابرهيم يهوديا ولا نصرانيا فكذبهم فيما ادعوه من موافقته لهما ثم قال ولكن كان حنيفا مسلما وقد سبق تفسير الحنيف في سورة البقرة ثم قال وما كان من المشركين وهو تعريض بكون النصارى مشركين في قولهم بالاهية المسيح وكون اليهود مشركين في قولهم بالتشبيه **فان قيل** قولكم ابرهيم على دين الاسلام اتريدون به الموافقة في الاصول او في الفروع فان كان الاول لم يكن هذا مختصا بدين الاسلام

بل نقطع بان ابرهيم ايضا على دين النصارى اعني تلك النصرانية التي جاء بها عيسى فان اديان الانبياء لا يجوز ان تكون مختلفة في الاصول وان اردتم به الموافقة في الفروع فلزم ان لا يكون محمد صلى الله عليه وسلم صاحب شرع البتة بل كان المقرر لدين غيره وايضا فمن المعلوم بالضرورة ان التعبد بالقرآن ما كان موجودا في زمان ابرهيم فتلاوة القرآن مشروعة في صلواتنا وغير مشروعة في صلواتهم **قلنا** جائز ان يكون المراد به الموافقة في الاصول لمذهب هؤلاء اليهود والنصارى في زماننا هذا وجاز ايضا ان يكون المراد به الفروع وذلك لان الله تعالى نسخ تلك الشرائع بشرع موسى ثم زمان محمد نسخ شرع موسى بتلك الشرائع التي كانت ثابتة في زمان ابرهيم وعلى هذا التقدير يكون عليه الصلاة والسلام صاحب الشريعة ثم لما كان غالب شرع محمد صلى الله عليه وسلم موافقا لشرع ابرهيم فلو وقعت المخالفة في القليل لم يقدح ذلك في حصول الموافقة ثم ذكر تعالى ان اولى الناس بابرهيم فريقان احدهما من اتبعه ممن تقدم والاخر النبي وسائر المؤمنين ثم قال والله ولي المؤمنين بالنصر والمعونة والتوفيق والاعظام والاكرام **قوله تعالى** ودت طائفة من اهل الكتاب لو يضلونكم وما يضلون الا انفسهم وما يشعرون **اعلم انه تعالى** لما بين ان من طريقة اهل الكتاب العدول عن الحق والاعراض عن قبول الحجة بين انهم لا يقتصرون على هذا القدر بل يجتهدون في اضلال من آمن بالرسول عليه السلام بالقاء الشبهات كقولهم ان محمدا معترف بموسى وعيسى ويدعي لنفسه النبوة وايضا القول بالنسخ يفضي الى البداء والغرض منه تنبيه المؤمنين على ان لا يغتروا بكلام اليهود ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا وقوله ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء واعلم ان من ههنا للتبعيض وانما ذكر بعضهم ولم يعمهم لان منهم من اثنى الله تعالى عليه بقوله منهم امة مقتصدة ومن اهل الكتاب امة قائمة وقيل نزلت الاية في معاذ وعمار بن ياسر وحذيفة دعاهم اليهود الى دينهم وانما قال لو يضلونكم ولم يقل ان يضلوكم لان لو اوفق للتمني فان قولك لو كان كذا يفيد التمني ونظيره قوله تعالى يود احدهم لو يعمر ثم قال تعالى وما يضلون الا انفسهم وهو يحتمل وجوها منها اهلاكهم انفسهم باستحقاق العقاب على قصدهم اضلال الغير وهو كقوله تعالى وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون وقوله وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم وليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيامة ومن اوزار الذين يضلونهم بغير علم الا ساء ما يزرون ومنها اخراجهم انفسهم عن معرفة الهدى والحق لان الذاهب عن الاهتداء ان المؤمنين لم يلتفتوا اليهم فهم قد صاروا خائبين خاسرين حيث اعتقدوا شيئا ولاح لهم ان الامر بخلاف ما تصوروه ثم قال تعالى وما يشعرون اي وما يعلمون ان هذا يضرهم ولا يضر المؤمنين **قوله تعالى** يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وانتم تشهدون اعلم انه لما بين حال الطائفة التي لا تشتغل بما في التوراة من دلالة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بين ايضا حال الطائفة العارفة بذلك من احبارهم فقال ـــ يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وههنا مسائل **المسألة الاولى** لم اصلها لما لانها ما التي للاستفهام دخلت عليها اللام فحذفت الالف لطلب الخفة ولان حرف الجر صار كالعوض عنها ولانها وقعت طرفا ويدل عليها الفتحة وعلى هذا قوله عم يتساءلون وفيم تبشرون والوقف على هذه الحروف يكون بالهاء فيه ولمه **المسألة الثانية** في قوله بآيات الله وجوه **الاول** ان المراد منها الايات الواردة في التوراة والانجيل وعلى هذا القول فيه وجوه احدها ما في هذين الكتابين من البشارة بمحمد عليه الصلاة والسلام ومنها ان في هذين الكتابين ان ابرهيم كان حنيفا مسلما ومنها ان فيهما ان الدين عند الله هو الاسلام واعلم ان هذا القول المحمل لهذه الوجوه نقول ان الكفر بالايات يحتمل وجهين احدهما انهم ما كانوا كافرين بالتوراة بل كانوا كافرين بما يدل عليه التوراة فاطلق اسم الدليل على المدلول على سبيل المجاز والثاني انهم كانوا كافرين بنفس التوراة لانهم كانوا يحرفونها وكانوا ينكرون وجود تلك الايات الدالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فاما قوله وانتم تشهدون فالمعنى على هذا القول انهم عند حضور المسلمين وعند حضور عوامهم كانوا ينكرون اشتمال التوراة والانجيل

على الآيات الدالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ثم اذا خلا بعضهم مع بعض شهدوا بصحتها ومثله قوله تعالى تبغونها عوجا وانتم شهداء واعلم ان تفسير الآية بهذا القول يدل على اشتمال هذه الآية على الاخبار عن الغيب لانه صلى الله عليه وسلم اخبرهم بما يكتمونه في انفسهم ويظهرون للناس غيره ولا شك ان الاخبار عن الغيب معجز **القول الثاني** في تفسير آيات الله انها هي القرآن وقوله وانتم تشهدون يعني انكم تنكرون عند العوام كون القرآن معجزا ثم تشهدون بقلوبكم وعقولكم كونه معجزا **القول الثالث** ان المراد بآيات الله جملة المعجزات التي ظهرت على النبي عليه الصلاة والسلام وعلى هذا القول فقوله تعالى وانتم تشهدون معناه انكم انما اعترفتم بدلالة المعجزات التي ظهرت على سائر الانبياء عليهم السلام على صدقهم من حيث ان المعجز قائم مقام التصديق من الله تعالى فاذا شهدتم بان المعجز دل على صدق سائر الانبياء عليهم السلام من هذا الوجه وانتم تشاهدون حصول هذا الوجه في حق محمد عليه الصلاة والسلام كان اصراركم على انكار نبوته ورسالته مناقضا لما شهدتم بحقيقته من دلالة معجزات سائر الانبياء عليهم السلام على صدقهم

قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون اعلم ان علماء اليهود والنصارى كانت فرقتان احداهما كانوا يكفرون بمحمد عليه الصلاة والسلام مع انهم كانوا يعلمون بقلوبهم انه رسول الله حق من عند الله والله تعالى نهاهم عن هذه الفرقة في الآية الاولى وثانيتهما كانوا يجتهدون في القاء الشبهات وفي اخفاء الدلائل والبينات والله تعالى نهى عن هذه الفرقة في هذه الآية الثانية فالمقام الاول مقام الغواية والضلال والمقام الثاني مقام الاغواء والاضلال وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرئ تلبسون بالتشديد وقرأ يحيى بن وثاب تلبسون بفتح الباء اي تلبسون الحق مع الباطل كقوله عليه الصلاة والسلام كلابس ثوبي زور • وقوله • اذا هو بالمجد ارتدى وتأزرا •

المسألة الثانية اعلم ان الساعي في اخفاء الحق لا سبيل له الى ذلك الا من وجهين اما بالقاء شبهة تدل على الباطل واما باخفاء الدليل الذي يدل على الحق فقوله لم تلبسون الحق بالباطل اشارة الى المقام الاول وقوله وتكتمون الحق اشارة الى المقام الثاني اما لبس الحق بالباطل فيحتمل وجوها ههنا **احدها** تحريف التوراة فيخلطون المنزل بالمحرف عن الحسن وابن زيد **وثانيها** انهم تواطؤا على اظهار الاسلام اول النهار ثم الرجوع عنه في آخر النهار تشكيكا للناس عن ابن عباس وقتادة **وثالثها** ان يكون في التوراة ما يدل على نبوته صلى الله عليه وسلم من البشارة والنعت والصفة ويكون في التوراة ايضا ما يوهم خلاف ذلك فيكون كالمحكم والمتشابه فيلبسون على الضعفاء احد الامرين بالآخر كما يفعله كثير من المشبهة وهو قول القاضي **ورابعها** انهم كانوا يقولون ان محمدا معترف بان موسى حق ثم ان التوراة دالة على ان شرع موسى لا ينسخ وكل ذلك القاء شبهات اما قوله وتكتمون الحق فالمراد ان الآيات الموجودة في التوراة الدالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام كان الاستدلال بها مفتقرا الى التفكر والتأمل والقوم كانوا يجتهدون في اخفاء تلك الالفاظ التي كان بمجموعها يتم هذا الاستدلال مثل ما ان اهل البدعة في زماننا يسعون في ان لا يصل الى عوامهم دلائل المحققين اما قوله وانتم تعلمون ففيه وجوه احدها انكم تعلمون انكم تفعلون ذلك عنادا وحسدا وثانيها انتم تعلمون ان عقاب من يفعل مثل هذه الافعال عظيم **المسألة الثالثة** قال القاضي قوله تعالى لم تكفرون ولم تلبسون الحق بالباطل دلالة على ان ذلك فعلهم لانه لا يجوز ان يخلقه فيهم ثم يقول لم فعلتم وجوابه ان الفعل يتوقف على الداعية وتلك الداعية ان حدثت لا لمحدث لزم نفي الصانع وان كان محدثها هو العبد افتقر الى ارادة اخرى وان كان محدثها هو الله تعالى لزمكم ما الزمتموه علينا والله تعالى اعلم بالصواب

قوله تعالى وقالت طائفة من اهل الكتاب آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم يلبسون الحق بالباطل اردف ذلك بان حكى نوعا واحدا من انواع تلبيساتهم وهو المذكور في هذه الآية وههنا مسائل **المسألة الاولى** قول بعضهم لبعض آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار يحتمل ان يكون المراد كل ما انزل وان يكون

المراد

المراد بعض ما انزل اما الاحتمال الاول ففيه وجوه **الاول** ان اليهود والنصارى استخرجوا في تشكيك ضعفة المسلمين في الاسلام وجها وهو ان يظهروا التصديق بما ينزل على محمد عليه الصلاة والسلام من الشرائع في بعض الاوقات ثم يظهروا بعد ذلك تكذيبه فان الناس متى شاهدوا هذا قالوا هذا التكذيب ليس لاجل الحسد والعناد والا لما آمنوا في اول الامر واذا لم يكن هذا التكذيب لاجل الحسد والعناد وجب ان يكون لاجل انهم اهل الكتاب وقد تفكروا في امره واستقصوا في البحث عن دلائل نبوته فلاح لهم بعد التأمل التام والبحث الوافي انه كذاب فيصير هذا الطريق شبهة لضعفة المسلمين في تشككهم في صحة نبوته وقيل تواطأ اثنا عشر من احبار خيبر على هذا الطريق وقوله لعلهم يرجعون معناه انا متى القينا هذه الشبهة فلعل اصحابه يرجعون عن دينه **الوجه الثاني** يحتمل ان يكون معنى الآية ان رؤساء اليهود والنصارى قال بعضهم لبعض نافقوا واظهروا الوفاق للمؤمنين لكن بشرط ان تثبتوا على دينكم اذا خلوتم باخوانكم من اهل الكتاب فان امر هؤلاء المؤمنين في اضطراب فزجوا الايام معهم بالنفاق فربما ضعف امرهم واضطرب دينهم ويرجعون الى دينكم وهذا قول ابي مسلم الاصفهاني ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى لما قال ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا اتبعه بقوله بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما وهو بمنزلة قوله واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن الثاني انه تعالى اتبع هذه الآية بقوله ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فهذا يدل على انهم نهوا عن غير دينهم الذي كانوا عليه وكان قوله آمنوا به وجه النهار امرا بالنفاق **الوجه الثالث** قال الاصم قال بعضهم لبعض اذا كذبتموه في جميع ما جاء به فعوامكم يعلمون كذبكم لان كثيرا مما جاء به حق ولكن صدقوه في بعض وكذبوه في بعض حتى يحمل الناس تكذيبكم على الانصاف لا على العناد فيقبلوا قولكم الاحتمال الثاني ان يكون قوله آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار بعض ما انزل والقائلون بهذا القول حملوا ذلك على امر القبلة وذكروا فيه وجهين الاول قال ابن عباس وجه النهار اوله وهو صلاة الصبح واكفروا آخره يعني صلاة الظهر وتقديره انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي الى بيت المقدس بعد ان قدم المدينة ففرح اليهود بذلك وطمعوا في ان يكون منهم فلما حوله الله تعالى الى الكعبة وكان ذلك عند صلاة الظهر قال كعب بن الاشرف وغيره آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار يعني آمنوا بالقبلة التي صلى اليها صلاة الصبح فهي الحق واكفروا بالقبلة التي صلى اليها صلاة الظهر وهو آخر النهار وهي الكعبة الثاني انه لما حولت القبلة الى الكعبة شق ذلك عليهم وقال بعضهم لبعض صلوا الى الكعبة في اول النهار ثم اكفروا بهذه القبلة في آخر النهار وصلوا الى الصخرة لعلهم يقولون ان اهل الكتاب اصحاب العلم فلولا انهم عرفوا بطلان هذه القبلة والا لما تركوها فحينئذ يرجعون عن هذه القبلة **المسألة الثانية** الفائدة في اخبار الله تعالى عن تواطئهم على هذه الحيلة وجوه **الاول** ان هذه الحيلة كانت مخفية فيما بينهم وما اطلعوا عليه احدا من الاجانب فلما اخبر الرسول عنها كان ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزا **الثاني** انه تعالى لما اطلع المؤمنين على تواطئهم على هذه الحيلة لم يحصل لهذه الحيلة اثر في قلوب المؤمنين ولولا هذا الاعلام لكان ربما اثرت هذه الحيلة في قلب بعض من كان في ايمانه ضعف **الثالث** ان القوم لما افتضحوا في هذه الحيلة صار ذلك رادعا لهم عن الاقدام على امثالها من الحيل والتلبيس **المسألة الثالثة** وجه النهار هو اوله والوجه في اللغة مستقبل كل شيء لانه اول ما يواجه منه كما يقال لاول الثوب وجه الثوب روى ثعلب عن ابن الاعرابي اتيته بوجه نهار وصدر نهار وشباب نهار اي اول النهار **وانشد للربيع بن زياد**

• من كان مسرورا بمقتل مالك • فليأت نسوتنا بوجه نهار •

قوله تعالى ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم قل ان الهدى هدى الله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم

اعلم ان قوله تعالى ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم اتفق المفسرون على ان هذا بقية كلام اليهود وفيه وجهان الوجه الاول ـــ المعنى ولا تصدقوا الا نبيا مقرر شرائع التوراة فاما من جاء بتغيير شيء من احكام التوراة فلا تصدقوه وهذا هو مذهب اليهود الى اليوم وعلى هذا التفسير تكون اللام في قوله الا لمن تبع صلة زائدة فانه يقال صدقت فلانا ولا يقال صدقت لفلان وكون هذه اللام صلة زائدة جائز كقوله تعالى ردف لكم والمراد ردفكم والثاني انه ذكر قبل هذه الآية قوله امنوا به وجه النهار واكفروا اخره ثم قال ـــ في هذه الآية ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم اي لا تأتوا بذلك الايمان الا لاجل من تبع دينكم كانهم قالوا ليس الغرض من الاتيان بذلك التلبيس الا بقاء اتباعكم على دينكم فالمعنى ولا تأتوا بذلك الايمان الا لاجل من تبع دينكم فان مقصود كل احد حفظ اتباعه واشياعه على متابعته ثم قال تعالى ان الهدى هدى الله قال ابن عباس معناه الدين دين الله ومثله في سورة البقرة قل ان هدى الله هو الهدى واعلم انه لا بد من بيان كيف صار هذا الكلام جوابا عما حكاه عنهم فنقول ـــ اما على الوجه الاول وهو قولهم لا دين الا ما هم عليه فهذا الكلام انما صلح جوابا عنه من حيث ان الذي هم عليه انما ثبت دينا من جهة الله تعالى لانه امر به فارشد اليه واوجب الانقياد له فيجب كان دينا يجب ان يتبع وان كان مخالفا لما تقدم لان الدين انما صار دينا بحكمه وهدايته فحيث ما كان حكمه وجب متابعته ونظيره قوله تعالى جوابا لهم عن قولهم ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يعني الجهات كلها لله فله ان يحول القبلة الى اي جهة شاء واما الوجه الثاني فالمعنى ان الهدى هدى الله قد جئتكم به فلن ينفعكم في دفعه هذا الكيد الضعيف ثم قال ـــ ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم واعلم ان هذه الآية من المشكلات الصعبة فنقول هذا اما ان يكون من جملة كلام الله تعالى او يكون من جملة كلام اليهود ومن تتمة قولهم ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم وقد ذهب ـــ الى كل واحد من هذين قوم من المفسرين اما الاحتمال الاول ففيه وجوه الاول ـــ قرا ابن كثير ان يؤتى بمد الالف على الاستفهام والباقون بفتح الالف من غير مد ولا استفهام وان احتجنا قراءة ابن كثير فالوجه ظاهر وذلك لان هذه اللفظة موضوعة للتوبيخ كقوله تعالى ان كان ذا مال وبنين اذا تتلى عليه اياتنا قال اساطير الاولين والمعنى امن اجل ان يؤتى احد شرائع مثل ما اوتيتم من الشرائع تنكرون اتباعه ثم حذف الجواب ـــ للاختصار وهذا الحذف كثير يقول بعد طول العتاب لصاحبه وتعديد عليه ذنوبه بعد كثرة احسانه اليه امن قلة احساني اليك امن اساءتي لك والمعنى امن هذا فعلت ما فعلت ونظيره قوله امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما يحذر الاخرة ويرجو رحمة ربه وهذا الوجه يروى عن مجاهد وعيسى بن عمر واما قراءة من قرا بقصر الالف من ان فقد يمكن ايضا حملها على معنى الاستفهام كما قرئ سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم بالمد والقصر

وقال ـــ امرؤ القيس

تروح من الحي او تبتكر • وماذا لك • ولم تنتظر •

اراد اتروح فحذف الف الاستفهام واذا ثبت ان هذه القراءة محتملة لمعنى الاستفهام كان التقدير ما شرحناه في القراءة الاولى الوجه الثاني ان اولئك لما قالوا لاتباعهم لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم امر الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام ان يقول لهم الهدى هدى الله فلا تنكروا ان يؤتى احد سواكم من الهدى ما اوتيتموه او يحاجوكم يعني هؤلاء المسلمين عند ربكم بذلك اذ لم تقبلوه منهم اقصى ما في الباب ـــ انه يفتقر في هذا التاويل الى اضمار قوله فلا تنكروا الا ان عليه دليلا وهو قوله ان الهدى هدى الله فانه لما كان الهدى هدى الله كان له تعالى ان يؤتيه من يشاء من عباده ومتى كان كذلك لزم ترك الانكار الوجه الثالث ان الهدى اسم للبيان كقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فقوله ان الهدى مبتدا وقوله هدى الله بدل عنه وقوله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم خبر باضمار حرف لا والتقدير قل يا محمد لامتك ان بيان الله هو ان لا يؤتى احد مثل ما اوتيتم وهو دين الاسلام الذي هو افضل الاديان وان لا يحاجوكم يعني هؤلاء اليهود عند ربكم في الاخرة لانه يظهر لهم في الاخرة انكم محقون وانهم ضالون وهذا التاويل ليس فيه الا انه لا بد من اضمار حرف لا وهو جائز كما في قوله تعالى ان تضلوا اي لا تضلوا الوجه الرابع

الهدى اسم ان وهدى الله بدل منه وان يؤتى احد خبره والتقدير ان هدى الله هو ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم وعلى هذا التاويل فقوله او يحاجوكم عند ربكم لا بد فيه من اضمار والتقدير او يحاجوكم عند ربكم فيقضي لكم عليهم والمعنى ان الهدى هو ما هديتكم به من دين الاسلام الذي من حاجكم به عندي قضيت لكم عليه وفي قوله عند ربكم ما يدل على هذا الاضمار لان حكمه بكونه ربا لهم يدل على كونه راضيا عنهم ومشعر بانه يحكم لهم ولا يحكم عليهم الاحتمال الثاني ان يكون قوله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم من تتمة كلام اليهود وفيه تقديم وتاخير والتقدير ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم قل ان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله قالوا والمعنى لا تظهروا ايمانكم بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الا لاهل دينكم واسروا تصديقكم بان المسلمين قد اوتوا من كتب الله مثل ما اوتيتم ولا تفشوه الا الى اشياعكم وحدهم دون المسلمين لئلا يزيدهم ثباتا ودون المشركين لئلا يدعوهم ذلك الى الاسلام اما قوله او يحاجوكم عند ربكم فهو عطف على ان يؤتى والضمير في يحاجوكم لاحد لانه في معنى الجمع بمعنى ولا تؤمنوا لغير اتباعكم ان المسلمين يحاجونكم يوم القيامة بالحق ويغالبونكم عند الله بالحجة وعندي هذا التفسير ضعيف وبيانه من وجوه الاول ـــ ان جد القوم في حفظ اتباعهم عن قبول دين محمد عليه الصلاة والسلام اعظم من جدهم في حفظ غير اتباعهم عنه فكيف يليق ان يوصي بعضهم بعضا بالاقرار بما يدل على صحة دين محمد عليه الصلاة والسلام عند اتباعهم واشياعهم وان يمتنعوا من ذلك عند الاجانب هذا في غاية البعد الثاني ان على هذا التقدير النظم يقع فيه تقديم وتاخير لا يليق بكلام الفصحاء الثالث ان على هذا التقدير لا بد من الحذف فان التقدير قل ان الهدى هدى الله وان الفضل بيد الله ولا بد من حذف قل في قوله قل ان الفضل بيد الله الرابع انه كيف وقع قوله قل ان الهدى هدى الله فيما بين جزء كلام واحد فان هذا في غاية البعد عن الكلام المستقيم قال ـــ القفال يحتمل ان يكون قوله قل ان الهدى هدى الله كلاما امر الله نبيه ان يقوله عند انتهاء الحكاية عن اليهود الى هذا الموضع لانه لما حكى عنهم في هذا الموضع قولا باطلا لا جرم ادب رسوله صلى الله عليه وسلم بان يقابله بقول حق ثم يعود الى حكاية تمام كلامهم كما اذا حكى المسلم عن بعض الكفار قولا فيه كفر فيقول عند بلوغه الى تلك الكلمة امنت بالله او يقول لا اله الا الله او يقول تعالى الله ثم يعود الى تمام الحكاية فيكون قوله قل ان الهدى هدى الله من هذا الباب ثم اتى بعده بتمام قول اليهود الى قوله او يحاجوكم عند ربكم ثم امر النبي صلى الله عليه وسلم بمحاجتهم في هذا وتنبيههم على بطلان قولهم فقيل له قل ان الفضل بيد الله الى اخره الاشكال ـــ الخامس في هذا الوجه ان الايمان اذا كان بمعنى التصديق لا يتعدى الى المفعول بحرف اللام لا يقال صدقت لزيد بل يقال صدقت زيدا فكان ينبغي ان يقال ولا تؤمنوا الا من تبع دينكم وعلى هذا التقدير يحتاج الى حذف اللام في قوله لمن تبع دينكم ويحتاج الى الباء وما يجري مجراه في قوله ان يؤتى لان التقدير ولا تصدقوا الا من تبع دينكم ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم فقد اجتمع في هذا التفسير الحذف والاضمار وسوء النظم وفساد المعنى قال ـــ ابو علي الفارسي لا يبعد ان يحمل الايمان على الاقرار فيكون المعنى ولا تقروا بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم الا لمن تبع دينكم وعلى هذا التقدير لا يكون اللام زائدة لكن لا بد من اضمار حرف الباء وما يجري مجراه على كل حال فهذا محصل ما قيل في تفسير هذه الآية والله تعالى اعلم بمراده ثم قال تعالى قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم واعلم انه تعالى حكى عن اليهود امرين احدهما ان يؤمنوا وجه النهار ويكفروا اخره ليصير ذلك شبهة للمسلمين في صحة الاسلام فاجاب ـــ عنه بقوله قل ان الهدى هدى الله والمعنى ان مع كمال هداية الله تعالى ووقوع بيانه لا يكون لهذه الشبهة الركيكة قوة ولا اثر والثاني انه حكى عنهم انهم استنكروا ان يؤتى احد مثل ما اوتوا من الكتاب والحكم والنبوة فاجاب ـــ عنه بقوله قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والمراد بالفضل الرسالة وهو في اللغة عبارة عن الزيادة في خصال الخير ثم كثر استعمال الفضل حتى صار لكل نفع قصد به فاعله الاحسان الى الغير وقوله بيد الله انه مالك له قادر عليه وقوله يؤتيه من يشاء

أي هو تفضل موقوف على مشيئته وهذا يدل على ان النبوة تحصل بالتفضل لا بالاستحقاق لانه تعالى جعلها من باب الفضل الذي لفاعله ان يفعله وان لا يفعله ولا يصح ذلك في المستحق الا على وجه المجاز وقوله واسع عليم مؤكد لهذا المعنى لان كونه واسعا يدل على كمال القدرة وكونه عليما يدل على كمال العلم فيصح منه لمكان كمال القدرة ان يتفضل على اي عبد شاء باي تفضل شاء ويصح منه لمكان كمال العلم ان لا يكون شي من افعاله الا على وجه الحكمة والصواب ثم قال يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم وهذا كالتاكيد لما تقدم والفرق بين هذه الاية وبين ما قبلها ان الفضل عبارة عن الزيادة ثم ان الزيادة من جنس المزيد عليه فبين بقوله ان الفضل بيد الله انه قادر على ان يؤتي بعض عباده مثل ما اتاكم من المناصب العالية او يزيد عليها من جنسها ثم قال يختص برحمته من يشاء والرحمة المضافة الى الله سبحانه امر اعلى من ذلك الفضل فان هذه الرحمة ربما بلغت في الشرف وعلو الرتبة الى ان لا تكون من جنس ما اتاهم بل تكون اعلى واجل من ان تقاس الى ما اتاهم ويحصل من مجموع الايتين انه لا نهاية لمراتب اعزاز الله تعالى واكرامه لعباده وان قصر انعامه واكرامه على مراتب معينة وعلى اشخاص معينين جهل بكمال الله تعالى في القدرة والحكمة **ثم قوله تعالى** ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت عليه قائما ذلك بانهم قالوا ليس علينا في الاميين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون بلى من اوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الاخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم

اعلم ان تعلق هذه الاية بما قبلها من وجهين احدهما انه تعالى حكى عنهم في الاية المتقدمة انهم ادعوا انهم اوتوا من المناصب الدينية ما لم يؤت احد غيرهم مثله ثم انه تعالى بين ان الخيانة مستقبحة عند جميع ارباب الاديان وهم مصرون عليها فدل هذا على كذبهم الثاني انه تعالى لما حكى في الاية المتقدمة قبائح اعمالهم فيما يتعلق بالاعمال وهو اصرارهم على الخيانة والظلم واخذ اموال القليل والكثير وها هنا مسائل **المسالة الاولى** الاية دالة على انقسامهم الى قسمين بعضهم اهل الامانة وبعضهم اهل الخيانة وفيه اقوال الاول ان اهل الامانة منهم هم الذين اسلموا اما الذين بقوا على اليهودية فهم مصرون على الخيانة لان مذهبهم انه يحل لهم قتل كل من خالفهم في الدين واخذ اموالهم فنظير هذه الاية قوله تعالى ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة يتلون ايات الله اناء الليل وهم يسجدون مع قوله منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون الثاني ان اهل الامانة هم النصارى واهل الخيانة هم اليهود والدليل عليه ما ذكرنا ان مذهب اليهود انه يحل قتل المخالف ويحل اخذ ماله باي طريق كان الثالث قال ابن عباس اودع رجل عبد الله بن سلام الفا ومائتي اوقية من ذهب فاداه اليه واودع اخر فنحاص بن عازوراء دينارا فخانه فنزلت الاية **المسالة الثانية** يقال امنته بكذا او على كذا كما يقال مررت به وعليه فمعنى الباء الصاق الامانة ومعنى على استعلاء الامانة فمن اؤتمن على شي فقد صار ذلك الشي في معنى الملتصق به لقربه منه واتصاله بحفظه وحياطته وايضا صار المودع كالمستعلي على تلك الامانة والمستولي عليها فلهذا حسن التعبير عن هذا المعنى بكلتا العبارتين وقيل ان معنى قولك امنتك بدينار اي وثقت بك فيه وقولك امنتك عليه اي جعلتك امينا عليه وحافظا له والله تعالى اعلم **المسالة الثالثة** المراد بذكر القنطار والدينار ها هنا العدد الكثير والعدد القليل يعني ان فيهم من هو في غاية الامانة حتى انه لو اؤتمن على الاموال الكثيرة ادى الامانة فيها ومنهم من هو في غاية الخيانة حتى لو اؤتمن على الشي القليل فانه يخون فيه ونظيره قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا وعلى هذا الوجه فلا حاجة بنا الى ذكر مقدار القنطار وذكروا فيه وجوها الاول ان القنطار الف ومائتا اوقية لان الاية نزلت في عبد الله بن سلام حين استودعه رجل من قريش الفا ومائتي اوقية من الذهب فرده ولم يخن فيه فهذا يدل على ان القنطار هو ذلك المقدار الثاني روي عن ابن عباس انه ملء جلد ثور من المال

الثالث

الثالث قيل القنطار هو الف الف دينار او الف الف درهم وقد تقدم القول في تفسير القنطار **المسالة الرابعة** قرا حمزة وعاصم في رواية ابي بكر يؤده بسكون الهاء وروي ذلك عن ابي عمرو وقال الزجاج هذا غلط من الراوي كما غلط في بارئكم باسكان الهمزة وانما كان ابو عمرو يختلس الحركة واحتج ابو عمرو على فساد هذه القراءة بان قال الجزم ليس في الهاء وانما هو فيما قبل الهاء والهاء اسم المكني والاسماء لا تجزم في الوصل وقال الفراء من العرب من يجزم الهاء اذا تحرك ما قبلها فيقول ضربته ضربا شديدا كما يسكنون ميم انتم وقمتم واصلها الرفع وانشد • ان لا دعه ولا شبع • وقرئ ايضا باختلاس حركة الهاء اكتفاء بالكسرة من الياء وقرئ باشباع الكسرة في الهاء وهو الاصل ثم قال تعالى ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت عليه قائما اي قائما على راسه بالاجتماع معه والملازمة له والمعنى انه انما يكون معترفا بما دفعت اليه ما دمت قائما على راسه فان انظرته واخرته انكر ومنهم من حمل لفظ القائم على مجازه ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس المراد من هذا القيام الالحاح والخصومة والتقاضي والمطالبة قال ابن قتيبة اصله ان المطالب بالشي يقوم فيه والتارك له يقعد عنه دليله قوله تعالى امة قائمة اي عاملة بامر الله غير تاركة له ثم قيل لكل من واظب على مطالبة امر انه قام به وان لم يكن ثم قيام الثاني قال ابو علي الفارسي القيام في اللغة بمعنى الدوام والثبات وذكرنا ذلك في قوله تعالى يقيمون الصلاة ومنه قوله تعالى دينا قيما اي ثابتا دائما لا ينسخ فمعنى الا ما دمت عليه قائما اي دائما ثابتا في مطالبتك اياه بذلك المال **المسالة الخامسة** يدخل تحت قوله من ان تامنه بقنطار وبدينار العين والدين لان الانسان قد ياتمن غيره على الوديعة وعلى المبايعة وعلى المقارضة وليس في الاية ما يدل على التعيين والمنقول عن ابن عباس انه حمله على المبايعة فقال منهم من تبايعه بثمن القنطار فيؤده اليك ومنهم من تبايعه بثمن الدينار فلا يؤده اليك ونقلنا ايضا ان الاية نزلت في رجل اودع مالا كثيرا عند عبد الله بن سلام ومالا قليلا عند فنحاص بن عازوراء فخان هذا اليهودي في القليل وعبد الله بن سلام ادى الامانة فثبت ان اللفظ محتمل لكل الاقسام ثم قال تعالى ذلك بانهم قالوا ليس علينا في الاميين سبيل والمعنى ان ذلك الاستحلال والخيانة هو بسبب انهم يقولون ليس علينا فيما اصبنا من اموال العرب سبيل وها هنا مسائل **المسالة الاولى** ذكروا في السبب الذي لاجله اعتقد اليهود هذا الاستحلال وجوها الاول انهم مبالغون في التعصب لدينهم فلا جرم يقولون يحل قتل المخالف ويحل اخذ ماله باي طريق كان روي في الخبر انه لما نزلت هذه الاية قال عليه السلام كذب اعداء الله ما من شي كان في الجاهلية الا وهو تحت قدمي الا الامانة فانها مؤداة الى البر والفاجر الثاني ان اليهود قالوا نحن ابناء الله واحباؤه والخلق لنا عبيد فلا سبيل لاحد علينا اذا اكلنا اموال عبيدنا الثالث ان اليهود انما ذكروا هذا الكلام لا مطلقا لكل من خالفهم بل للعرب الذين امنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم روي ان اليهود بايعوا رجالا في الجاهلية فلما اسلموا طالبوهم بالاموال فقالوا ليس لكم علينا حق لانكم تركتم دينكم واقول من المحتمل انه كان من مذهب اليهود ان من انتقل من دين باطل الى دين اخر باطل كان في حكم المرتد فهم وان اعتقدوا ان العرب كفار الا انهم لما اعتقدوا في الاسلام انه كفر حكموا على العرب الذين اسلموا بالردة **المسالة الثانية** نفي السبيل المراد به نفي القدرة على المطالبة والالزام قال تعالى ما على المحسنين من سبيل وقال ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وقال ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل انما السبيل على الذين يظلمون الناس **المسالة الثالثة** الامي منسوب الى الام وسمي النبي صلى الله عليه وسلم اميا قيل لانه كان لا يكتب وذلك لان الام اصل الشي فمن لا يكتب بقي على اصله في ان لا يكتب وقيل نسب الى مكة وهي ام القرى ثم قال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون وفيه وجوه الاول انهم قالوا ان جواز الخيانة مع المخالف مذكور في التوراة وكانوا كاذبين في ذلك وعالمين بكونهم كاذبين فيه ومن كان كذلك كانت خيانته اعظم وجرمه افحش الثاني انهم يعلمون كون الخيانة محرمة الثالث انهم يعلمون ما على

الحال من الاثم ثم قال تعالى بلى من اوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين اعلم ان في بلى وجهين احدهما
انه لمجرد نفي ما قبله وهو قوله ليس علينا في الاميين سبيل فقال الله تعالى رادا عليهم بلى عليهم سبيل في
ذلك وهو اختيار الزجاج قال وعندي الوقف التام على بلى وبعده استيناف والثاني ان كلمة بلى
كلمة تذكر ابتداء لكلام اخر يذكر بعده وذلك لان قولهم ليس علينا فيما نفعل جناح قائم مقام قولهم نحن احباء الله
فذكر تعالى ان اهل الوفاء بالعهد والتقى هم الذين يحبهم الله تعالى لا غيرهم وعلى هذا الوجه فانه لا يحسن
الوقف على بلى وقوله من اوفى بعهده معنى الكلام في معنى الوفاء والعهد والضمير في بعهده يجوز ان يعود
على من لان العهد مصدر فيضاف الى المفعول والى الفاعل وههنا سؤالان السؤال الاول
بتقدير ان يكون الضمير عائدا الى الفاعل وهو من فانه يحتمل انه لو وفى اهل الكتاب بعهودهم وتركوا
الخيانة فانهم يكتسبون محبة الله تعالى الجواب الامر كذلك فانهم اذا اوفوا بالعهود
وفوا اول كل شيء بالعهد الاعظم وهو ما اخذ الله تعالى عليهم في كتابهم من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ولو
اتقوه في ترك الخيانة لاتقوه في ترك الكذب على الله تعالى وفي ترك تحريف التوراة السؤال
الثاني ان الضمير الراجع من الجزاء الى من الجواب عموم المتقين قام مقام رجوع الضمير واعلم
ان هذه الاية دالة على تعظيم امر الوفاء بالعهد وذلك لان الطاعات محصورة في امرين التعظيم لامر الله
والشفقة على خلق الله فالوفاء بالعهد مشتمل عليهما معا وذلك لانه سبب لمنفعة الخلق فهو شفقة على
خلق الله ولما امر الله تعالى به كان الوفاء به تعظيما لامر الله فثبت ان هذه عبادة مشتملة على جميع انواع
الطاعات والوفاء بالعهد كما يمكن في حق الغير يمكن ايضا في حق النفس لان الوافي بعهد النفس هو الاتي بالطاعات
والتارك للمحرمات لان عند ذلك تفوز النفس بالثواب وتبعد عن العقاب المسالة الرابعة
ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اعلم ان في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوها الاول
انه تعالى لما وصف اليهود بالخيانة في اموال الناس ثم من المعلوم ان الخيانة في اموال الناس لا تتمشى الا بالايمان
الكاذبة الثاني انه تعالى حكى عنهم انهم يقولون على الله الكذب وهم يعلمون ولا شك ان عهد الله تعالى
على كل مكلف ان لا يكذب على الله تعالى ولا يخون في دينه لا جرم ذكر هذا الوعيد عقيب ذلك الثالث
انه تعالى ذكر في الاية السابقة خيانتهم في اموال الناس ثم ذكر في هذه الاية خيانتهم في عهد الله وخيانتهم
في تعظيم اسمائه حين يحلفون بها كاذبا ومن الناس من قال هذه الاية ابتداء كلام مستقل بنفسه في المنع عن
الايمان الكاذبة وذلك لان اللفظ عام والروايات الكثيرة دلت على انها انما نزلت في اقوام اقدموا
على الايمان الكاذبة واذا كان كذلك وجب اعتقاد كون هذا الوعيد عاما في حق كل من يفعل هذا
الفعل وانه غير مخصوص باليهود وفي الاية مسائل المسالة الاولى اختلفت الروايات
في سبب النزول فمنهم من خصها باليهود الذين شرح الله تعالى احوالهم في الايات المتقدمة ومنهم
من خصها بغيرهم اما الاول ففيه وجهان الوجه الاول قال عكرمة انها نزلت في احبار اليهود
الذين كتموا ما عهد الله اليهم من امر محمد عليه الصلاة والسلام وكتبوا بايديهم غيره وحلفوا انه من عند الله
لئلا يفوتهم الرشى واحتج هؤلاء بقوله تعالى في سورة البقرة واوفوا بعهدي اوف بعهدكم الثاني
انها نزلت في ادعائهم انه ليس علينا في الاميين سبيل كتبوا بايديهم كذلك وحلفوا انه من عند الله وهو
قول الحسن واما الاحتمال الثاني ففيه وجوه الوجه الاول انها نزلت في الاشعث بن قيس وخصم
له في ارض اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال للرجل اقم بينتك فقال الرجل ليس لي بينة فقال
للاشعث فعليك اليمين فهم الاشعث باليمين فانزل الله تعالى هذه الاية فنكل الاشعث عن اليمين ورد الارض
الى الخصم واعترف بالحق وهو قول ابن جريج الثاني قال مجاهد نزلت في رجل حلف يمينا فاجرة في تنفيق سلعته
الثالث نزلت في عبدان وامرئ القيس اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في ارض فتوجه اليمين
على امرئ القيس فقال انظرني الى الغد ثم جاء من الغد واقر له بالارض والاقرب الحمل على الكل فقوله
ان الذين يشترون بعهد الله يدخل فيه جميع ما امر الله به ويدخل فيه ما نصبت عليه الادلة ويدخل فيه المواثيق
الماخوذة من جهة الرسل ويدخل فيه ما يلزم الرجل نفسه لان ذلك كله من عهد الله الذي يلزم الوفاء به قال تعالى

ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله لنصدقن الاية وقال واوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا وقال
يوفون بالنذر وقال من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه وقد ذكرنا في سورة البقرة معنى ذلك لان
المشتري ياخذ شيئا ويعطي شيئا فكل واحد من المعطى والماخوذ ثمن للاخر واما الايمان فحالها معلوم وهي الحلف
الذي يؤكد الانسان بها خبره من وعد او وعيد او انكار او اثبات ثم قال تعالى اولئك لا خلاق لهم في الاخرة
ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم واعلم انه تعالى نوع على هذا
الشرط وهو الشرا بعهد الله وبالايمان ثمنا قليلا خمسة انواع من الجزاء اربعة منها في بيان صيرورتهم
محرومين عن الثواب والخامس في بيان وقوعهم في اشد العذاب اما المنع من الثواب فاعلم ان الثواب
عبارة عن المنفعة الخالصة المقرونة بالتعظيم فالاول وهو قوله اولئك لا خلاق لهم في الاخرة
اشارة الى حرمانهم عن منافع الاخرة واما الثلاثة الباقية وهي قوله ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم
ولا يزكيهم فهو اشارة الى حرمانهم عن التعظيم والاعزاز واما الخامس وهو قوله ولهم عذاب اليم فهو اشارة الى العقاب
ولما نبهت لهذا الترتيب فلنتكلم في شرح كل واحد من هذه الخمسة اما الاول
وهو قوله لا خلاق لهم في الاخرة فالمعنى لا نصيب لهم في خير الاخرة ونعيمها واعلم ان هذا العموم مشروط
باجماع الامة بعدم التوبة فانه ان تاب عنها سقط الوعيد بالاجماع وعلى مذهبنا مشروط ايضا بعدم العفو
فانه تعالى قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء واما الثاني وهو قوله
ولا يكلمهم الله ففيه سؤال وهو انه تعالى قال فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقال
فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين فكيف الجمع بين هاتين الايتين وبين تلك الاية قال القفال
في الجواب المقصود من كل هذه الكلمات بيان شدة سخط الله عليهم لان من منع غيره كلامه في الدنيا فانما ذلك
بسخط عليه واذا سخط انسان على اخر قال له لا اكلمك وقد يامر بحجبه عنه ويقول لا ارى وجه فلان واذا جرى
ذكره لم يذكره بالجميل فثبت ان هذه الكلمات كنايات عن شدة الغضب نعوذ بالله تعالى منه وهذا هو الجواب
الصحيح ومنهم من قال لا يبعد ان يكون اسماع الله جل جلاله اولياءه بغير سفير تشريفا عاليا يختص به
اولياءه ولا يكلم هؤلاء الكفرة والفساق وتكون المحاسبة معهم بكلام الملائكة ومنهم من قال معنى الاية
انه تعالى لا يكلمهم بكلام يسرهم وينفعهم والمعتمد هو الجواب الاول واما الثالث وهو قوله
ولا ينظر اليهم فالمراد انه لا ينظر اليهم بالاحسان يقال فلان لا ينظر الى فلان والمراد به نفي الاعتداد به وترك
الاحسان اليه والسبب لهذا المجاز ان من اعتد بالانسان التفت اليه واعاد النظر اليه مرة بعد اخرى فلهذا
السبب صار قولنا نظر الله عباده عن الاعتداد والاحسان وان لم يكن ثمة نظر ولا يجوز ان يكون المراد من هذا
النظر تقليب الحدقة الى جانب المرئي التماسا لرؤيته لان هذا من صفات الاجسام وتعالى الله عن ان يكون جسما
وقد احتج بهذه الاية على ان النظر المقرون بالى ليس للرؤية والا لزم في هذه الاية ان لا يكون الله تعالى
رائيا لهم وذلك باطل واما الرابع وهو قوله ولا يزكيهم ففيه وجوه الاول لا يطهرهم
من دنس الذنوب بالمغفرة بل يعاقبهم عليها والثاني لا يزكيهم اي لا يثني عليهم كما يثني على اوليائه
الازكياء والتزكية من المزكي للشاهد مدح منه له واعلم ان تزكية الله تعالى عباده قد تكون على السنة
الملائكة كما قال والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم وقال وتتلقاهم الملائكة
هذا يومكم الذي كنتم توعدون نحن اولياؤكم في الحيوة الدنيا وفي الاخرة وقد تكون بغير واسطة اما في
الدنيا فكقوله التائبون العابدون واما في الاخرة فكقوله سلام قولا من رب رحيم واما الخامس
وهو قوله ولهم عذاب اليم فاعلم انه تعالى لما بين حرمانهم من الثواب بين كونهم في العقاب الشديد المؤلم
قوله تعالى وان منهم لفريقا يلوون السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب
ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون ما كان لبشر ان يؤتيه الله الكتاب
والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم
تدرسون ولا يامركم ان تتخذوا الملائكة والنبيين اربابا ايامركم بالكفر بعد اذ انتم مسلمون اعلم
ان هذه الاية تدل على ان الاية المتقدمة نازلة في اليهود لان هذه الاية نازلة في اليهود بلا اشكال

وهي معطوفة على ما قبلها فهذا يقتضي كون تلك الآية المتقدمة نازلة في اليهود أيضا واعلم أن اللي عبارة عن عطف الشيء ورده عن الاستقامة إلى الاعوجاج يقال لويت يده والتوى الشيء إذا انحرف والتوى فلان علي إذا غير أخلاقه من الاستقامة إلى الاعوجاج ولوى لسانه عن كذا إذا غيره ولوى فلان فلانا عن رأيه إذا أماله عنه وفي الحديث لي الواجد ظلم وقال تعالى ليا بألسنتهم إذا عرفت هذا الأصل ففي تأويل الآية وجوه الأول قال القفال رحمه الله تعالى قوله يلوون ألسنتهم معناه أن يعمدوا إلى اللفظة فيحرفونها عن حركات الإعراب تحريفا يتغير به المعنى وهذا كثير في لسان العرب فلا يبعد مثله في العبرانية فلما فعلوا مثل ذلك في الآيات الدالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام من التوراة كان ذلك هو المراد من قوله تعالى يلوون ألسنتهم وهذا تأويل في غاية الحسن قد نقل عن ابن عباس أنه قال إن النفر الذين لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم كتبوا كتابا شوشوا فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم وخلطوه بالكتاب الذي كان فيه نعت محمد عليه الصلاة والسلام ثم قالوا هذا من عند الله إذا عرفت هذا فنقول إن لي اللسان شبيه بالتشدق والتنطع والتكلف وذلك مذموم فعبر الله تعالى عن قراءتهم لذلك الكتاب الباطل بلي اللسان ذما لهم وعيبا ولم يعبر عنها بالقراءة والعرب تفرق بين ألفاظ المدح والذم في الشيء الواحد فيقولون في المدح خطيب مصقع وفي الذم مكثار ثرثار فقوله وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب المراد قراءة ذلك الكتاب الباطل وهو الذي ذكره الله تعالى في قوله فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم قال وما هو من الكتاب أي وما هو من الكتاب الحق النازل من عند الله بقي سؤالان السؤال الأول إلى ماذا يرجع الضمير في قوله لتحسبوه الجواب إلى ما دل عليه قوله يلوون ألسنتهم وهو المحرف السؤال الثاني كيف يمكن إدخال التحريف في التوراة مع شهرتها العظيمة بين الناس الجواب لعله صدر هذا العمل عن نفر قليل يجوز عليهم التواطؤ على التحريف ثم إنهم عرضوا ذلك المحرف على بعض العوام وعلى هذا التقدير يكون هذا التحريف ممكنا والأصوب عندي في تفسير الآية وجه آخر وهو أن الآيات الدالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام كان يحتاج فيها إلى تدقيق النظر وتأمل القلب والقوم كانوا يوردون عليها الأسولة المشوشة والاعتراضات المظلمة فكانت تصير تلك الدلائل مشتبهة على السامعين واليهود كانوا يقولون مراد الله من هذه الآيات ما ذكرناه لا ما ذكرتم فكان هذا هو المراد بالتحريف وبلي الألسنة وهذا مثل ما أن المحق في زماننا إذا استدل بآية من كتاب الله تعالى فالمبطل يورد عليه الأسولة والشبهات ويقول ليس مراد الله تعالى ما ذكرت بل ما ذكرنا فكذا في هذه الصورة والله تعالى أعلم بمراده ثم قال تعالى ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله فاعلم أن من الناس من قال إنه لا فرق بين قوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب وبين قوله ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله وكرر هذا الكلام بلفظين مختلفين لأجل التأكيد أما المحققون فقالوا المغايرة حاصلة وذلك لأنه ليس كل ما لم يكن في الكتاب لم يكن من عند الله فإن الحكم الشرعي قد يثبت تارة بالكتاب وتارة بالسنة وتارة بالإجماع وتارة بالقياس والكل من عند الله تعالى فقوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب هذا نفي خاص ثم عطف عليه النفي العام فقال ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله وأيضا يجوز أن يكون المراد من الكتاب التوراة ويكون المراد من قولهم هو من عند الله أنه موجود في كتب سائر الأنبياء عليهم السلام مثل أشعيا وأرميا وحبقوق وذلك لأن القوم في نسبة ذلك التحريف إلى الله تعالى كانوا متحيرين فإن وجدنا قوما ما حرفوه ما زعموا أن عيسى عليه السلام كان يدعي الإلهية وأنه ما كان يأمر قومه بعبادته فلهذا قال ما كان يأمر قومه بعبادته فلهذا قال ما كان لبشر الآية وهاهنا مسائل

المسألة الأولى في سبب نزول هذه الآية وجوه الأول قال ابن عباس لما قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله نزلت هذه الآية الثاني قيل إن أبا رافع القرظي من اليهود ورئيس وفد نجران من النصارى قالا لرسول الله صلى الله عليه وسلم أتريد أن نعبدك ونتخذك ربا فقال عليه السلام معاذ الله أن نعبد غير الله وأن نأمر بغير عبادة الله فما بذلك بعثني ولا بذلك أمرني فنزلت هذه الآية الثالث قال رجل يا رسول الله نسلم عليك كما يسلم بعضنا على بعض أفلا نسجد لك فقال عليه الصلاة والسلام لا ينبغي أن يسجد لأحد من دون الله ولكن أكرموا نبيكم واعرفوا الحق لأهله

الرابع أن اليهود لما ادعوا أن أحدا لا ينال من درجات الفضل والمنزلة ما نالوه فالله تعالى قال لهم إن كان الأمر كما قلتم وجب أن لا تشتغلوا باستعباد الناس واستخدامهم ولكن يجب أن تأمروا الناس بطاعة الله والانقياد لتكاليفه وحينئذ يلزمكم أن تحثوا الناس على الإقرار بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام لأن ظهور المعجزات عليه يوجب ذلك وهذا الوجه يحتمله لفظ الآية قال قوله ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله مثل قوله اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله

المسألة الثانية اختلفوا في المراد بقوله ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله على وجوه الوجه الأول قال الأصم معناه أنهم لو أرادوا أن يقولوا ذلك لمنعهم الله تعالى عنه والدليل عليه قوله تعالى ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين وقال لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا إذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات الثاني أن الأنبياء عليهم السلام موصوفون بصفات لا يحصل مع تلك الصفات ادعاء الإلهية والربوبية منها أن الله تعالى آتاهم الكتاب والوحي وهذا لا يكون إلا في النفوس الطاهرة والأرواح الطيبة كما قال تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالاته وقال ولقد اخترناهم على علم على العالمين وقال الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس والنفس الطاهرة يمتنع أن يصدر عنها هذه الدعوى وبالجملة فللإنسان قوتان النظرية والعملية وما لم تكن القوة النظرية كاملة بالعلوم والمعارف الحقيقية وما لم تكن القوة العملية مطهرة من الأخلاق الذميمة لا تكون النفس مستعدة لقبول الوحي والنبوة وحصول الكمال في القوة النظرية والعملية يمنع مثل هذا القول والاعتقاد الثالث أن الله تعالى لا يشرف عبده بالنبوة والرسالة إلا إذا علم منه أنه لا يقول مثل هذا الكلام الرابع أن الرسول ادعى أنه مبلغ الأحكام عن الله تعالى واحتج على صدقه في هذه الدعوى بالمعجزة فلو أمرهم بعبادة نفسه فحينئذ بطل دلالة المعجزة على كونه صادقا وذلك غير جائز واعلم أنه ليس المراد من قوله ما كان لبشر ذلك أنه حرم عليه هذا الكلام لأن ذلك محرم على كل الخلق وظاهر هذه الآية أنه إنما لم يكن له ذلك لأجل أن الله تعالى آتاه الكتاب والحكم والنبوة وأيضا لو كان المراد منه التحريم لما كان ذلك تكذيبا للنصارى في ادعائهم ذلك على المسيح عليه السلام لأن من ادعى على رجل فعلا فقيل له إن فلانا لا يحل له أن يفعل ذلك كله لم يكن مكذبا له فيما ادعاه عليه وإنما أراد تعالى أنه يقول اتخذوني إلها من دون الله فالمراد ما قدمناه ونظيره قوله تعالى ما كان لله أن يتخذ من ولد على سبيل النفي لذلك عن نفسه فعل والمراد النفي لا النهي

المسألة الثالثة قوله أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة إشارة إلى ثلاثة أشياء وذكرها على ترتيب في غاية الحسن وذلك لأن الكتاب السماوي ينزل أولا ثم إنه يحصل في عقل النبي فهم ذلك الكتاب وإليه الإشارة بالحكم فإن أهل اللغة اتفقوا على أن الحكم هو العلم قال وآتيناه الحكم صبيا يعني العلم والفهم ثم إذا حصل فهم الكتاب فحينئذ يبلغ إلى الخلق وهو النبوة فما أحسن هذا الترتيب ثم قال تعالى ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله وفيه مسائل

المسألة الأولى القراءة الظاهرة ثم يقول بنصب اللام وروي عن أبي عمرو برفعها أما النصب فعلى تقدير لا يجتمع النبوة وهذا القول والعامل فيه أن وهو معطوف عليه بمعنى ثم أن يقول وأما الرفع فعلى الاستيناف

المسألة الثانية حكى الواحدي عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى كونوا عبادا لي من دون الله لغة مزينية يقولون للعبيد عبادا ثم قال في هذا الإضمار والتقدير ولكن يقول لهم كونوا ربانيين فأضمر القول على حسب مذهب العرب في جواز الإضمار إذا كان في الكلام ما يدل عليه ونظيره قوله تعالى فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم أي فيقال لهم ذلك

المسألة الثالثة ذكروا في تفسير الرباني أقوالا الأول قال سيبويه الرباني منسوب إلى الرب بمعنى كونه عالما به ومواظبا على طاعته كما يقال رجل إلهي إذا كان مقبلا على معرفة الإله وطاعته وزيادة الألف والنون فيه للدلالة على كمال هذه الصفة كما قالوا شعراني ولحياني ورقباني نسبوا إلى الشعر قالوا شعري وإلى الرقبة رقبي وإلى اللحية لحيي الثاني قال المبرد الربانيون أرباب العلم واحدها رباني وهو الذي يرب العلم ويرب الناس أي يعلمهم ويصلحهم ويقوم بأمرهم والألف والنون للمبالغة كما قالوا ريان وعطشان وشبعان وعريان ثم ضمت إليه ياء النسبة كما قيل لحياني ورقباني

قال الواحدي فعلى قول سيبويه الرباني منسوب إلى الرب بمعنى مأخوذ من التربية الثالث
قال ابن زيد الرباني هو الذي يرب الناس فالربانيون هم ولاة الأمة والعلماء وذكر هذا أيضا في قوله تعالى
لولا ينهاهم الربانيون والأحبار أي الولاة والعلماء وهما الفريقان اللذان يطاعان ومعنى الآية
على هذا التقدير لا أدعوكم إلى أن تكونوا عبادا لي ولكن أدعوكم إلى أن تكونوا ملوكا وعلماء باستعمالكم
أمر الله تعالى ومواظبتكم على طاعته قال القفال رحمه الله تعالى ويحتمل أن يكون الوالي سمي ربانيا
لأنه يطاع كالرب تعالى فنسب إليه الرابع قال أبو عبيدة أحسب أن هذه الكلمة ليست بعربية
إنما هي عبرانية أو سريانية وسواء كانت عبرانية أو سريانية أو عربية فهي تدل على الإنسان الذي
علم وعمل بما علم ثم اشتغل بتعليم طرق الخير قال تعالى بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون وفيه
مسائل **المسألة الأولى** في قوله بما كنتم تعلمون الكتاب قراءتان أحدهما تعلمون من العلم
وهي قراءة عبد الله بن كثير وأبي عمرو ونافع والثانية تعلمون من التعليم وهي قراءة الباقين من السبعة
وكلاهما صواب لأنهم كانوا يعلمونه في أنفسهم ويعلمونه غيرهم واحتج أبو عمرو على أن قراءته أرجح بوجهين
الأول أنه قال تدرسون بالتشديد الثاني أن التشديد يقتضي مفعولين والمفعول ههنا واحد
وأما الذين قرءوا بالتشديد فزعموا أن المفعول محذوف تقديره بما كنتم تعلمون الناس الكتاب أو غيركم
الكتاب وحذف لأن المفعول به قد يحذف من الكلام كثيرا ثم احتجوا على أن التشديد أولى بوجهين الأول
أن التعليم يشتمل على العلم ولا ينعكس فكان التعليم أولى الثاني أن الربانيين لا يكتفون بالعلم بل يضمون
إليه التعليم لله تعالى ألا ترى أنه تعالى أمر محمدا عليه الصلاة والسلام بذلك فقال ادع إلى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة ويدل عليه قول مرة بن شراحيل كان علقمة من الربانيين الذين يعلمون الناس القرآن
المسألة الثانية نقل ابن جني في المحتسب عن أبي حيوة أنه قرأ تدرسون بضم التاء ساكنة
الدال مكسورة الراء قال ابن جني ينبغي أن يكون هذا منقولا من درس هو وأدرس غيره
وكذلك قرأ وأقرأ غيره وأكثر العرب على درس هو وأدرس غيره وعليه جاء المصدر على التدريس
المسألة الثالثة ما في القولين هي التي بمعنى المصدر مع الفعل والتقدير كونوا ربانيين بسبب
كونكم عالمين ومعلمين وبسبب دراستكم الكتاب ومثل هذا من كون ما مع الفعل بمعنى المصدر قوله
فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وحاصل الكلام أن العلم والتعليم والدراسة توجب على صاحبها
كونه ربانيا والسبب لا محالة مغاير للمسبب فهذا يقتضي أن يكون كونه ربانيا أمرا مغايرا لكونه عالما
ومعلما ومواظبا على الدراسة وما ذاك إلا أن يكون بحيث يكون تعلمه لله وتعليمه ودراسته لله وبالجملة
فأن يكون الداعي له إلى جميع الأفعال طلب مرضاة الله والصارف له عن الأفعال الهرب عن عقاب الله
وإذا ثبت أن النبي لا يأمر جميع الخلق بعبادته وحاصل الحرف شيء واحد وهو أن الرسول هو الذي يكون
منتهى جهده وجده صرف الأرواح والقلوب عن الخلق إلى الحق فمثل هذا الإنسان كان يمكن أن يصرف
عقول الخلق عن طاعة الحق إلى طاعة نفسه وعند هذا ظهر أنه يمتنع في أحد من الأنبياء صلوات الله تعالى
عليهم أجمعين أن يأمر غيره بعبادته **المسألة الرابعة** دلت الآية على أن العلم والتعلم
والدراسة توجب كون الإنسان ربانيا فمن اشتغل بالعلم والتعليم لا لهذا المقصود ضاع سعيه وخاب
عمله وكان مثله كمثل من غرس شجرة حسناء تونقه بمنظرها ولا ينفعه ثمرها ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم
نعوذ بالله من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع ثم قال الله تعالى ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا
وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ عاصم وحمزة وابن عامر ولا يأمركم بنصب الراء والباقون بالرفع
أما النصب فوجهه أن يكون عطفا على ثم يقول وفيه وجهان أحدهما أن تجعل لا مزيدة والمعنى ما كان
لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة أن يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ويأمركم أن تتخذوا الملائكة
والنبيين أربابا كما تقول ما كان لزيد أن أكرمه فيشتمني ويستخف بي والثاني أن تجعل لا غير مزيدة
والمعنى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ينهى قريشا عن عبادة الملائكة واليهود والنصارى عن عبادة عزير
والمسيح فلما قالوا أنريد أن نتخذك ربا قيل لهم ما كان لبشر أن يجعله الله نبيا ثم يأمر الناس بعبادة نفسه وينهاكم

عن عبادة

٤٢٨

عن عبادة الملائكة والأنبياء وأما القراءة بالرفع على سبيل الاستئناف فظاهرة لأنه بعد انقضاء الآية
وتمام الكلام ومما يدل على الانقطاع عن الأول ما روي عن ابن مسعود أنه قرأ ولن يأمركم **المسألة**
الثانية قال الزجاج ولا يأمركم الله وقال ابن جريج ولا يأمركم محمد وقيل لا يأمركم عيسى وقيل لا يأمركم
الأنبياء أن تتخذوا الملائكة أربابا كما فعل قريش **المسألة الثالثة** إنما خص الملائكة والنبيين بالذكر
لأن الذين وصفوا من أهل الكتاب بعبادة غير الله لم يحك عنهم إلا عبادة الملائكة وعبادة المسيح وعزير فلهذا
المعنى خصهما بالذكر ثم قال تعالى أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون وفيه مسائل **المسألة الأولى**
الهمزة في أيأمركم استفهام بمعنى الإنكار يعني أنه لا يفعل ذلك **المسألة الثانية** قال
صاحب الكشاف قوله بعد إذ أنتم مسلمون دليل على أن المخاطبين كانوا مسلمين وهم الذين استأذنوا الرسول
صلى الله عليه وسلم أن يسجدوا له **المسألة الثالثة** قال الجبائي الآية دالة على فساد قول
من يقول الكفر بالله هو الجهل به والإيمان به هو المعرفة به وذلك أن الله تعالى حكم بكفر هؤلاء وهو قوله
أيأمركم بالكفر ثم إن هؤلاء كانوا عارفين بالله تعالى بدليل قوله ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله
فظاهر هذا يدل على معرفتهم بالله فلما دل ذلك على أن الإيمان بالله ليس هو المعرفة بالله وأن الكفر به ليس هو
الجهل به والجواب أن قولنا الكفر بالله هو الجهل به لا نعني مجرد الجهل بكونه موجودا بل
نعني به الجهل بذاته وبصفاته السلبية وصفاته الإضافية أنه لا شريك له في المعبودية فلما جهل هذا فقد
جهل بعض صفاته والله تعالى أعلم **قوله تعالى** وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم
من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا
أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين فمن تولى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون **اعلم**
أن المقصود من هذه الآيات تعديد الأشياء المعروفة عند أهل الكتاب مما يدل على نبوة محمد عليه الصلاة
والسلام قطعا لعذرهم وإظهارا لعنادهم ومن جملتها ما ذكره الله تعالى في هذه الآية وهو أنه تعالى
أخذ الميثاق من الأنبياء الذين آتاهم الكتاب والحكمة بأنه كلما جاءهم رسول مصدق لما معهم آمنوا به ونصروه
وأخبرهم قبلوا ذلك وأخبر تعالى بأن من رجع عن ذلك كان من الفاسقين فهذا هو المقصود من الآية
فحاصل الكلام أنه تعالى أوجب على جميع الأنبياء الإيمان بكل رسول جاء مصدقا لما معهم إلا أن
هذه المقدمة الواحدة لا تكفي في إثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وعند هذا القائل أن يقول
هذا إثبات الشيء بنفسه لأنه إثبات لكونه رسولا بكونه رسولا وجوابه أن المراد من كونه
رسولا ظهور المعجز على يديه وحينئذ يسقط هذا السؤال ولنرجع إلى تفسير الألفاظ أما قوله
وإذ أخذ الله فقال ابن جرير الطبري معناه واذكروا يا أهل الكتاب إذ أخذ الله ميثاق النبيين وقال الزجاج
واذكر يا محمد في القرآن إذ أخذ الله ميثاق النبيين واعلم أن المصدر يجوز إضافته إلى الفاعل وإلى المفعول
فيحتمل أن يكون الميثاق مأخوذا منهم ويحتمل أن يكون مأخوذا لهم من غيرهم فلهذا السبب اختلفوا في
تفسير هذه الآية على هذين الوجهين أما الاحتمال الأول وهو أنه تعالى أخذ الميثاق منهم
في أن يصدق بعضهم بعضا وينصر بعضهم بعضا وهذا قول سعيد بن جبير والحسن وطاوس وقيل إن هذا
الميثاق مختص بمحمد عليه الصلاة والسلام وهو مروي عن علي وابن عباس وقتادة والسدي واحتج أصحاب
هذا القول على صحته من وجوه الأول أن قوله تعالى وإذ أخذ الله ميثاق النبيين يشعر بأن آخذ
الميثاق هو الله تعالى والمأخوذ منهم هم النبيون فليس في الآية ذكر الأمة فلم يحسن صرف الميثاق إلى
الأمة ويمكن أن يجاب عنه الأول أن على الذي قلتم يكون الميثاق مضافا إلى الموثق عليه
وعلى الوجه الذي قلنا تكون إضافته إليهم إضافة الفعل إلى الفاعل وهو الموثق ولا شك أن إضافة
الفعل إلى الفاعل أقوى من إضافته إلى المفعول فإن لم يكن فلا أقل من المساواة وهو كما يقال ميثاق الله
وعهده فيكون التقدير وإذ أخذ الله الميثاق الذي وثقه الأنبياء على أممهم الثاني أن يراد
ميثاق أولاد النبيين وهم بنو إسرائيل على حذف المضاف وهو كما يقال فعل بكر بن وائل كذا وفعل
معد بن عدنان كذا والمراد أولادهم فكذا ههنا والثالث أن يكون المراد من لفظ النبيين

أهل الكتاب وأطلق هذا اللفظ عليهم تهكماً بهم على زعمهم لأنهم كانوا يقولون نحن أولى بالنبوة من محمد لأنا أهل الكتاب ومنا كان النبيون والرابع أنه كثيراً ورد في القرآن لفظ النبي والمراد أمته قال تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء الحجة الثانية لأصحاب هذا القول ما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال لقد جئتكم بها بيضاء نقية أما والله لو كان موسى بن عمران حياً لما وسعه إلا اتباعي والحجة الثالثة ما نقل عن علي رضي الله تعالى عنه أنه قال إن الله تعالى ما بعث آدم ومن بعده من الأنبياء عليهم السلام إلا أخذ عليه العهد لئن بعث محمد وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه هذا يمكن نصرة هذا القول به لا جماله الثاني أن المراد من الآية أن الأنبياء عليهم السلام كانوا يأخذون الميثاق من أممهم بأنه إذا بعث محمد عليه الصلاة والسلام فإنه يجب عليهم أن يؤمنوا به وينصروه فهذا يمكن نصرة هذا القول به وهذا قول كثير من العلماء وقد بينا أن اللفظ يحتمله وقد احتجوا على صحته بوجوه **الحجة الأولى** ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني فقال ظاهر الآية يدل على أن الذين أخذ الله الميثاق منهم يجب عليهم الإيمان بمحمد عليه الصلاة والسلام عند مبعثه وكل الأنبياء يكونون عند مبعث محمد عليه الصلاة والسلام من زمرة الأموات والميت لا يكون مكلفاً فلما كان الذين أخذ الميثاق عليهم يجب عليهم الإيمان بمحمد عند مبعثه ولا يمكن إيجاب الإيمان على الأنبياء عليهم السلام بمحمد عليه الصلاة والسلام عند مبعثه علمنا أن الذين أخذ الميثاق عليهم ليسوا هم النبيين بل هم أمم النبيين قال ومما يؤكد هذا أنه تعالى حكم على من أخذ عليهم الميثاق أنهم لو تولوا كانوا فاسقين وهذا الوصف لا يليق بالأنبياء وإنما يليق بالأمم **أجاب** القفال رحمه الله تعالى لا يجوز أن يكون المراد من الآية أن الأنبياء لو كانوا في الحياة لوجب عليهم الإيمان بمحمد عليه الصلاة والسلام ونظيره قوله تعالى لئن أشركت ليحبطن عملك وقد علم الله تعالى أنه لا يشرك قط ولكن خرج هذا الكلام على سبيل التقدير والفرض فكذلك ههنا وقال ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين وقال في صفة الملائكة ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع أنه تعالى أخبر عنهم بأنهم لا يسبقونه بالقول وبأنهم يخافون ربهم من فوقهم فكل ذلك خرج على سبيل الفرض والتقدير فكذا ههنا ونقول إنه سماهم فاسقين على تقدير التولي قلنا اسم الفسق ليس أقبح من اسم الشرك وقد ذكره تعالى على سبيل الفرض والتقدير في قوله لئن أشركت فكذا ههنا **الحجة الثانية** المقصود من هذه الآية أن يؤمن الذين كانوا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم فإذا كان الميثاق مأخوذاً عليهم كان ذلك أبلغ في تحصيل هذا المقصود من أن يكون مأخوذاً على الأنبياء عليهم السلام **وقد أجيب** عن ذلك بأن درجات الأنبياء عليهم السلام أعلى وأشرف من درجات الأمم فإذا دلت هذه الآية على أن الله تعالى أوجب على جميع الأنبياء أن يؤمنوا بمحمد عليه السلام لو كانوا في الأحياء وأنهم لو تركوا ذلك لصاروا من زمرة الفاسقين فلأن يكون الإيمان بمحمد عليه السلام واجباً على أممهم كان ذلك أولى فكان صرف هذا الميثاق إلى الأنبياء أقوى في تحصيل المطلوب من هذا الوجه **الحجة الثالثة** ما روي عن ابن عباس أنما أخذ الله ميثاق النبيين على قومهم **الحجة الرابعة** أن هذا الاحتمال متأكد بقوله تعالى وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فهذا جملة ما قيل في هذا الموضع والله تعالى أعلم بمراده أما قوله تعالى لما آتيتكم من كتاب وحكمة ففيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ الجمهور لما بفتح اللام وقرأ حمزة بكسر اللام وقرأ سعيد بن جبير لما مشددة أما القراءة بالفتح فلها وجهان الأول أن ما اسم موصول والذي بعده صلة له وخبره قوله لتؤمنن به والتقدير الذي آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق به لتؤمنن به وعلى هذا التقدير ما رفع بالابتداء والراجع إلى لفظة ما من صلتها محذوف والتقدير لما آتيتكموه فحذف الراجع كما حذف من قوله أهذا الذي بعث الله رسولاً وعليه سؤالان الأول إذا كانت ما موصولة لزم أن يرجع من الجملة المعطوفة على الصلة ذكر إلى الموصول وإلا لم يجز وقوله ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم ليس فيه راجع إلى الموصول قلنا يجوز إقامة المظهر مقام المضمر عند الأخفش والدليل عليه قوله تعالى إنه من يتق ويصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين ولم يقل فإن الله لا يضيع أجره وقال إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً ولم يقل إنا لا نضيع أجرهم وذلك لأن المظهر المذكور قائم مقام المضمر فكذا ههنا السؤال الثاني ما فائدة اللام في قوله لما قلنا هذه اللام هي لام الابتداء بمنزلة قولك لزيد أفضل من عمرو ويحسن إدخالها على ما يجري مجرى المقسم عليه لأن قوله وإذ أخذ الله ميثاق النبيين بمنزلة القسم والمعنى استحلفهم وهذه اللام تسمى اللام المتلقية للقسم فهذا تقرير هذا الكلام الوجه الثاني وهو اختيار سيبويه والمازني والزجاج أن ما ههنا هي المتضمنة لمعنى الشرط والتقدير ما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به فاللام في

قوله لتؤمنن به هي المتلقية للقسم أما اللام في لما لام تحذف تارة وتذكر أخرى ولا يتفاوت المعنى ونظيره قولك والله أن لو فعلت فعلت فلفظة أن لا يتفاوت الحال بين ذكرها وحذفها فكذا ههنا وعلى هذا كانت ما في موضع نصب بآتيتكم وجاءكم جزم بالعطف على آتيتكم ولتؤمنن به هو الجزاء وإنما لم يرتض سيبويه بالقول الأول لأنه لا يرى إقامة المظهر مقام المضمر وأما الوجه في قراءة لما بكسر اللام فهو أن هذه لام التعليل كأنه قيل أخذ ميثاقهم لهذا لأن من يؤتى الكتاب والحكمة فإن اختصاصه بهذه الفضيلة يوجب عليهم تصديق سائر الأنبياء والرسل وما على هذه القراءة تكون موصولة وتمام البحث فيه ما قدمناه في الوجه الأول وأما قراءة لما بالتشديد فذكر صاحب الكشاف فيه وجهين الأول أن المعنى حين آتيتكم بعض الكتاب والحكمة ثم جاءكم رسول مصدق له وجب عليكم الإيمان به ونصرته والثاني أن أصل لما لمن ما فاستثقلوا اجتماع ثلاث ميمات وهي الميمان والنون المنقلبة ميماً بإدغامها في الميم فحذفوا إحداها فصارت لما ومعناه لمن أجل ما آتيتكم لتؤمنن به وهذا قريب من قراءة حمزة في المعنى والله تعالى أعلم **المسألة الثانية** قرأ نافع آتيناكم بالنون على التفخيم والباقون بالتاء على التوحيد حجة نافع قوله وآتينا داود زبوراً وآتيناه الحكم صبياً وآتيناهما الكتاب المستبين ولأن هذا أدل على العظمة فكان أكثر هيبة في قلب السامع وهذا الموضع يليق به هذا المعنى وحجة الجمهور قوله هو الذي ينزل على عبده آيات وأيضاً هذه القراءة أشبه بما قبل الآية وبما بعدها لأنه تعالى قال قبل هذه الآية وإذ أخذ الله وقال بعدها إصري وأجاب نافع عنه بأن أحد أبواب الفصاحة تغيير العبارة عن الواحد إلى الجمع وعن الجمع إلى الواحد قال تعالى وجعلناه هدى لبني إسرائيل ألا تتخذوا من دوني وكيلاً ولم يقل من دوننا مع قوله وجعلناه والله تعالى أعلم **المسألة الثالثة** أنه تعالى ذكر النبيين على سبيل المغايبة ثم قال آتيتكم وهو مخاطبة وفيه إضمار والتقدير وإذ أخذ الله ميثاق النبيين فقال مخاطباً لهم لما آتيتكم من كتاب وحكمة والإضمار باب واسع في القرآن ومن العلماء من التزم في هذه الآية إضماراً آخر وأراح نفسه من تلك التكلفات التي حكيناها عن النحويين فقال والتقدير للآية وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لتبلغن الناس ما آتيتكم من كتاب وحكمة قال إلا أنه حذف لتبلغن لدلالة الكلام عليه لأن لام القسم إنما تقع على الفعل فلما دلت هذه اللام على هذا الفعل لا جرم حذفه اختصاراً ثم قال تعالى بعده ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم وهو محمد صلى الله عليه وسلم لتؤمنن به ولتنصرنه وعلى هذا التقدير يستقيم النظم ولا يحتاج إلى تكلف تلك التعسفات وإذا كان لا بد من التزام الإضمار فهذا الإضمار الذي ينتظم به الكلام نظماً جلياً أولى من تلك التكلفات **المسألة الرابعة** في قوله لما آتيتكم من كتاب إشكال وهو أن هذا الخطاب إما أن يكون مع الأنبياء وكلهم ما أوتوا الكتاب وإنما أوتي بعضهم وإن كان مع الأمم فالإشكال أظهر والجواب عنه من وجهين الأول أن جميع الأنبياء عليهم السلام أوتي الكتاب بمعنى كونه مهتدياً به داعياً إلى العمل به وإن لم ينزل عليه والثاني أشرف الأنبياء هم الذين أوتوا الكتاب فوصف الكل بوصف أشرف الأنواع **المسألة الخامسة** الكتاب هو المنزل المقروء والحكمة هو الوحي الوارد بالتكاليف المفصلة التي لم يشتمل الكتاب عليها **المسألة السادسة** كلمة من في قوله من كتاب دخلت تبييناً لما كقولك ما عندي من الورق دانقين أما قوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم ففيه سؤالات **السؤال الأول** ما وجه قوله ثم جاءكم والرسول لا يجيء إلى النبيين وإنما يجيء إلى الأمم والجواب إن حملنا قوله وإذ أخذ الله ميثاق النبيين على أخذ ميثاق أممهم فقد زال السؤال وإن حملناه على أخذ ميثاق النبيين من أنفسهم كان قوله ثم جاءكم أي ثم جاء في زمانكم **السؤال الثاني** كيف يكون محمد صلى الله عليه وسلم مصدقاً لما معهم مع مخالفة شرعه لشرعهم قلنا المراد حصول الموافقة في التوحيد والنبوات وأصول الشرائع فأما تفاصيلها وإن وقع الخلاف فيها فذاك في الحقيقة ليس بخلاف لأن جميع الأنبياء عليهم السلام متفقون على أن الحق في زمان موسى عليه السلام ليس إلا شرعه وأن الحق في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ليس إلا شرعه فهذا وإن كان يوهم الخلاف إلا أنه في الحقيقة وفاق وأيضاً فالمراد من قوله ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم هو محمد عليه الصلاة والسلام والمراد بكونه مصدقاً لما معهم هو أن وصفه وكيفية أحواله مذكور في التوراة والإنجيل فلما ظهر على أحوال مطابقة لما كان مذكوراً في تلك الكتب كان نفس مجيئه تصديقاً لما كان معهم فهذا هو المراد بكونه مصدقاً لما معهم **السؤال الثالث** حاصل الكلام أن الله تعالى أخذ الميثاق على سائر الأنبياء بأن يؤمنوا بكل رسول يجيء مصدقاً لما معهم فما معنى ذلك الميثاق والجواب يحتمل أن يكون هذا الميثاق ما قرر في عقولهم من الدلائل الدالة على أن الانقياد لأمر الله تعالى واجب فإذا جاء الرسول فهو إنما يكون رسولاً عند ظهور المعجزات الدالة على صدقه فإذا أخبرهم تعالى

امر الخلق بالايمان به عرفوا عند ذلك وجوبه فتقرير هذا الدليل في عقولهم هو المراد من اخذ الميثاق ويحتمل ان يكون المراد باخذ الميثاق انه تعالى شرح صفاته في كتب الانبيا المتقدمين فاذا صارت احواله مطابقة لما جاء في الكتب الالهية المتقدمة وجب الانقياد له فقوله تعالى ثم جاكم رسول مصدق لما معكم يدل على هذين الوجهين اما على الوجه الاول فقوله رسول واما على الوجه الثاني فقوله مصدق لما معكم اما قوله تعالى لتومنن به ولتنصرنه فالمعنى ظاهر وذلك لانه تعالى اوجب الايمان به اولا ثم الاشتغال بنصرته ثانيا واللام في لتومنن به لام القسم كانه قيل والله لتومنن به ثم قال تعالى قال اقررتم واخذتم على ذلكم اصري وفيه مسايل **المسالة الاولى** ان فسرنا قوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين بانه تعالى اخذ المواثيق على الانبيا كان قوله تعالى اقررتم معناه قال الله تعالى للنبيين اقررتم بالايمان به والنصرة له وان فسرنا اخذ الميثاق بان الانبيا عليهم السلام اخذوا المواثيق على الامم كان معنى قوله قال اقررتم اي قال كل نبي لامته اقررتم وذلك لانه تعالى اضاف اخذ الميثاق الى نفسه وان كان النبيون اخذوه على الامم فكذلك طلب هذا الاقرار اضافه الى نفسه وان وقع من الانبيا والمقصود ان الانبيا بالغوا في اثبات هذا المعنى وتاكيده فلم يقتصروا على اخذ الميثاق على الامم بل طالبوهم بالاقرار بالقبول واكدوا ذلك بالاشهاد **المسالة الثانية** الاقرار في اللغة منقول بالالف من قر الشي يقر اذا ثبت ولزم مكانه واقره غيره والمقر بالشي يقره على نفسه اي يثبته اما قوله تعالى واخذتم على ذلكم اصري اي قبلتم عهدي والاخذ بمعنى القبول كثير في كلامهم قال الله تعالى لا يوخذ منها عدل اي لا تقبل فدية وقال ياخذ الصدقات اي يقبلها والاصر هو الثقل الذي يلحق الانسان لاجل ما يلزمه من عمل قال تعالى ولا تحمل علينا اصرا ثم سمي العهد اصرا لهذا المعنى قال صاحب الكشاف سمي العهد اصرا لانه مما يوصر اي يشد ويعقد ومنه الاصار الذي يعقد به وقرى اصري ويجوز ان يكون لغة في اصر ثم قال تعالى قالوا اقررنا قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين اعلم ان في تفسير قوله فاشهدوا وجوها **الاول** فليشهد بعضكم على بعض بالاقرار وانا على اقراركم واشهاد بعضكم بعضا من الشاهدين وهذا توكيد عليهم وتحذير من الرجوع اذا علموا شهادة الله وشهادة بعضهم على بعض **الثاني** ان قوله فاشهدوا خطاب للملايكة **الثالث** ان قوله فاشهدوا واشهدوا على نفسه ونظيره قوله واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا وهذا من باب المبالغة **الرابع** فاشهدوا اي بينوا هذا الميثاق للخاص والعام لكي لا يبقى لاحد عذر في الجهل به واصله ان الشاهد هو يبين صدق الدعوى **الخامس** فاشهدوا اي فاستيقنوا ما قررته عليكم من هذا الميثاق وكونوا فيه كالمشاهد للشي المعاين له ه **السادس** اذا قلنا ان اخذ الميثاق كان من الامم فقوله فاشهدوا خطاب للانبيا بان يكونوا شاهدين عليهم واما قوله تعالى وانا معكم من الشاهدين فهو للتوكيد وتقوية الالزام وفيه فايدة اخرى وهي انه تعالى وان اشهد غيره فليس ذلك لانه تعالى لا يخفى عليه خافية لكن لضرب من المصلحة مع انه تعالى يعلم السر واخفى ثم انه تعالى ضم اليه توكيدا اخر فقال فمن تولى بعد ذلك فاوليك هم الفاسقون يعني من اعرض عن الايمان بهذا الرسول وبنصرته عند ما تقدم من هذه الدلايل كان من الفاسقين ووعيد الفاسق معلوم وقوله فمن تولى بعد ذلك شرط والفعل الماضي ينقلب مستقبلا في الشرط والجزا والله تعالى اعلم

قوله تعالى افغير دين الله يبغون وله اسلم من في السموات والارض طوعا وكرها واليه يرجعون

اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان الايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام شرع شرعه الله تعالى واوجبه على جميع من مضى من الانبيا والامم لزم ان كل من كره ذلك فانه يكون طالبا دينا غير دين الله تعالى فلهذا قال بعده افغير دين الله يبغون وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** قرا حفص عن عاصم يبغون ويرجعون باليا المنقطة من تحتها لوجهين احدهما رد هذا الى قوله تعالى واوليك هم الفاسقون والثاني انه تعالى انما ذكر حكاية اخذ الميثاق حتى يبين ان اليهود والنصارى يلزمهم الايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام فلما اصروا على كفرهم قال على جهة الاستنكار افغير دين الله يبغون وقرا ابو عمرو تبغون بالتا خطابا لليهود وغيرهم من الكفار ويرجعون باليا ليرجع الى جميع المكلفين المذكورين في قوله وله اسلم من في السموات والارض وقرا الباقون فيهما بالتا على الخطاب لان ما قبله خطاب كقوله اقررتم واخذتم وايضا فلا يبعد ان يقال للمسلم والكافر ولكل احد افغير دين الله تبغون مع علمكم انه اسلم له من في السموات والارض وان مرجعكم اليه وهو كقوله وكيف تكفرون وانتم تتلى عليكم

ايات الله وفيكم رسوله **المسالة الثانية** الهمزة للاستفهام والمراد استنكار ان يفعلوا ذلك او تقرير انهم يفعلونه وموضع الهمزة هو لفظة يبغون تقديره ايبغون غير دين الله لان الاستفهام انما يكون عن الافعال والحوادث الا انه قدم المفعول الذي هو غير دين الله على فعله لانه اهم من حيث ان الانكار الذي هو معنى الهمزة متوجه الى المعبود الباطل واما الفا فلعطف جملة على جملة وفيه وجهان احدهما التقدير فاوليك هم الفاسقون فغير دين الله يبغون واعلم انه لو قيل اوغير دين الله يبغون جاز الا ان في الفا فايدة زايدة كانه قيل افبعد اخذ هذا الميثاق المؤكد بهذه التاكيدات البليغة تبغون **المسالة الثالثة** روي ان اهل الكتاب اختصموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما اختلفوا فيه من دين ابرهيم عليه السلام وكل واحد من الفريقين ادعى انه اولى به فقال صلى الله عليه وسلم كلا الفريقين بري من دين ابرهيم فقالوا ما نرضى بقضايك ولا ناخذ بدينك فنزلت هذه الاية ويبعد عندي حمل الاية على هذا السبب لان على هذا التقدير تكون هذه الاية منقطعة عما قبلها والاستفهام على سبيل الانكار يقتضي تعلقها بما قبلها فالوجه في الاية ان هذا الميثاق لما كان مذكورا في كتبهم وهم كانوا عارفين بذلك فقد كانوا عالمين بصدق محمد عليه الصلاة والسلام في النبوة فلم يبق لكفرهم سبب الا مجرد العداوة والحسد فصاروا كابليس الذي دعاه الحسد الى الكفر فاعلمهم تعالى انهم متى كانوا كذلك كانوا طالبين دينا غير دين الله تعالى ومعبودا سوى الله تعالى ثم بين ان التمرد على الله تعالى والاعراض عن حكمه مما لا يليق بالعقلا فقال وله اسلم من في السموات والارض طوعا وكرها واليه ترجعون وفيه مسيلتان **المسالة الاولى** الاسلام هو الاستسلام والانقياد والخضوع اذا عرفت هذا ففي خضوع كل من في السموات والارض لله وجوه **الوجه الاول** وهو الاصح عندي ان كل ما سوى الله سبحانه فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فانه لا يوجد الا بايجاده ولا يعدم الا باعدامه فاذا كل ما سوى الله سبحانه فهو منقاد خاضع لجلال الله تعالى في طرفي وجوده وعدمه وهذا هو نهاية الانقياد والخضوع ثم هذا الوجه فيه لطيفة اخرى وهي ان قوله وله اسلم يفيد الحصر اي وله اسلم كل من في السموات والارض لا لغيره فهذه الاية تفيد ان واجب الوجود واحد وان كل ما سواه فانه لا يوجد الا بتكوينه ولا يفنى الا بافنايه سوا كان عقلا او نفسا او روحا او جسما او جوهرا او عرضا او فاعلا او فعلا ونظير هذه الاية في الدلالة على هذا المعنى قوله تعالى ولله يسجد من في السموات والارض وقوله وان من شي الا يسبح بحمده **الوجه الثاني** في تفسير هذا الاسلام انه لا سبيل لاحد الى الامتناع عليه في مراده واما ان ينزلوا عليه طوعا او كرها فالمسلمون الصالحون ينقادون طوعا فيما يتعلق بالدين وينقادون له كرها فيما يخالف طباعهم من الفقر والمرض والموت واشباه ذلك واما الكافرون فهم ينقادون لله تعالى على كل حال كرها لانهم لا ينقادون لله تعالى فيما يتعلق بالدين وفي غير ذلك يستسلمون له سبحانه كرها لانه لا يمكنهم دفع قضايه وقدره **الوجه الثالث** اسلم المومنون طوعا والكافرون عند موتهم كرها لقوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا **الوجه الرابع** ان كل الخلق منقادون لالاهيته طوعا بدليل قوله تعالى ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ومنقادون لتكاليفه وايجاده للالام كرها **الخامس** ان انقياد الكل انما حصل وقت اخذ الميثاق وهو قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا **السادس** قال الحسن الطوع لاهل السموات خاصة واما ما ذكر في خلق السموات والارض هذا وهو قوله قال لها وللارض ايتيا طوعا او كرها واليه يرجعون فالمراد من خالفه في العاجل فسيكون مرجعه اليه والمراد الحث لا يملك الضر والنفع سواه وهذا وعيد عظيم لمن خالف الدين الحق **المسالة الثانية** قال الواحدي رحمه الله تعالى الطوع الانقياد يقال طاعه يطوعه طوعا اذا انقاد له وخضع واذا مضى لامره فقد اطاعه واذا وافقه فقد طاوعه وقال ابن السكيت يقال طاع له واطاع سوا وانتصب طوعا وكرها على انه مصدر وقع موقع الحال وتقديره طايعا وكارها كقولك اتاني ركضا اي راكضا ولا يجوز ان يقال اتاني كلاما اي متكلما لان الكلام ليس بضرب للاتيان والله سبحانه وتعالى اعلم

قوله تعالى قل امنا بالله وما انزل علينا وما انزل على ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما اوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون

اعلم انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة انه انما اخذ الميثاق على الانبيا في تصديق الرسول الذي ياتي مصدقا لما معهم قال

قل آمنا بالله إلى آخر الآية وههنا مسائل **المسألة الأولى** وحد الضمير في قل وجمع في آمنا وفيه وجوه
الأول أنه تعالى حين خاطبه إنما خاطبه بلفظ الواحد وعلمه أنه حين يخاطب القوم يخاطبهم بلفظ الجمع على وجه
التعظيم والتفخيم مثل ما يتكلم الملوك والعظماء الثاني أنه خاطبه أولا بخطاب الواحد ليدل هذا الكلام على أنه
لا مبلغ لهذا التكليف من الله تعالى إلى الخلق إلا هو ثم قال آمنا تنبيها على أنه حين يقول هذا القول فإن أصحابه يوافقونه
عليه الثالث أنه تعالى عينه في هذا التكليف بقوله قل ليظهر من خواصه بل هو لازم لكل المؤمنين كما قال
والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله **المسألة الثانية**
قدم الإيمان بالله على الإيمان بالأنبياء لأن الإيمان بالله أصل الإيمان بالنبوة وفي المرتبة الثانية ذكر الإيمان بما
أنزل عليه لأن كتب سائر الأنبياء حرفوها وبدلوها فلا سبيل إلى معرفة أحوالها إلا بالإيمان بما أنزل على محمد عليه الصلاة
والسلام فكان ما أنزل على محمد كالأصل لما أنزل على سائر الأنبياء فلهذا قدمه عليه وفي المرتبة الثالثة ذكر
بعض الأنبياء وهم الذين يعترف أهل الكتاب بوجودهم ويختلفون في نبوتهم والأسباط هم أسباط يعقوب
الذين ذكر الله تعالى أممهم الاثني عشر في سورة الأعراف وإنما أوجب الله تعالى الإقرار بنبوة كل الأنبياء
لفوائد **أحدها** إثبات كونه عليه الصلاة والسلام مصدقا لجميع الأنبياء لأن هذا الشرط كان معتبرا
في أخذ الميثاق **وثانيها** التنبيه على أن مذاهب أهل الكتاب متناقضة وذلك لأنهم إنما صدقوا النبي
الذي يصدقونه لمكان ظهور المعجزة عليه وهذا يقتضي أن كل من ظهرت المعجزة عليه كان نبيا وعلى هذا يكون
تخصيص البعض بالتصديق والبعض بالتكذيب متناقضا بل الحق تصديق الكل والاعتراف بنبوة الكل **وثالثها**
أنه تعالى عينه حين قال قبل هذه الآية أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السماوات والأرض وهذا تنبيه على
أن إصرارهم على تكذيب بعض الأنبياء إعراض عن دين الله ومنازعة مع الله فههنا أظهر الإيمان بنبوة جميع
الأنبياء ليزول عنه وعن أمته ما وصف به أهل الكتاب من منازعة الله تعالى في الحكم والتكليف **ورابعها**
أن في الآية الأولى ذكر أنه أخذ الميثاق على محمد صلى الله عليه وسلم بأن يؤمن بكل من كان قبله من الرسل ولم يأخذ
عليه الميثاق بمن يأتي بعده من الرسل فكانت هذه الآية دالة من هذا الوجه على أنه لا نبي بعده البتة **فإن قيل**
لم عدي أنزل في هذه الآية بحرف الاستعلاء وفيما تقدم من مثلها بحرف الانتهاء **قلنا** لوجود المعنيين
جميعا لأن الوحي ينزل من فوق وينتهي إلى الرسل فجاء تارة بأحد المعنيين وفي الأخرى بالآخر وقيل أيضا إنما قيل
علينا في حق الرسول عليه الصلاة والسلام لأن الوحي ينزل عليه وإلينا في حق الأمة لأن الوحي يأتيهم من الرسول
على وجه الانتهاء وهذا تعسف ألا ترى إلى قوله بما أنزل إليك وأنزلنا إليك الكتاب وإلى قوله آمنوا بالذي أنزل
على الذين آمنوا **المسألة الثالثة** اختلف العلماء في أن الإيمان بهؤلاء الأنبياء الذين تقدموا
ونسخت شرائعهم كيف يكون وحقيقة الخلاف في شرعه لما صار منسوخا فهل تصير نبوته منسوخة فمن قال
إنها تصير منسوخة قال نؤمن أنهم كانوا أنبياء ورسلا ولا نؤمن أنهم أنبياء ورسل ومن قال إن نسخ الشريعة
لا يقتضي نسخ النبوة قال نؤمن بأنهم أنبياء ورسل في الحال فتنبه لهذا الموضع **المسألة الرابعة**
قوله لا نفرق بين أحد منهم فيه وجوه **الوجه الأول** قال الأصم التفرقة قد تكون بتفضيل
البعض على البعض وقد تكون لأجل القول بأنهم ما كانوا على سبيل واحد في الطاعة لله تعالى والمراد هذا الوجه يعني
نقر بأنهم كانوا بأسرهم على دين واحد في الدعوة إلى الله تعالى وفي الانقياد لتكاليف الله **الثاني** قال بعضهم
لا نفرق بين أحد منهم بأن نؤمن ببعض دون بعض كما فرقت اليهود والنصارى **الثالث** قال أبو مسلم
لا نفرق بين أحد منهم أي لا نفرق ما جمعوا وهو كقوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وذم قوما وصفهم
بالتفرق فقال لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون أما قوله تعالى ونحن له مسلمون ففيه وجوه الأول
أن إقرارنا بنبوة هؤلاء الأنبياء إنما كان لأجل كوننا منقادين لله تعالى مستسلمين لحكمه وأمره وفيه تنبيه
على أن حاله على خلاف الذين خاطبهم الله تعالى بقوله أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السماوات والأرض
طوعا وكرها وإليه يرجعون قال أبو مسلم ونحن له مسلمون أي مستسلمون لأمره بالرضى وترك المخالفة وتلك
صفة المؤمنين بالله تعالى وهم أهل السلم والكافرون أهل الحرب يوصفون بالمحاربة لله كما قال إنما جزاء الذين يحاربون
الله ورسوله الثالث أن قوله ونحن له مسلمون يفيد الحصر والتقدير له أسلمنا لا لغرض آخر من سمعة وطلب مال

وهذا تنبيه على أن حالهم بالضد من ذلك فإنهم لا يفعلون ولا يقولون إلا للسمعة والرياء وطلب الأموال
والله تعالى أعلم **قوله تعالى** ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من
الخاسرين **اعلم أنه تعالى** لما قال في الآية المتقدمة ونحن له مسلمون أتبعه بأن بين في
هذه الآية أن الدين ليس إلا الإسلام وأن كل دين سوى الإسلام باطل وأن من يبتغ سوى الإسلام دينا فإنه غير
مقبول عند الله لأن القبول للعمل هو أن يرضى الله ذلك العمل ويرضى عن فاعله ويثيبه عليه ولذلك قال الله
تعالى إنما يتقبل الله من المتقين ثم بين تعالى أن كل من له دين سوى الإسلام فكما أنه لا يكون مقبولا عند الله تعالى فكذلك
يكون من الخاسرين والخسران في الآخرة يكون بحرمان الثواب وحصول العقاب ويدخل فيه ما يلحقه من التأسف
والتحسر على ما فاته في الدنيا من العمل الصالح وعلى ما تحمله من التعب والمشقة في الدنيا في تقرير ذلك الدين
الباطل واعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على أن الإيمان هو الإسلام إذ لو كان الإيمان غير الإسلام لوجب أن لا يكون
الإيمان مقبولا لقوله تعالى ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه إلا أن ظاهر قوله تعالى قالت الأعراب آمنا قل لم
تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا يدل على أن الإيمان مغاير للإسلام ووجه التوفيق بينهما أن تحمل الآية الأولى على العرف
الشرعي والآية الثانية على الوضع اللغوي والله تعالى أعلم **قوله تعالى** كيف يهدي الله قوما كفروا
بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله
والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا
فإن الله غفور رحيم **اعلم أنه تعالى** لما عظم أمر الإسلام والإيمان بقوله ومن يبتغ غير الإسلام دينا
فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين أكد ذلك التعظيم بأن بين وعيد من ترك الإسلام فقال
كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** في سبب النزول
أقوال الأول قال ابن عباس نزلت هذه الآية في عشرة رهط كانوا آمنوا ثم ارتدوا ولحقوا بمكة ثم أخذوا
يتربصون به ريب المنون فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية وكان فيهم من تاب فاستثنى التائب منهم بقوله إلا الذين
تابوا والثاني نقل أيضا عن ابن عباس أنه قال نزلت في يهود قريظة والنضير ومن دان بدينهم كفروا
بالنبي صلى الله عليه وسلم بعد أن كانوا مؤمنين قبل مبعثه وكانوا يشهدون له بالنبوة فلما بعث وجاءهم بالآيات
والمعجزات كفروا بغيا وحسدا الثالث نزلت في الحرث بن سويد وهو رجل من الأنصار حين ندم على ردته
فأرسل إلى قومه أن سلوا هل لي من توبة فأرسل إليه أخوه بالآية فأقبل إلى المدينة وتاب وقبل الرسول صلى الله عليه
وسلم توبته قال القفال رحمه الله تعالى للناس في هذه الآية قولان منهم من قال إن قوله تعالى
ومن يبتغ غير الإسلام دينا وما بعده من قوله كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم إلى قوله وأولئك هم الضالون
نزل جميع ذلك في قصة واحدة ومنهم من جعل ابتداء القصة من قوله إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار وعلى التقديرين فيها
أيضا قولان أحدهما أنها في أهل الكتاب والثاني أنها في قوم مرتدين عن الإسلام آمنوا ثم ارتدوا والأولى ما شرحناه
المسألة الثانية اختلف العلماء في تفسير قوله تعالى كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم أما
المعتزلة فقالوا إن أصولنا تشهد بأن الله تعالى هدى جميع الخلق إلى الدين بمعنى التعريف ووضع الدلائل وفعل
الألطاف إذ لو لم يعم الكل بهذه الأشياء لصار الكافر والضال معذورا ثم إنه تعالى حكم بأنه لم يهد هؤلاء الكفار فلا بد
من تفسير هذه الهداية بشيء آخر سوى نصب الدلائل ثم ذكروا فيه وجوها **الأول** المراد من هذه الهداية
منح الألطاف التي يؤتيها المؤمنين ثوابا لهم على إيمانهم كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وقال
تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وقال تعالى يهدي به الله من اتبع رضوانه فدلت هذه الآيات على أن المهتدي
قد يزيده الله هدى **الثاني** المراد أنه تعالى لا يهديهم إلى الجنة قال تعالى إن الذين كفروا وظلموا
لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا إلا طريق جهنم وقال يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار
الثالث أنه لا يمكن أن يكون المراد من الهداية خلق المعرفة فيه لأن على هذا التقدير يلزم أيضا أن يكون الكفر
من الله تعالى لأنه تعالى إذا خلق المعرفة فيه كان مؤمنا مهتديا وإذا لم يخلقها كان كافرا ضالا وإذا كان الكفر من الله
تعالى لم يصح أن يذمهم الله تعالى على الكفر ولم يصح أن يضاف الكفر إليهم لكن الآية ناطقة بكونهم مذمومين بسبب الكفر
فإنه قال كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم فأضاف الكفر إليهم وذمهم على ذلك الكفر فهذا جملة أقوالهم

في هذه الآية وأما أهل السنة قالوا المراد من الهداية خلق المعرفة قالوا وقد جرت سنة الله في دار التكليف
أن كل فعل يقصد العبد إلى تحصيله فإن الله تعالى يخلقه عقيب القصد من العبد وكأنه تعالى قال وكيف يخلق الله فيهم
المعرفة والهداية وهم قصدوا تحصيل الكفر وأرادوه والله تعالى أعلم **المسألة الثالثة** قوله وشهدوا
فيه قولان أحدهما أنه عطف والتقدير بعد أن آمنوا به وبعد أن شهدوا أن الرسول حق لأن عطف الفعل على
الاسم لا يجوز فهو في الظاهر وإن اقتضى عطف الفعل على الاسم لكنه في المعنى عطف الفعل على الفعل الثاني أن الواو
للحال بإضمار قد والتقدير كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم حال ما شهدوا أن الرسول حق **المسألة**
الرابعة تقدير الآية كيف يهدي الله قوما كفروا بعد الإيمان وبعد الشهادة بأن الرسول حق وبعد أن
جاءهم البينات فعطف الشهادة بأن الرسول حق مغاير للإيمان وجوابه أن مذهبنا أن الإيمان هو التصديق
بالقلب والشهادة هو الإقرار باللسان وهما متغايران فصارت هذه الآية من هذا الوجه دالة على أن
الإيمان مغاير للإقرار باللسان وأنه معنى قائم بالقلب **المسألة الخامسة** اعلم أنه تعالى استعظم
كفر القوم من حيث أنه حصل بعد خصال ثلاث أحدها بعد الإيمان وثانيها بعد شهادة كون الرسول حقا
وثالثها بعد مجيء البينات وإذا كان الأمر كذلك كان ذلك الكفر حاصلا بعد التبصرة وبعد إظهار الشهادة
فيكون الكفر بعد هذه الأشياء أقبح لأن مثل هذا الكفر يكون كالمعاندة والجحود وهذا يدل على أن زلة العالم أقبح
من زلة الجاهل أما قوله تعالى والله لا يهدي القوم الظالمين ففيه سؤالان **السؤال الأول**
قال في أول الآية كيف يهدي الله قوما وقال في آخرها والله لا يهدي القوم الظالمين فهذا تكرار الجواب
أن قوله كيف يهدي الله قوما مختص بالمرتد وأنه تعالى عمم ذلك الحكم في المرتد وفي الكافر الأصلي فقال إن الله لا يهدي
القوم الظالمين **السؤال الثاني** كيف سمى الكافر ظالما الجواب قال تعالى إن الشرك
لظلم عظيم والسبب فيه أن الكافر أورد نفسه موارد البلاء والعقاب بسبب ذلك الكفر فكان ظالما لنفسه ثم
قال تعالى أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين والمعنى أنه تعالى حكم بأن الذين كفروا بعد إيمانهم
يمنعهم الله من هدايته ثم بين أن الأمر غير مقصور عليه بل كما لا يهديهم في الدنيا يلعنهم اللعن العظيم ولا يهديهم
في الآخرة على سبيل التأبيد والخلود واعلم أن لعنة الله مخالفة للعنة الملائكة لأن لعنته بالإبعاد من الجنة وإنزال
العقوبة والعذاب واللعنة من الملائكة هي بالقول وكذلك من الناس وكل ذلك مستحق لهم بسبب ظلمهم وكفرهم
فصلح أن يكون جزاء لذلك وههنا سؤالات **السؤال الأول** لم عم جميع الناس ومن يوافقه لا يلعنه
قلنا فيه وجوه الأول قال أبو مسلم له أن يلعنه وإن كان لا يلعنه الثاني أنه في الآخرة يلعن بعضهم بعضا
قال تعالى كلما دخلت أمة لعنت أختها وقال ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وعلى هذا التقدير
فقد حصل اللعن للكفار من الكفار الثالث كأن الناس هم المؤمنون والكفار ليسوا من الناس فلما ذكر بعض الثلاث
قال أجمعين الرابع وهو الأصح أن جميع الخلق يلعنون المبطل والكافر ولكنه يعتقد في نفسه أنه ليس بمبطل ولا كافر
فإذا لعن الكافر وكان هو في علم الله كافرا فقد لعن نفسه وإن كان لا يعلم ذلك **السؤال الثاني** قوله خالدين
فيها أي خالدين في اللعن فما معنى خلود اللعن قلنا فيه وجهان الأول أن التخليد في اللعن على معنى أنهم يوم
القيامة لا يزال يلعنهم الملائكة والمؤمنون ومن معهم في النار فلا يخلو شيء من أحوالهم من أن يلعنهم لاعن لأن اللعن
يوجب العقاب فعبر عن خلود أثر اللعن بخلود اللعن نظيره قوله تعالى من أعرض عنه فإنه يحمل يوم القيامة وزرا
خالدين فيه الثاني قال ابن عباس قوله خالدين فيها أي في جهنم فعلى هذا الكناية من غير مذكور وأن قوله تعالى
خالدين فيها نصب على الحال مما قبله وهو قوله عليهم لعنة الله والملائكة ثم قال تعالى لا يخفف عنهم العذاب
ولا هم ينظرون معنى الإنظار التأخير قال تعالى فنظرة إلى ميسرة فالمعنى أنه لا يجعل عذابهم أخف ولا يؤخر العذاب
من وقت إلى وقت وهذا تحقيق قول المتكلمين أن العذاب الملحق بالكافر مضرة خالصة عن شوائب المنافع دائمة غير
منقطعة نعوذ بالله تعالى منه ثم قال إلا الذين تابوا من بعد ذلك والمعنى إلا الذين تابوا منه ثم بين
أن التوبة وحدها لا تكفي حتى ينضاف إليها العمل الصالح فقال وأصلحوا أي أصلحوا باطنهم مع الحق بالمراقبات
وظاهرهم مع الخلق بالعبادات وذلك بأن يعلنوا أنا كنا على الباطل حتى إنه لو اغتر بطريقتهم الفاسدة مغتر
رجع عنها فإن الله غفور رحيم وفيه وجهان الأول أنه غفور لقبائحهم في الدنيا بالستر رحيم في الآخرة

بالعفو الثاني غفور بإزالة العقاب رحيم بإعطاء الثواب ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم
ما قد سلف ودخلت الفاء في قوله فإن الله لشبه الجزاء إذ كان الكلام قد تضمن معنى إن تابوا فإن الله يغفر
لهم **قوله تعالى إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم وأولئك**
هم الضالون في الآية مسائل **المسألة الأولى** اختلفوا فيما به ازداد الكفر والضابط أن المرتد
قد يكون فاعلا للزيادة بأن يضم إلى ذلك الكفر كفرا آخر وعلى هذا التقدير الثاني ذكروا فيه وجوها الأول
أن أهل الكتاب كانوا مؤمنين بمحمد عليه الصلاة والسلام قبل مبعثه ثم كفروا به عند المبعث ثم ازدادوا
كفرا بسبب طعنهم فيه في كل وقت ونقضهم ميثاقه وفتنتهم للمؤمنين وإنكارهم لكل معجزة تظهر الثاني
أن اليهود كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام ثم كفروا بسبب إنكارهم عيسى عليه السلام والإنجيل ثم ازدادوا
كفرا بسبب إنكارهم محمدا والقرآن والثالث أن الآية نزلت في الذين ارتدوا وذهبوا إلى مكة وازديادهم
الكفر أنهم قالوا نقيم بمكة نتربص بمحمد عليه الصلاة والسلام ريب المنون الرابع المراد فرقة ارتدوا ثم عزموا
على الرجوع إلى الإسلام على سبيل النفاق فسمى الله تعالى ذلك النفاق زيادة **المسألة الثانية**
أنه تعالى حكم في الآية الأولى بقبول التوبة للمرتدين وحكم في هذه الآية بعدم قبولها وهو يوهم التناقض وأيضا ثبت
بالدليل أنه متى وجدت التوبة بشروطها فإنها تكون مقبولة لا محالة فلهذا اختلف المفسرون في تفسير قوله
تعالى لن تقبل توبتهم على وجوه **الأول** قال الحسن وقتادة وعطاء السبب أنهم لا يتوبون إلا عند
الموت والله تعالى يقول وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن
الثاني أن يحمل هذا على ما إذا تابوا باللسان ولم يحصل في قلوبهم إخلاص **الثالث** قال القاضي
والقفال وابن الأنباري أنه تعالى لما قدم ذكر من كفر بعد الإيمان وبين أنه أهل اللعنة إلا أن يتوب
ذكر في هذه الآية أنه لو كفر مرة أخرى بعد تلك التوبة فإن تلك التوبة الأولى تصير غير مقبولة وتصير كأنها
لم تكن قال وهذا الوجه أليق بالآية من سائر الوجوه لأن التقدير إلا الذين تابوا وأصلحوا فإن الله غفور رحيم
فإن كانوا كذلك ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم **الرابع** قال صاحب الكشاف قوله لن تقبل توبتهم جعل
كناية عن الموت على الكفر لأن الذي لا تقبل توبته من الكفار هو الذي يموت على الكفر كأنه قيل إن اليهود والمرتدين
الذين فعلوا ما فعلوا مائتون على الكفر داخلون في جملة من لا تقبل توبتهم **الخامس** لعل المراد ما إذا تابوا
عن تلك الزيادة فقط فإن التوبة عن تلك الزيادة لا تصير مقبولة ما لم تحصل التوبة عن الأصل وأقول
جملة هذه الجوابات إنما تتمشى إذا حملنا قوله إن الذين كفروا ثم ازدادوا كفرا على المعهود السابق
لا على الاستغراق وإلا فكم من مرتد تاب عن ارتداده توبة صحيحة مقرونة بالإخلاص في زمان التكليف
فأما الجواب الذي حكيناه عن القفال والقاضي فهو جواب مطرد سواء حملنا اللفظ على المعهود السابق أو على
الاستغراق فأما قوله وأولئك هم الضالون ينفي كون غيرهم ضالا وليس الأمر كذلك فإن كل كافر فهو ضال
سواء كفر بعد الإيمان أو كان كافرا في الأصل والجواب هذا محمول على أنهم هم الضالون على سبيل
الكمال السؤال الثاني وصفهم أولا بالتمادي في الكفر والغلو فيه والكفر أقبح أنواع الضلالة والوصف
إنما يراد للمبالغة والمبالغة إنما تحصل بوصف الشيء بما هو أقوى منه حالا لا بما هو أضعف حالا منه والجواب
قد ذكرنا أن المراد منه أنهم هم الضالون على سبيل الكمال وعلى هذا التقدير يحصل المبالغة والله تعالى أعلم
قوله تعالى إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا ولو
افتدى به أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين اعلم أن الكفار على ثلاثة أقسام أحدها
الذي يتوب عن الكفر توبة صحيحة مقبولة وهو الذي ذكره بقوله فإن الله غفور رحيم **وثانيها** الذي
يتوب عن ذلك الكفر توبة فاسدة وهو الذي ذكره الله تعالى في الآية المتقدمة وقال إنه لن تقبل توبته
وثالثها الذي يموت على الكفر من غير توبة البتة وهو المذكور في هذه الآية ثم إنه تعالى أخبر عن هؤلاء
بثلاثة أشياء الأول قوله فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا قال الواحدي ملء الشيء قدر ما يملؤه
وانتصب ذهبا على التفسير إذ كان الكلام تاما إلا أنه يكون مبهما كقولك عندي عشرون فالعدد معلوم
والمعدود مبهم فإذا قلت درهما فسرت العدد وكذلك إذا قلت هو أحسن الناس فقد أخبرت عن حسنه

ولم تبين بماذا افلت وجهاً أو فعلاً فقد بينته ونصبته على التفسير وانما نصبته لأنه ليس له
ما يخفضه ولا ما يرفعه فلما خلا من هذين نصب لان النصب اخف الحركات فجعل لكل ما لا عامل فيه
قال صاحب الكشاف وقرأ الاعمش ذهب بالرفع رداً على ملء كما يقال عندي عشرون نفساً رجال
وههنا سؤالات **السؤال الاول** لم قيل في الاية المتقدمة لن تقبل بغير فاء وفي هذه الاية
فلن تقبل بالفاء والجواب دخول الفاء دل على ان الكلام مبني على الشرط والجزاء وعند عدم الفاء
لم يفهم من الكلام كونه شرطاً وجزاءً يقول الذي جاءني له درهم فهذا لا يفيد ان الدرهم حصل له بسبب المجيء
فاذا قلت الذي جاءني فله درهم فهذا يفيد ان الدرهم حصل له بسبب المجيء فذكر الفاء في هذه الاية
يدل على ان عدم قبول الفدية معلل بالموت على الكفر **السؤال الثاني** ما فائدة الواو في
قوله ولو افتدى به الجواب ذكروا وجوهاً الاول قال الزجاج انها للعطف
والتقدير لو تقرب الى الله بملء الارض ذهباً لم يقبل منه وهذا اختيار ابن الانباري قال وهذا اكد في التغليظ
لانه تصريح بنفي القبول من جميع الوجوه الثاني الواو دخلت لبيان التفصيل بعد الاجمال وذلك لان قوله فلن يقبل
من احدهم ملء الارض ذهباً يحتمل الوجوه الكثيرة فنص على نفي القبول بجهة الفدية الثالث وهو وجه
خطر ببالي وهو ان من غضب على بعض عبيده فاذا اتحفه العبد بتحفة او هدية لم يقبلها البتة الا انه قد
يقبل منه الفدية فاذا لم يقبل منه الفدية ايضاً كان ذلك في غاية الغضب والمبالغة انما تحصل بذكر
المرتبة التي هي الغاية فحكم تعالى بانه لا يقبل منهم ملء الارض ذهباً ولو كان واقعاً على سبيل الفدا تنبيهاً
على انه لما لم يكن مقبولاً بهذا الطريق فبان لا يكون مقبولاً منه بسائر الطرق اولى **السؤال الثالث**
ان من المعلوم ان الكافر لا يملك يوم القيامة نقيراً ولا قطميراً ومعلوم ان بتقدير ان يملك الذهب
فلا نفع في الذهب والجواب فيه وجهان احدهما المراد انهم لو ماتوا على الكفر فلو انهم كانوا قد
انفقوا في الدنيا مع الكفر لا يكون مقبولاً والثاني ان الكلام وقع على سبيل الفرض والتقدير فالذهب كناية
عن اعز الاشياء والتقدير لو ان الكافر يوم القيامة قدر على اعز الاشياء ثم قدر على بذله في غاية الكثرة لعجز
ان يتوسل بذلك الى تخليص نفسه من عذاب الله تعالى وبالجملة فالمقصود انهم آيسون من تخليص النفس من العقاب
النوع الثاني من الوعيد المذكور في هذه الاية قوله ولهم عذاب اليم واعلم انه تعالى لما بين
ان الكافر لا يمكنه تخليص النفس من العذاب اردفه بصفة ذلك العذاب فقال لهم عذاب اليم اي مولم **والنوع
الثالث من الوعيد** قوله وما لهم من ناصرين والمعنى انه تعالى لما بين انه لا خلاص له من هذا العذاب
الاليم بسبب الفدية بين ايضاً انه لا خلاص له منه بسبب النصرة والاعانة والشفاعة ولاصحابنا ان يحتجوا
بهذه الاية على اثبات الشفاعة وذلك لانه تعالى ختم تعديد وعيد الكفار بعدم النصرة والشفاعة
فلو حصل هذا المعنى في حق غير الكافر بطل تخصيص هذا الوعيد بالكفر والله تعالى اعلم **قوله تعالى**
لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا من شيء فان الله به عليم **اعلم انه تعالى** لما بين ان الانفاق
لا ينفع الكافر البتة علم المؤمنين كيفية الانفاق الذي ينتفعون به في الآخرة فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا
مما تحبون فبين في هذه الاية ان من انفق مما احب كان من جملة الابرار ثم قال في اية اخرى ان الابرار لفي نعيم
وقال ايضاً ان الابرار يشربون من كأس كان مزاجها كافوراً وقال ان الابرار لفي نعيم على الارائك ينظرون
تعرف في وجوههم نضرة النعيم يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وقال
ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب فالله تعالى لما فصل في سائر الآيات كيفية ثواب الابرار
اكتفى ههنا بان ذكر ان من انفق مما احب نال البر وفيه لطيفة اخرى وهي انه تعالى قال ليس البر ان
تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر الى آخر الاية فذكر في هذه الاية
اكثر اعمال الخير وسماه بالبر ثم قال في هذه الاية لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون والمعنى انكم وان اتيتم
بكل تلك الخيرات المذكورة في تلك الاية فانكم لا تفوزون بفضيلة البر حتى تنفقوا مما تحبون وهذا يدل
على ان الانسان اذا انفق ما يحبه كان ذلك افضل الطاعات **وههنا بحث** وهو ان للقائل
ان يقول كلمة حتى لانتهاء الغاية فقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون يقتضي ان من انفق ما احب

فقد نال البر

فقد نال البر ومن نال البر دخل تحت الايات الدالة على اعظم الثواب للابرار فهذا يقتضي ان من انفق ما احب
وصل الى الثواب العظيم وان لم يأت بسائر الطاعات وهو باطل وجواب هذا الاشكال
ان الانسان لا يمكنه ان ينفق محبوبه الا اذا توسل بانفاق ذلك المحبوب الى وجدان محبوب اشرف من
الاول فعلى هذا الانسان لا يمكنه ان ينفق الدنيا في الدنيا الا اذا تيقن سعادة الآخرة ولا يمكنه ان يعرف
بسعادة الآخرة الا اذا اقر بوجود الصانع العالم القادر واقر بانه يجب عليه الانقياد لتكاليفه واوامره
ونواهيه فاذا تأملت علمت ان الانسان لا يمكنه انفاق الدنيا في الدنيا الا اذا كان مستجمعاً لجميع الخصال
المحمودة في الدين ولنرجع الى التفسير فنقول في الاية مسائل **المسألة الاولى**
كان السلف اذا احبوا شيئاً جعلوه لله تعالى روي انها لما نزلت قال ابو طلحة يا رسول الله حائط لي بالمدينة
وهو احب اموالي الي وهو صدقة فقال عليه الصلاة والسلام بخ بخ ذاك مال رابح واني ارى ان تجعلها في
الاقربين فقال ابو طلحة افعل يا رسول الله فقسمها في اقاربه ويروى انه جعلها بين حسان بن ثابت
وابي بن كعب وروي انه كان لزيد فرس يحبه وجعله في سبيل الله تعالى فحمل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
اسامة فوجد زيد في نفسه فقال عليه الصلاة والسلام ان الله قد قبلها واشترى ابن عمر جارية اعجبته
فاعتقها فقيل له لم اعتقتها ولم تصب منها فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون **المسألة الثانية**
للمفسرين في تفسير البر قولان احدهما ما به يصيرون ابراراً حتى يدخلوا في قوله ان الابرار لفي نعيم
فيكون المراد بالبر ما يحصل منهم من الاعمال المقبولة والثاني الثواب والجنة فكانه تعالى قال لن تنالوا
هذه المنزلة الا بالانفاق على هذا الوجه اما القائلون بالقول الاول فمنهم من قال البر هو التقوى واحتج
بقوله ولكن البر من آمن بالله الى قوله اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون وقال ابو روق البر هو
الخير وهو قريب مما تقدم اما الذين قالوا البر هو الجنة فمنهم من قال لن تنالوا البر اي لن تنالوا ثواب البر
ومنهم من قال المراد بر الله اولياءه واكرامه اياهم وتفضله عليهم وهو من قول الناس برني فلان بكذا
وبر فلان لا ينقطع عني وقال تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الى قوله ان تبروهم **المسألة
الثالثة** اختلف المفسرون في قوله مما تحبون منهم من قال انه نفس المال ومنهم من قال ان تكون
الهبة رفيعة جيدة قال تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ومنهم من قال ما يكون محتاجاً اليه قال تعالى
ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً واسيراً احد تفاسير الحب في هذه الاية على حاجتهم اليه وقال
ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة وقال عليه الصلاة والسلام افضل الصدقة ما تصدقت به
وانت صحيح شحيح تأمل العيش وتخشى الفقر والاولى ان يقال كل ذلك معتبر في باب الفضل وكثرة الثواب
المسألة الرابعة قال ابن عباس اراد به الزكاة يعني حتى تخرجوا زكاة اموالكم وقال الذين عنى الله تعالى
بقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون جنى الثمرة قال القاضي اختار هذا القول واحتج عليه بان الله تعالى
وقف على هذا الانفاق كون المكلف من الابرار والفوز بالجنة بحيث لو لم يوجد هذا الانفاق لم يصر العبد بهذه
المنزلة وما ذاك الا الانفاق الواجب واقول لو خصصنا الاية بغير الزكاة لكان اولى
لان الاية مخصوصة بايتاء الاحب والزكاة الواجبة ليس فيها ايتاء الاحب فانه لا يجب على المزكي ان يخرج اشرف
امواله واكرمها بل الصحيح ان هذه الاية مخصوصة بايتاء المال على سبيل الندب **المسألة الخامسة**
نقل الواحدي عن مجاهد والكلبي ان هذه الاية منسوخة باية الزكاة وهذا في غاية البعد لان ايجاب الزكاة كيف
ينافي الترغيب في بذل المحبوب لوجه الله تعالى **المسألة السادسة** قال بعضهم كلمة من في قوله مما
تحبون للتبعيض وقرأ عبد الله حتى تنفقوا بعض ما تحبون وفيه اشارة الى ان انفاق الكل لا يجوز كما قال
والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً وقال آخرون انه للتبيين واما قوله وما
تنفقوا من شيء فان الله به عليم **ففيه سؤال** وهو ان يقال لم قيل فان الله به عليم على جهة جواب
الشرط مع ان الله تعالى يعلمه على كل حال والجواب من وجهين الاول انه فيه معنى الجزاء تقديره
وما تنفقوا من شيء فان الله يجازيكم قل ام كثر لانه عليم به لا يخفى عليه شيء منه فجعل كونه عالماً بذلك الانفاق
كناية عن اعطاء الثواب والتعريض في مثل هذا الموضع يكون ابلغ من التصريح والثاني انه تعالى يعلم الوجه الذي لاجله

يفعلونه ويعلم ان الداعي اليه أهو الاخلاص أم الريا ويعلم انكم تنفقون الاحب الاجود أم الاخس الارذل
واعلم ان نظير هذه الاية قوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقوله وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر
فان الله يعلمه لتبيين ما تنفقونه اي من اي شي كان طيب تحبونه او خبيث تكرهونه فان الله عليم به ومجازيكم
على قدره **قوله تعالى** كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه من قبل ان تنزل
التورية قل فاتوا بالتورية فاتلوها ان كنتم صادقين فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فاولئك هم الظالمون
قل صدق الله فاتبعوا ملة ابرهيم حنيفا وما كان من المشركين **اعلم** ان الايات المتقدمة الى هذه الاية
كانت في تقرير الدلايل الدالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وفي توجيه الالزامات الواردة على اهل الكتاب
في هذا الباب ــــــ واما هذه الاية فهي في بيان الجواب عن شبهات القوم فان ظاهر الاية يدل على
انه صلى الله عليه وسلم كان يدعي ان كل طعام كان حلالا ثم صار البعض حراما بعد ان كان حلالا والقوم نازعوه
في ذلك وزعموا ان الذي هو الان حرام كان حراما ابدا واذا عرفت هذا فنقول ــــــ الاية تحتمل وجوها
الاول ان اليهود كانوا يعولون في انكار شرع محمد عليه الصلاة والسلام على انكار النسخ فابطل الله
تعالى عليهم ذلك بان كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فذاك الذي حرمه على نفسه كان
حلالا ثم صار حراما عليه وعلى اولاده فقد حصل النسخ فبطل قولكم ان النسخ غير جائز ثم ان اليهود لما توجه عليهم
هذا السؤال انكروا ان يكون حرمة ذلك الطعام الذي حرم بسبب ان اسرائيل حرمه على نفسه بل زعموا ان ذلك
كان حراما من لدن زمان ادم عليه السلام الى هذا الزمان فعند هذا طلب الرسول صلى الله عليه وسلم
منهم ان يحضروا التورية فان التورية ناطقة بان بعض انواع الطعام انما حرم بسبب ان اسرائيل حرمه على نفسه
فخافوا من الفضيحة وامتنعوا من احضار التورية فحصل عند ذلك امور كثيرة تقوي القول بنبوة محمد عليه
الصلاة والسلام **احدها** ان هذا السؤال قد توجه عليهم في انكار النسخ وهو لازم لا محيص عنه
وثانيها انه ظهر للناس كذبهم وانهم ينسبون الى التورية ما ليس فيها تارة ويمتنعون عن الاقرار
بما هو فيها اخرى **وثالثها** ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان رجلا اميا لم يقرا ولم يكتب فامتنع ان
يعرف هذه المسالة الغامضة من علوم التورية الا بخبر السماء فهذا وجه حسن علمي في تفسير القران وبيان النظم
الوجه الثاني ان اليهود قالوا له انك تدعي انك على ملة ابرهيم فلو كان الامر كذلك فكيف تاكل لحوم
الابل والبانها مع ان ذلك كان حراما في دين ابرهيم عليه السلام فجعلوا هذا الكلام شبهة طاعنة في صحة
دعواه فاجاب ــــــ النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الشبهة بان قال ان ذلك كان حلالا
لابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب الا ان يعقوب حرمه على نفسه بسبب من الاسباب وبقيت تلك الحرمة
في اولاده فانكر اليهود ذلك فامرهم الرسول صلى الله عليه وسلم باحضار التورية وطالبهم بان يستخرجوا منها اية تدل
على ان لحوم الابل والبانها كانت محرمة على ابرهيم فعجزوا عن ذلك وافتضحوا فظهر عند ذلك انهم كانوا كاذبين في ادعا
حرمة هذه الاشيا على ابرهيم عليه السلام **الوجه الثالث** انه تعالى لما انزل قوله وعلى الذين هادوا
حرمنا كل ذي ظفر ومن الابل والبقر حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ذلك
جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون وقال ــــــ ايضا فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم فدلت
هذه الاية على انه تعالى انما حرم على اليهود هذه الاشيا جزاء لهم على بغيهم وظلمهم وقبح فعلهم وانه لم يكن شي من الطعام
حراما غير الطعام الواحد الذي حرمه اسرائيل على نفسه فشق ذلك على اليهود من وجهين احدهما ان ذلك يدل على ان تلك
الاشيا حرمت بعد ان كانت مباحة وذلك يقتضي وقوع النسخ وهم ينكرونه والثاني ان ذلك يدل على انهم كانوا
موصوفين بقبايح الافعال فلما شق ذلك عليهم من هذين الوجهين انكروا كون حرمة هذه الاشيا متجددة بل زعموا انها
كانت محرمة ابدا فطالبهم النبي صلى الله عليه وسلم باية من التورية تدل على صحة قولهم فعجزوا عنه وافتضحوا فهذا وجه
الكلام في تفسير الالفاظ اما قوله كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل ففيه مسايل **المسالة الاولى**
قال صاحب الكشاف كل الطعام كل المطعومات او كل انواع الطعام واقول اختلف الناس في ان اللفظ المفرد المحلى
بالالف واللام هل يفيد العموم ام لا فذهب ــــــ قوم من الفقها والادبا الى انه يفيد واحتجوا عليه بوجوه
احدها ــــــ انه تعالى ادخل لفظ كل على لفظ الطعام في هذه الاية ولولا ان لفظ الطعام قايم مقام المطعومات

والا لما جاز ذلك وثانيها انه استثنى عنه ما حرم اسرائيل على نفسه والاستثنا يخرج من الكلام ما لولاه لدخل
فلولا دخول كل الاقسام تحت لفظ الطعام والا لم يصح هذا الاستثنا واكدوا هذا بقوله ان الانسان لفي خسر الا
الذين امنوا وثالثها انه تعالى وصف هذا اللفظ المفرد بما وصف به لفظ الجمع فقال والنخل باسقات
لها طلع نضيد فعلى هذا من ذهب ــــــ الى هذا المذهب لا يحتاج الى الاضمار الذي ذكره صاحب الكشاف
اما من قال ان الاسم المفرد المحلى بالالف واللام لا يفيد العموم وهو الذي نصرناه في اصول الفقه احتاج الى الاضمار
الذي ذكره صاحب الكشاف **المسالة الثانية** الطعام اسم لكل ما يطعم ويوكل وزعم بعض اصحاب
ابي حنيفة انه اسم للبر خاصة وهذه الاية تدل على ضعف هذا القول لانه استثنى عن لفظ الطعام ما حرم اسرائيل
على نفسه والمفسرون اتفقوا على ان ذلك الذي حرمه اسرائيل على نفسه كان شيا سوى الحنطة وسوى ما يتخذ منها
ومما يوكد ذلك قوله تعالى في الما ومن لم يطعمه فانه مني وقال تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل
لهم واراد الذبايح وقالت ــــــ عايشة رضي الله تعالى عنها ما لنا طعام الا الاسودان التمر والما اذا عرفت
هذا فظاهر هذه الاية يدل على ان جميع المطعومات كان حلا لبني اسرائيل ثم قال القفال رحمه الله تعالى لم يبلغنا ان الميتة
كانت مباحة لهم مع انها طعام وكذا القول في الخنزير فاذن يجب ان يحمل هذا على الاطعمة التي كانت يدعي اليهود في وقت الرسول صلى الله عليه وسلم انها كانت محرمة على ابرهيم
وعلى هذا التقدير ومثله قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما
مسفوحا او لحم خنزير فانه انما اخرج هذا الكلام على اشيا سالوا عنها فعرفوا ان المحرم منها كذا وكذا دون
غيره فكذا في هذه الاية والله تعالى اعلم **المسالة الثالثة** الحل مصدر يقال حل الشي حلا
كقولك ذلت الدابة ذلا وعز الرجل عزا ولذلك استوى في الوصف به المذكر والمونث والواحد والجمع
قال تعالى لا هن حل لهم والوصف بالمصدر يفيد المبالغة فههنا الحل والحلال والحلل واحد قال
ابن عباس في زمزم هي حل وبل رواه سفيان بن عيينة فسيل سفيان ما حل فقال محلل وقوله تعالى الا ما حرم
اسرائيل على نفسه فيه مسايل **المسالة الاولى** اختلفوا في الشي الذي حرمه اسرائيل على نفسه على وجوه
الاول ــــــ روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان يعقوب مرض مرضا شديدا فنذر لين عافاه
الله ليحرمن احب الطعام والشراب اليه وكان احب الطعام اليه لحمان الابل واحب الشراب اليه البانها وهذا قول
ابي العالية وعطا ومقاتل والثاني قيل انه كان به عرق النسا فنذر ان شفاه الله ان لا ياكل شيا من العروق
والثالث ــــــ جا في بعض الروايات ان الذي حرمه على نفسه زوايد الكبد والشحم الا ما على الظهر ونقل القفال
رحمه الله تعالى في ترجمة التورية ان يعقوب لما خرج من حران الى كنعان بعث بردا الى عيص اخيه الى ارض ساعير
فانصرف الرسل اليه وقالوا ان عيص هو ذا يتلقاك ومعه اربع ماية رجل فذعر يعقوب وحزن جدا فصلى ودعا
وقدم هدايا لاخيه عيص وذكر القصة الى ذكر الملك الذي لقيه في صورة رجل فدنا اه الرجل ووضع اصبعه على
موضع عرق النسا فخدرت تلك العصبة وجفت فمن اجل هذا لا ياكل بنو اسرائيل العروق **المسالة الثانية**
ظاهر الاية يدل على ان اسرائيل حرم ذلك على نفسه وفيه سوال وهو ان التحريم والتحليل انما يثبت بخطاب الله تعالى
فكيف صار تحريم يعقوب عليه السلام سببا لحصول الحرمة واجاب المفسرون عنه من وجوه **الاول** انه لا يبعد ان
الانسان اذا حرم شيا على نفسه فان الله تعالى يحرمه عليه الا ترى ان الانسان يحرم امراته على نفسه بالطلاق
ويحرم جاريته بالعتق فكذلك جاز ان يقول الله تعالى ان حرمت شيا على نفسك فانا ايضا احرمه عليك **الثاني**
انه عليه السلام ربما اجتهد فادى اجتهاده الى التحريم فقال بتحريمه وانما قلنا ان الاجتهاد من الانبيا جايز لوجوه
الاول ــــــ قوله فاعتبروا يا اولي الابصار ولا شك ان الانبيا عليهم السلام روسا اولي الابصار والثاني
قال ــــــ لعلمه الذين يستنبطونه منهم مدح المستنبطين والانبيا اولى بهذا المدح والثالث
قال تعالى لمحمد عليه السلام عفا الله عنك لم اذنت لهم فدل على انه كان بالاجتهاد والرابع انه لا طاعة الا
لله تعالى وللانبيا عليهم السلام فيها اعظم النصيب ولا شك ان استنباط احكام الله تعالى بطريق الاجتهاد
طاعة عظيمة شاقة فوجب ان يكون للانبيا فيها نصيب لا سيما ومعارفهم اكثر وعقولهم انور واذهانهم
اصفى وتوفيق الله وتسديده معهم اكثر ثم اذا حكموا بحكم بسبب الاجتهاد يحرم على الامة مخالفتهم في ذلك
الحكم كما ان الاجماع اذا انعقد عن الاجتهاد فانه يحرم مخالفته والاظهر الاقوى ان اسرائيل صلوات الله عليه

انما حرمه على نفسه ذلك بسبب الاجتهاد اذ لو كان ذلك بالنص لقال الا ما حرمه الله على اسرائيل فلما اضاف التحريم الى
اسرائيل دل هذا على انه كان ذلك بالاجتهاد وهو كما يقال الشافعي يحلل لحم الخيل وابو حنيفة يحرمه بمعنى ان اجتهاده ادى
اليه فكذا هاهنا **الثالث** يحتمل ان التحريم في شرعه كالنذر في شرعنا فكما يجب علينا الوفا بالنذر كان يجب
في شرعه الوفا بالتحريم واعلم ان هذا لو كان فانه كان مختصا بشرعه اما في شرعنا فهو غير ثابت قال تعالى يا ايها النبي
لم تحرم ما احل الله لك **الرابع** قال الاصم لعل نفسه كانت مائلة الى كل تلك الانواع فامتنع من اكلها قهرا للنفس
وطلبا لمرضاة الله تعالى كما يفعله كثير من الزهاد فعبر عن ذلك الامتناع بالتحريم **الخامس** قال لا يحكم الا بالصوا
فلعل هذه الواقعة كانت من هذا الباب وللمتكلمين في هذه المسالة مناظرات كثيرة ذكرناها في اصول الفقه والله اعلم
المسالة الثالثة ظاهر الاية يدل على ان الذي حرمه اسرائيل على نفسه فقد حرمه الله على بني اسرائيل
وذلك لانه تعالى قال كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل فحكم بحل كل انواع المطعومات لبني اسرائيل ثم استثنى عنها ما حرمه
اسرائيل على نفسه فوجب بحكم الاستثناء ان يكون ذلك حراما على بني اسرائيل اما قوله تعالى من قبل ان تنزل التوراة فالمعنى
ان قبل نزول التوراة كان حلا لبني اسرائيل كل انواع المطعومات سوى ما حرمه اسرائيل على نفسه اما بعد التوراة فلم يبق كذلك
بل حرم الله عليهم انواعا كثيرة **روي** ان بني اسرائيل كانوا اذا اتوا بذنب عظيم حرم الله عليهم نوعا من انواع الطعام
او سلط عليهم سبب الهلاك والمضرة دليله قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم ثم قال
تعالى قل فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين وهذا يدل على ان القوم نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم اما لانهم
ادعوا ان تحريم هذه الاشيا كان موجودا من لدن ادم عليه السلام الى هذا الزمان فكذبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
او ادعى كون هذه المطعومات مباحة في الزمان القديم وانها حرمت بسبب ان اسرائيل حرمها على نفسه فنازعوه في ذلك
فطلب الرسول صلى الله عليه وسلم احضار التوراة ليستخرج منها المسلمون من علما اهل الكتاب انه موافقة لقول الرسول
وعلى كلا الوجهين فالتفسير ظاهر ولمنكري القياس ان يحتجوا بهذه الاية وذلك لان الرسول صلى الله عليه وسلم
طالبهم فيما ادعوه بكتاب الله تعالى ولو كان القياس حجة لكان لهم ان يقولوا لا يلزم من عدم هذا الحكم في التوراة عدمه
لانا نثبته بالقياس ويمكن ان يجاب عنه بان النزاع ما وقع في حكم شرعي وانما وقع في ان هذا الحكم هل كان موجودا
في زمان ابرهيم ونوح وساير الانبيا عليهم السلام ام لا ومثل هذا لا يمكن اثباته الا بالنص فلهذا المعنى طالبهم
الرسول صلوات الله عليه بنص التوراة ثم قال تعالى فمن افترى على الله الكذب الافترا اختلاق الكذب والفرية الكذب
والقذف واصله من فري الاديم قطعه فقيل للكذب افترا لان الكاذب يقطع به في القول من غير تحقق في الوجود ثم
قال من بعد ذلك اي من بعد ظهور الحجة بان التحريم انما كان من جهة يعقوب ولم يكن محرما قبله فاولئك هم الظالمون
المستحقون لعذاب الله تعالى لان كفرهم ظلم منهم لانفسهم ولمن اضلوه عن الدين ثم قال تعالى قل صدق الله وتحتمل
وجوها الاول قل صدق الله في ان ذلك النوع من الطعام صار حراما على بني اسرائيل واولاده بعد ان كان حلالا
لهم فصح القول بالنسخ وبطلت شبهة اليهود والثاني قل صدق الله في قوله ان لحوم الابل والبانها كانت محللة لابرهيم
وانما حرمت على بني اسرائيل لان اسرائيل حرمها على نفسه وثبت ان محمدا لما افتى بحل لحوم الابل والبانها فقد افتى بملة ابرهيم
عليه السلام والثالث قل صدق الله في ان ساير الاطعمة كانت محللة لبني اسرائيل وانما حرمت على اليهود جزاء على قبائح
افعالهم ثم قال تعالى فاتبعوا ملة ابرهيم اي فاتبعوا ما يدعوكم اليه محمد عليه الصلاة والسلام من ملة ابرهيم وسوا
قال ملة ابرهيم حنيفا او قال ملة ابرهيم الحنيف لان الحال والصفة سوا في المعنى ثم قال وما كان من المشركين
اي لم يدع مع الله الها اخر ولا عبد سواه كما فعله بعضهم من عبادة الشمس والقمر او كما فعله العرب من عبادة الاوثان
او كما فعله اليهود من ادعا ان عزيرا ابن الله او كما فعل النصارى في ادعائهم ان المسيح ابن الله والغرض منه بيان ان محمدا صلى
الله عليه وسلم على ملة ابرهيم في الفروع والاصول اما في الفروع فلما ثبت ان الذي حكم بحله كان ابرهيم قد حكم ايضا بحله
واما في الاصول فلان محمدا صلوات الله عليه لا يدعو الا الى التوحيد والبراءة عن كل معبود سوى الله تعالى وما كان
ابرهيم صلوات الله عليه الا على هذا الدين **قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة
مباركا وهدى للعالمين فيه ايات بينات مقام ابرهيم ومن دخله كان امنا ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين** في اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه **الاول**
ان المراد منه الجواب عن شبهة اخرى من شبه اليهود في انكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وذلك لانه عليه السلام

لما حول القبلة الى الكعبة طعن اليهود في نبوته وقالوا ان بيت المقدس افضل من الكعبة واحق بالاستقبال وذلك لانه وضع
قبل الكعبة وهو ارض المحشر وقبلة جملة الانبيا واذا كان كذلك كان تحويل القبلة منه الى الكعبة باطلا فاجاب الله تعالى
عنه بقوله ان اول بيت وضع للناس فبين تعالى ان الكعبة اشرف من بيت المقدس فكان جعلها قبلة اولى الثاني ان
المقصود من الاية المتقدمة بيان ان النسخ هل يجوز ام لا فان النبي صلى الله عليه وسلم استدل على جوازه بان الاطعمة
كانت مباحة لبني اسرائيل ثم ان الله تعالى حرم بعضها والقوم نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه واعظم الامور
الذي اظهر رسول الله صلى الله عليه وسلم نسخه هو القبلة لا جرم ذكر الله تعالى في هذه الاية بيان ما لاجله حولت
القبلة الى الكعبة وهو كون الكعبة افضل من غيرها الثالث انه تعالى لما قال في الاية المتقدمة فاتبعوا
ملة ابرهيم حنيفا وكان من اعظم ملة ابرهيم الحج ذكر في هذه الاية فضيلة البيت ليفرع عليه ايجاب الحج الرابع
ان اليهود والنصارى زعم كل فرقة منهم انه على ملة ابرهيم وقد سبقت هذه المناظرة في الايات المتقدمة
فالله تعالى بين كذبهم من حيث ان حج الكعبة كان ملة ابرهيم واليهود والنصارى لا يحجون فدل هذا على كذبهم في دعواهم
وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** قال المحققون الاول هو الفرد السابق فاذا قال اول عبد اشتريته
فهو حر فلو اشترى عبدين في المرة الاولى لم يعتق لان شرط الاول كونه سابقا فثبت ان الاول هو الفرد السابق
اذا عرفت هذا فنقول ان قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس لا يدل على انه اول بيت خلقه الله ولا انه
اول بيت ظهر في الارض بل الظاهر من الاية يدل على انه اول بيت وضع للناس وكونه موضوعا للناس يقتضي كونه مشتركا
فيه بين جميع الناس فاما ساير البيوت فيكون كل واحد منها مختصا بواحد من الناس فلا يكون شي من البيوت موضوعا
للناس وكون البيت مشتركا فيه بين كل الناس لا يحصل الا اذا كان البيت موضع الطاعات والعبادات وقبلة للخلق
فدل قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس على ان هذا البيت وضعه الله تعالى موضعا للطاعات والخيرات والعبادات
فيدخل فيه كون هذا البيت قبلة للصلوات وموضعا للحج ومكانا يزداد فيه ثواب العبادات والطاعات
فان قيل كونه اولا في هذا الوصف يقتضي ان يكون له ثان وهذا يقتضي ان يكون بيت المقدس يشاركه في هذا
الوصف الذي منه وجوب حجه ومعلوم انه ليس كذلك والجواب من وجهين الاول ان لفظ
الاول في اللغة اسم للشي الذي يوجد ابتدا سوا حصل عقيبه شي اخر او لم يحصل يقال هذا اول قدومي مكة وهذا اول مال
اصبته ولو قال اول عبد املكه فهو حر فملك عبدا عتق وان لم يملك بعده عبدا اخر فكذا هاهنا الثاني ان المراد من قوله
ان اول بيت وضع للناس اي اول بيت وضع لطاعات الناس وعباداتهم وبيت المقدس يشاركه في كونه بيتا موضوعا
للطاعات والعبادات بدليل قوله عليه السلام لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى
ومسجدي هذا فهذا القدر يكفي في صدق كون الكعبة اول بيت وضع للناس واما ان يكون بيت المقدس مشاركا له في
جميع الامور حتى في وجوب الحج فهذا غير لازم والله تعالى اعلم **المسالة الثانية** اعلم ان قوله تعالى
ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة يحتمل ان يكون المراد كونه اولا في الوضع والبنا وان يكون المراد كونه اولا
في كونه مباركا وهدى فحصل للمفسرين في تفسير هذه الاية قولان الاول انه اول في البنا والوضع والذاهبون
الى هذا المذهب لهم اقوال **احدها** ما روى الواحدي رحمه الله تعالى في البسيط باسناده عن مجاهد انه قال
خلق الله هذا البيت قبل ان يخلق شيا من الارضين وفي رواية اخرى خلق الله موضع هذا البيت قبل ان يخلق شيا من الارض
بالفي سنة وان قواعده لفي الارض السابعة السفلى وروى ايضا عن محمد بن الحسين بن علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنهم
عن النبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى قال ان الله تعالى بعث ملايكة قال ابنوا لي في الارض بيتا على مثال
البيت المعمور وامر الله تعالى من في الارض ان يطوفوا به كما يطوف اهل السما بالبيت المعمور وهذا كان قبل خلق ادم
وايضا ورد في ساير كتب التفسير عن عبد الله بن عمر ومجاهد والسدي انه اول بيت وضع على وجه الما عند
خلق الارض والسما وقد خلقه الله تعالى قبل الارض بالفي عام وكان زبدة بيضا على الما ثم دحيت الارض تحته قال
القفال في تفسيره روى حبيب بن ابي ثابت عن ابن عباس قال وجد في كتاب في المقام او تحت المقام انا الله ذو بكة
وضعتها يوم وضعت الشمس والقمر وحرمتها يوم وضعت هذين الحجرين وحففتها بسبعة املاك حنفا **وثانيها**
ان ادم صلوات الله عليه لما اهبط الى الارض شكى الوحشة فامره الله تعالى ببنا الكعبة وطاف بها وبقي ذلك
الى زمان نوح عليه السلام فلما ارسل الله تعالى الطوفان رفع البيت الى السما السابعة حيال الكعبة يتعبد عنده الملايكة

يدخل كل يوم سبعون الف ملك سوا من دخل قبل فيه ثم بعد الطوفان اندرس موضع الكعبة وبقي مختفيا الى ان بعث الله
تعالى جبريل عليه السلام الى ابرهيم عليه السلام ودله على مكان البيت وامره بعمارته فكان المهندس جبريل والبنا ابرهيم
والمعين اسماعيل صلوات الله تعالى عليهم واعلم ان هذين القولين يشتركان في ان الكعبة كانت موجودة في زمان ادم صلوات
الله تعالى عليه وهذا هو الاصوب وعليه وجوه الاول ان تكليف الصلاة كان لازما في دين جميع الانبيا عليهم
السلام بدليل قوله تعالى في سورة مريم اوليك الذين انعم الله عليهم من النبيين من ذرية ادم وممن حملنا مع نوح ومن
ذرية ابرهيم واسرائيل وممن هدينا واجتبينا اذا تتلى عليهم ايات الرحمن خروا سجدا وبكيا فدلت الاية على ان
جميع الانبياء كانوا يسجدون لله والسجدة لا بد لها من قبلة فلو كانت قبلة شيث وادريس ونوح موضعا اخر سوى
الكعبة لبطل قوله ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة فوجب ان يقال ان قبلة اوليك الانبيا المتقدمين هي الكعبة
فدل هذا على ان هذه الجهة كانت ابدا مشرفة مكرمة الثاني ان الله تعالى سمى مكة ام القرى وظاهر هذا
يقتضي كون هذه البقعة سابقة على ساير البقاع في الفضيلة والشرف منذ كانت موجودة الثالث
روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبته يوم فتح مكة الا ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض والشمس
والقمر وتحريم مكة لا يمكن الا بعد وجود مكة الرابع ان الاثار التي حكيناها عن الصحابة والتابعين دالة على
انها كانت موجودة قبل زمان ابرهيم عليه السلام واعلم ان لمن انكر ذلك ان يحتج بوجوه الاول
ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اللهم اني حرمت المدينة كما حرم ابرهيم مكة وظاهر هذا يقتضي ان مكة بناها
ابرهيم ولقايل ان يقول لا يبعد ان يقال البيت كان موجودا قبل ابرهيم وما كان محرما ثم حرمه ابرهيم
الثاني تمسكوا بقوله واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل ولقايل ان يقول لعل البيت
كان موجودا قبل ذلك ثم انهدم ثم امر الله تعالى ابرهيم برفع القواعد وهذا هو الوارد في اكثر الاخبار الثالث
قال القاضي ان الذي يقال من انه رفع زمان الطوفان الى السما بعيد وذلك لان موضع التشريف هو تلك الجهة المعينة
والجهة لا يمكن رفعها الى السما الا ترى ان الكعبة والعياذ بالله لو انهدمت ونقل الاحجار والخشب والتراب
الى موضع اخر لم يكن له شرف البتة ويكون شرف تلك الجهة باقيا بعد الانهدام ويجب على كل مسلم ان يصلي الى تلك
الجهة بعينها واذا كان كذلك فلا فايدة في رفع تلك الجدران الى السما ولقايل ان يقول لما صارت تلك الاجسام
في العزة الى حيث امر الله بنقلها الى السما وانما حصلت هذه العزة بسبب انها كانت حاصلة في تلك الجهة ولعزازها
هذا جملة ما في هذا القول اما القول الثاني فهو ان المراد من هذه الاولية كون هذا البيت اولا
في كونه مباركا وهدى للخلق روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سيل عن اول بيت وضع للناس فقال
المسجد الحرام ثم بيت المقدس فقيل كم بينهما قال اربعون سنة وعن علي رضي الله تعالى عنه ان رجلا قال له هو اول
بيت قال لا قد كان قبله بيوت ولكنه اول بيت وضع للناس مباركا فيه الهدى والرحمة والبركة اول من بناه ابرهيم
ثم بناه قوم من العرب من جرهم ثم هدم فبنته العمالقة وهم ملوك من اولاد عمليق بن سام بن نوح ثم هدم
فبناه قريش واعلم ان دلالة الاية على الاولية في الفضل والشرف امر لا بد منه لان المقصود
ترجيحه على بيت المقدس وهذا انما يتم بالاولية في الفضيلة والشرف ولا تاثير للاولية في البنا في هذا المقصود
الا ان ثبوت الاولية بسبب الفضيلة لا ينافي ثبوت الاولية في البنا وقد دللنا على ثبوت هذا المعنى ايضا
والله تعالى اعلم المسالة الثالثة اذا ثبت ان المراد من هذه الاولية زيادة الفضيلة والمنقبة
فلنذكرها هنا وجوه فضيلة البيت فالاول اتفقت الامم على ان باني هذا البيت
هو الخليل عليه السلام وباني بيت المقدس سليمان عليه السلام فمن هذا الوجه يجب ان تكون الكعبة اشرف من بيت
المقدس واعلم ان الله تعالى امر الخليل عليه السلام بعمارة هذا البيت فقال واذ بوانا لابرهيم
مكان البيت ان لا تشرك بي شيا وطهر بيتي للطايفين والقايمين والركع السجود والمبلغ لهذا التكليف هو جبريل
فلهذا قيل ليس في العالم بنا اشرف من الكعبة فالامر هو الملك الجليل والمهندس هو جبريل والباني هو الخليل
والتلميذ اسمعيل والفضيلة الثانية لهذا البيت هو مقام ابرهيم وهو الحجر الذي وضع ابرهيم
قدمه عليه فجعل الله تعالى ما تحت قدم ابرهيم عليه السلام من ذلك الحجر دون ساير اجزايه كالطين حتى غاص
فيه قدم ابرهيم عليه السلام من ذلك الحجر وهذا مما لا يقدر عليه الا الله تعالى ولا يظهر الا على الانبيا ثم لما رفع

ابرهيم قدمه عنه خلقت فيه الصلابة الحجرية مرة اخرى ثم انه تعالى ابقى ذلك الحجر على سبيل الاستمرار والدوام
فهذا نوع من الايات العجيبة والمعجزات القاهرة اظهرها الله تعالى في ذلك الحجر الفضيلة الثالثة
قلة ما يجتمع من حصى الجمار فانه منذ الاف سنين يرمى في كل سنة خمسماية الف انسان كل واحد منهم سبعين حصاة ثم لا يرى
هناك الا ما لو اجتمع في سنة واحدة لكان غير كثير وليس الموضع الذي ترمى اليه الجمرات مسيلا او ممهب رياح شديدة
وقد جا في الاثار ان من كانت حجته مقبولة رفعت جمراته الى السما الفضيلة الرابعة ان الطيور تترك
المرور فوق الكعبة عند طيرانها في الهوا بل تنحرف عنه اذا وصلت الى ما فوقه الفضيلة الخامسة
ان عنده يجتمع الوحش لا يوذي بعضها بعضا كالكلاب والظبا ولا يصطاد فيه الكلاب الظبا والوحوش وذلك
خاصة عجيبة وايضا كل من سكن مكة امن من النهب والغارة وهو بركة دعا ابرهيم عليه السلام حيث قال
رب اجعل هذا البلد امنا وقال تعالى في صفة امنه اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم
وقال فليعبدوا رب هذا البيت الذي اطعمهم من جوع وامنهم من خوف الفضيلة السادسة
ان صاحب الفيل وهو الاشرم لما قاد الجيوش والفيل الى مكة لتخريب الكعبة وعجز قريش عن مقاومة اوليك
الجيوش وفارقوا مكة وتركوا له الكعبة فارسل الله تعالى عليهم طيرا ابابيل ترميهم وهي الجماعة من الطير بعد الجماعة
وكانت صغارا تحمل حجارة ترميهم فهلك العسكر والملك بتلك الاحجار مع انها كانت في غاية الصغر وهذه اية
قاهرة دالة على شرف الكعبة فان قال قايل لم لا يجوز ان يقال ان كل ذلك بسبب طلسم موضوع هناك بحيث لا يعرفه
احد فان الامر في كتب الطلسمات مشهور قلنا لو كان هذا من باب الطلسمات لكان هذا طلسما مخالفا لساير الطلسمات
فانه لم يحصل لشي سوى الكعبة مثل هذا البقا الطويل في هذه المدة العظيمة ومثل هذا يكون من المعجزات فلا يمكن منها سوى
الانبيا عليهم السلام الفضيلة السابعة ان الله تعالى وصفها بواد غير ذي زرع والحكمة فيه من وجوه
احدها انه تعالى قطع بذلك رجا اهل حرمه وسدنة بيته عمن سواه حتى لا يتوكلوا الا على الله وثانيها انه
لا يسكنها احد من الجبابرة والاكاسرة فانهم يريدون طيبات الدنيا فاذا لم يجدوها هناك تركوا ذلك الموضع فالمقصود
تنزيه ذلك الموضع عن لوث وجود اهل الدنيا وثالثها انه فعل ذلك لئلا يقصدها احد للتجارة بل يكون ذلك لمحض
العبادة والزيارة ورابعها اظهر الله تعالى بذلك شرف الفقر حيث وضع اشرف البيوت في اقل المواضع نصيبا من
الدنيا فكانه قال جعلت الفقرا في الدنيا اهل البلد الامين فكذلك اجعلهم في الاخرة اهل المقام الامين لهم في الدنيا بيت
الامن وفي الاخرة دار الامن وخامسها كانه قال لم اجعل الكعبة الا في موضع خال عن جميع نعم الدنيا فكذا لا اجعل
المعرفة الا في قلب خال عن محبة الدنيا فهذا ما يتعلق بتفضيل الكعبة وعند هذا ظهر ان هذا البيت اول بيت وضع للناس
في انواع الفضايل والمناقب واذا ظهر هذا بطل قول اليهود ان بيت المقدس اشرف من الكعبة والله تعالى اعلم قال تعالى
للذي ببكة مباركا وفيه مسيلتان المسالة الاولى لا شك ان المراد من بكة هو مكة ثم اختلفوا فمنهم من قال بكة
ومكة اسمان لمسمى واحد فان البا والميم متقاربان في المخرج فيقام كل واحد منهما مقام الاخر فيقال هذا ضربة لازب وضربة
لازم ويقال هذا دايم ودايب ويقال راتب وراتم ويقال سمد راسه وسبده وفي اشتقاق بكة وجهان الاول
انه من البك الذي هو عبارة عن دفع بعض بعضا يقال بكه يبكه بكا اذا دفعه وزحمه وتباك القوم اذا ازدحموا وهذا
قول سعيد بن جبير سميت مكة بكة لانهم يتباكون فيها اي يزدحمون في الطواف وهو قول محمد بن علي الباقر ومجاهد
وقتادة قال بعضهم رايت محمد بن علي الباقر يصلي فمرت امراة بين يديه فذهبت ادفعها فقال دعها فانما سميت بكة لانه يبك
بعضهم بعضا تمر المراة بين يدي الرجل وهو يصلي والرجل بين يدي المراة وهي تصلي لا باس بذلك في هذا المكان الوجه الثاني
سميت بذلك لانها تبك اعناق الجبابرة لا يريدها جبار بسوء الا اندقت عنقه قال قطرب تقول العرب بككته
ابكه بكا اذا وضعت منه ورددت نخوته واما مكة ففي اشتقاقها وجوه الاول ان اشتقاقها من انها
تمك الذنوب اي تزيلها كلها من قولك امتك الفصيل ضرع امه اذا امتص ما فيه الثاني سميت بذلك
لاجتلابها الناس من كل جانب من الارض كما يقال امتك الفصيل اذا استقصى ما في الضرع ويقال تمككت العظم اذا
استقصيت ما فيه الثالث سميت مكة لقلة ماها كان ارضها امتك ماها الرابع قيل ان مكة وسط
الارض والعيون والمياه تنبع من تحت مكة فالارض كلها تمك من ما مكة ومن فرق بين مكة وبكة فقال بعضهم ان بكة
اسم للمسجد خاصة واما مكة فهو اسم لكل البلد والدليل عليه ان اشتقاق بكة من الازدحام والمدافعة وهذا انما يحصل

في المسجد عند الطواف لا في سائر المواضع وقال الاكثرون مكة اسم المسجد والمطاف وبكة اسم للبلد والدليل عليه قوله
تعالى للذي ببكة مباركا يدل على ان البيت حاصل في بكة فلو كان بكة اسما للبيت لبطل كون بكة ظرفا للبيت اما اذا جعلنا بكة
اسما للبلد استقام هذا الكلام **المسألة الثانية** لمكة اسماء كثيرة قال القفال رحمه الله تعالى في تفسير
مكة وبكة وام رحم وكوثا والباسة والحاطمة تحطم من استخف بها قال تعالى لتنذر ام القرى ومن حولها وسميت بهذا
الاسم لانها اصل كل بلدة ومنها دحيت الارض ولهذا المعنى يزار ذلك الموضع من جميع نواحي الارض **المسألة**
الثالثة للكعبة اسماء **احدها** الكعبة قال الله تعالى جعل الله الكعبة البيت الحرام والسبب فيه ان هذا
الاسم يدل على الشرف والارتفاع سمي الكعب كعبا لاشرافه على الرسغ وسميت المراة الناهدة الثديين كاعبا لارتفاع ثديها
فلما كان هذا البيت اشرف بيوت الارض واقدمها زمانا واكثرها فضيلة سمي بهذا الاسم **وثانيها** البيت العتيق
قال وليطوفوا بالبيت العتيق وفي اشتقاقه وجوه **الاول** العتيق هو القديم وقد بينا انه اقدم بيوت الارض
بل عند بعضهم ان الله خلقه قبل خلق الارض والسما **الثاني** ان الله تعالى اعتقه من الغرق حيث رفعه الى السماء
الثالث عتق الطاير اذا قوي في وكره فلما بلغ في القوة الى حيث ان كل من قصد تخريبه اهلكه الله سمي عتيقا
الرابع ان الله تعالى اعتقه من ان يكون ملكا لاحد من المخلوقين **الخامس** انه عتيق بمعنى ان كل من زاره اعتقه الله من
النار **وثالثها** المسجد الحرام قال تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والمراد
من كونه حراما سيجي ان شا الله تعالى في تفسير هذه الاية فان قال قايل كيف الجمع بين قوله ان اول بيت
وضع للناس وبين قوله وطهر بيتي فاضافه مرة الى نفسه ومرة الى الناس والجواب كانه قيل البيت
لي ولكن وضعته ليكون قبلة لدعايك والله تعالى اعلم ثم قال تعالى مباركا وهدى للعالمين واعلم انه تعالى وصف
هذا البيت بانواع الفضايل فاولها انه اول بيت وضع للناس وقد ذكرنا معنى كونه اولا في الفضل وذكر ههنا وجوها
الاول قال علي رضي الله تعالى عنه اول بيت خص بالبركة وبان من دخله كان امنا وقال الحسن اول بيت عبد الله فيه
في الارض وقال مطرف اول بيت جعل قبلة وثانيها انه تعالى وصفه بكونه مباركا وفيه مسيلتان **المسألة**
الاولى انتصب مباركا على الحال والتقدير الذي استقر هو ببكة مباركا **المسألة الثانية** البركة لها
معنيان احدهما النمو والتزايد والثاني البقا والدوام يقال تبارك الله لثبوته لم يزل ولا يزال والبركة
شبه الحوض لثبوت الما فيها وبرك اذا وضع صدره على الارض وثبت واستقر فان فسرنا البركة بالتزايد والنمو
فهذا البيت مبارك من وجوه **اولها** ان الطاعات اذا اتي بها في هذا البيت ازداد ثوابها قال صلى الله عليه وسلم
فضل المسجد الحرام على مسجدي كفضل مسجدي على ساير المساجد ثم قال صلى الله عليه وسلم صلاة في مسجدي هذا
افضل من الف صلاة فيما سواه هذا في الصلاة واما الحج فقال عليه الصلاة والسلام من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج
من ذنوبه كيوم ولدته امه وفي حديث اخر الحج المبرور ليس له جزا الا الجنة ومعلوم انه لا اكثر بركة مما يجلب
المغفرة والرحمة **وثانيها** قال القفال رحمه الله تعالى ويجوز ان يكون بركته ما ذكر في قوله تعالى يجبى اليه ثمرات
كل شي فيكون كقوله في الارض المقدسة باركنا حوله **وثالثها** ان العاقل يجب ان يستحضر في ذهنه ان الكعبة كالنقطة
وليتصور صفوف المتوجهين اليها في الصلوات كالدواير المحيطة بالمركز وليتامل كم عدد الصفوف المحيطة بهذه الدايرة
حال اشتغالهم بالصلاة ولا شك انه يحصل فيما بين هولا المصلين اشخاص ارواحهم علوية وقلوبهم قدسية واسرارهم
نورانية وضمايرهم ربانية ثم ان تلك الارواح الصافية اذا توجهت الى كعبة المعرفة واجسادهم توجهت الى هذه
الكعبة الحسية فمن كان في الكعبة يتصل انوار ارواح اوليك المتوجهين بنور روحه فتزداد الانوار الالهية
في قلبه وتعظم لمعان الاضوا الروحانية في سره وهذا بحر عظيم ومقام شريف وهو تنبيه على معنى كونه مباركا
واما ان فسرنا البركة بالدوام فهو ايضا كذلك لانه لا تنفك الكعبة من الطايفين والراكعين والعاكفين
والساجدين وايضا الارض كرة واذا كان كذلك فكل زمان يفرض فهو صبح وظهر لثاني وعصر لثالث ومغرب
لرابع وعشا لخامس ومتى كان كذلك لم تكن الكعبة منفكة قط عن توجه قوم اليها من طرف من اطراف العالم لادا
فرض الصلاة فكان الدوام حاصلا من هذه الجهة ايضا وايضا بقا الكعبة على هذه الحالة الوفا من السنين دوام
ايضا فثبت كونه مباركا من الوجهين الصفة الثالثة من صفات البيت كونه هدى للعالمين وفيه مسايل
المسألة الاولى قيل المعنى انه قبلة للعالمين يهتدون به الى جهة صلواتهم وقيل هدى للعالمين

اي دلالة على وجود الصانع المختار وصدق محمد في النبوة بما فيه من الايات التي ذكرناها والعجايب التي حكيناها
فان كل ما يدل على النبوة فهو بعينه يدل اولا على وجود الصانع وجميع صفاته من العلم والقدرة والحكمة والاستغنا
وقيل هدى للعالمين الى الجنة لان من ادى الصلوات الواجبة عليه استوجب الجنة **المسألة الثانية**
قال الزجاج المعنى وهو ذو هدى قال ويجوز ان يكون وهدى في موضع رفع على معنى وهو هدى اما قوله تعالى فيه ايات
بينات ففيه قولان الاول ان المراد ما ذكرناه من الايات التي فيه وهو امن الخايف وانمحاق الجمار على كثرة
الرامي وامتناع الطير من العلو عليه واستشفا المريض به وتعجيل العقوبة لمن انتهك فيه حرمة واهلاك اصحاب
الفيل لما قصدوا تخريبه فعلى هذا تفسير الايات وبيانها غير مذكور وقوله مقام ابرهيم لا تعلق له بقوله فيه
ايات فكانه تعالى قال فيه ايات ومع ذلك فهو مقام ابرهيم ومقره والموضع الذي اختاره وعبد الله تعالى فيه
لان كل ذلك من الخلال التي بها يشرف ويعظم والقول الثاني ان تفسير الايات مذكور وهو قوله مقام
ابرهيم اي هي مقام ابرهيم فان قيل الايات جماعة ولا يصح تفسيرها بشي واحد اجابوا عنه بوجوه **الاول**
ان مقام ابرهيم بمنزلة ايات كثيرة لان كل ما كان معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فهو دليل على وجود الصانع وعلمه
وقدرته وارادته وحياته وكونه غنيا منزها مقدسا عن مشابهة المحدثات فمقام ابرهيم وان كان شيا واحدا
الا انه لما حصل فيه هذه الوجوه الكثيرة كان بمنزلة الدلايل كقوله ان ابرهيم كان امة قانتا **الثاني** ان مقام
ابرهيم اشتمل على الايات لان اثر القدم في الصخرة الصما اية وغوصه فيها الى الكعبين اية والانة بعض الصخرة دون
بعض اية لانه لان من الصخرة ما تحت قدميه فقط وابقاوه دون ساير ايات الانبيا عليهم السلام اية خاصة لابرهيم
وحفظه مع اعدايه من اليهود والنصارى والمشركين والملحدين الوف سنين فثبت ان مقام ابرهيم ايات كثيرة
الثالث قال الزجاج ان قوله ومن دخله كان امنا من بقية تفسير الايات كانه قيل فيه ايات بينات مقام
ابرهيم وامن من دخله ولفظ الجمع قد يستعمل في الاثنين قال تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وقال عليه الصلاة
والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومنهم من تمم الثلاثة فقال مقام ابرهيم وان من دخله كان امنا وان لله على الناس حج
ثم حذف ان اختصارا كما في قوله قل امر ربي بالقسط اي امر ربي بان اقسطوا **الرابع** يجوز ان يذكر هاتان الايتان
ويطوى ذكر غيرهما دلالة على تكاثر الايات كانه قيل فيه ايات بينات مقام ابرهيم وامن من دخله وكثير سواهما
الخامس قرا ابن عباس ومجاهد وابو جعفر المدني في رواية قتيبة اية بينة على التوحيد **السادس**
قال المبرد مقام مصدر فلم يجمع كما قال وعلى سمعهم والمراد مقامات ابرهيم وهي ما اقامه ابرهيم عليه السلام من امور
الحج واعمال المناسك ولا شك انها كثيرة وعلى هذا فالمراد بالايات شعاير الحج وفيه اقوال احدها انه لما ارتفع
بنيان الكعبة وضعف ابرهيم عن حمل الحجارة قام على هذا الحجر فغاصت فيه قدماه والثاني انه جاء زايرا من الشام الى
مكة فقالت له امراة اسمعيل انزل حتى تغسل راسك فلم ينزل فجاته بهذا الحجر فوضعته على الجانب الايمن فوضع قدمه
عليه حتى غسلت احد جانبي راسه ثم حولته الى الجانب الايسر حتى غسلت الجانب الاخر فبقي اثر قدميه عليه والثالث
انه هو الحجر الذي قام ابرهيم عليه عند الاذان بالحج قال القفال ويجوز ان يكون ابرهيم قام على ذلك الحجر في هذه
المواضع كلها ثم قال تعالى ومن دخله كان امنا ولهذه الاية نظاير منها قوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقال
ابرهيم رب اجعل هذا البلد امنا وقال الذي اطعمهم من جوع وامنهم من خوف قال ابو بكر الرازي لما كانت
الايات المذكورة عقيب قوله ان اول بيت وضع للناس موجودة في الحرم ثم قال ومن دخله كان امنا وجب ان يكون مراده
جميع الحرم واجمعوا على انه لو قتل في الحرم فانه يستوفى القصاص منه في الحرم واجمعوا على ان الحرم لا يفيد الامان فيما
سوى النفس انما الخلاف فيما اذا وجب القصاص عليه خارج الحرم فالتجا الى الحرم فهل يستوفى منه القصاص في الحرم
قال الشافعي يستوفى وقال ابو حنيفة لا يستوفى بل يمنع منه الطعام والشراب والبيع والشرا حتى
يخرج ثم يستوفى منه القصاص والكلام في هذه المسالة تقدم في تفسير قوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا
واحتج ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه بهذه الاية فقال ظاهر الاية الاخبار عن كونه امنا ولكن لا يمكن حمله عليه اذ قد لا يصير
امنا فيقع الخلف في الخبر فوجب حمله على الامر ترك العمل به في الجنايات التي دون النفس لان الضرر فيها اخف من ضرر
القتل وفيما اذا وجب عليه القصاص لجناية اتى بها في الحرم لانه هو الذي هتك حرمة الحرم فيبقى في محل الخلاف
على مقتضى ظاهر الاية والجواب ان قوله كان امنا اثبات لمسمى الامن ويكفي في العمل به في اثبات الامن من بعض

الوجوه ونحن نقول به وبيانه من وجوه **الاول** من دخله للنسك تقربا الى الله تعالى كان آمنا من النار يوم القيامة قال النبي صلى الله عليه وسلم من مات في احد الحرمين بعث يوم القيامة آمنا وقال ايضا من صبر على حر مكة ساعة من نهار تباعدت عنه النار مسيرة مائتي عام وقال من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه **الثاني** يحتمل ان يكون المراد ما اودعه الله تعالى في قلوب الخلق من الشفقة على كل من التجا اليه ودفع المكروه عنه ولما كان الامر واقعا على هذا الوجه في الاكثر اخبر بوقوعه على هذا الوجه مطلقا وهذا اولى مما قالوه لوجهين **الاول** انا على هذا التقدير لا نجعله قائما مقام الامر وهم جعلوه قائما مقام الامر **الثاني** انه تعالى ذكر هذا البيان لفضيلة البيت وذلك انما يحصل بشيء كان معلوما للقوم حتى يصير ذلك حجة على فضيلة البيت فاما الحكم الذي بينه الله تعالى في شرع محمد عليه الصلاة والسلام فانه لا يصير ذلك حجة على اليهود والنصارى في اثبات فضيلة الكعبة **الوجه الثالث** في تاويل الآية ان المعنى ان من دخله عام عمرة القضاء مع النبي صلى الله عليه وسلم كان آمنا لانه تعالى قال لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين **الرابع** قال الضحاك من حجه كان آمنا من الذنوب التي اكتسبها قبل ذلك واعلم ان حرف الكلام في جميع هذه الاجوبة شيء واحد وهو ان قوله كان آمنا حكم بثبوت الامن وذلك يكفي في العمل به اثبات الامن من وجه واحد وفي صورة واحدة فاذا حملناه على بعض هذه الوجوه فقد عملنا بمقتضى هذا النص فلا يبقى في النص دلالة على ما قالوه ثم يتاكد ذلك بان حمل النص على هذا الوجه لا يفضي الى تخصيص النصوص الدالة على وجوب القصاص وحمله على ما قالوه يفضي الى ذلك فكان قولنا اولى ثم قال ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا اعلم انه تعالى لما ذكر فضائل البيت ومناقبه اردفه بذكر ايجاب الحج وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم حج البيت بكسر الحاء والباقون بفتحها قيل الفتح لغة الحجاز والكسر لغة نجد وهما واحد في المعنى وقيل هما جائزان مطلقا في اللغة مثل رطل ورطل وبزر وبزر وقيل المكسورة اسم للعمل والمفتوحة للمصدر وقال سيبويه يجوز ان تكون المكسورة ايضا مصدرا كالذكر والعلم **المسألة الثانية** في قوله من استطاع اليه سبيلا وجوه **الاول** قال الزجاج موضع من خفض على البدل من الناس المعنى ولله على من استطاع من الناس حج البيت **الثاني** قال الفراء ان نويت الاستئناف بمن كانت شرطا واسقط الجزاء لدلالة ما قبله عليه والتقدير من استطاع الى الحج سبيلا فلله عليه حج البيت **الثالث** قال ابن الانباري يجوز ان يكون في موضع رفع على معنى الترجمة للناس كانه قيل من الناس الذين لله عليهم حج البيت فقيل هم من استطاع اليه سبيلا **المسألة الثالثة** اتفق الاكثرون على ان الزاد والراحلة شرط لحصول الاستطاعة روى جماعة من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه فسر استطاعة السبيل الى الحج بوجود الزاد والراحلة وروى القفال عن جويبر عن الضحاك انه قال اذا كان شابا صحيحا ليس له مال فعليه ان يؤاجر نفسه حتى يقضي حجه فقال له قائل اكلف الله الناس ان يمشوا الى البيت فقال لو كان لبعضهم ميراث بمكة اكان يتركه لا ينطلق اليه ولو حبوا فكذلك يجب عليه حج البيت وعن عكرمة ايضا انه قال الاستطاعة هي صحة البدن وامكان المشي اذا لم يجد ما يركب واعلم ان كل من كان صحيح البدن قادرا على المشي اذا لم يجد ما يركب فانه يصدق عليه انه مستطيع لذلك الفعل فتخصيص هذه الاستطاعة بالزاد والراحلة ترك لظاهر اللفظ فلا بد فيه من دليل منفصل ولا يمكن التعويل في ذلك على الاخبار المروية في هذا الباب لانها اخبار آحاد فلا يترك لاجلها ظاهر الكتاب لا سيما وقد طعن محمد بن جرير الطبري في رواة تلك الاخبار وطعن فيها من وجه آخر وهو ان حصول الزاد والراحلة لا يكفي في حصول الاستطاعة فانه يعتبر في حصول الاستطاعة صحة البدن وعدم الخوف في الطريق وظاهر هذه الاخبار يقتضي ان لا يكون شيء من ذلك معتبرا فصارت هذه الاخبار مطعونا فيها من وجه فيبعد هذا الوجه بل يجب ان يعول في ذلك على ظاهر قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر **المسألة الرابعة** احتج بهذه الآية بعضهم على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع قالوا لان ظاهر قوله تعالى ولله على الناس حج البيت يعم المؤمن والكافر وعدم الايمان لا يصلح معارضا ومخصصا لهذا العموم لان الدهري مكلف بالايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام مع ان الايمان بالله الذي هو شرط صحة الايمان بمحمد غير حاصل والمحدث مكلف بالصلاة مع ان الوضوء الذي هو شرط صحة الصلاة غير حاصل فلم يكن عدم الشرط مانعا من كونه مكلفا بالمشروط فكذا ههنا والله تعالى اعلم **المسألة الخامسة** احتج جمهور المعتزلة بهذه الآية على ان الاستطاعة قبل الفعل فقالوا لو كانت الاستطاعة مع الفعل لكان من لم يحج لم يكن مستطيعا للحج ومن لم

يكن مستطيعا للحج لا يتناوله التكليف المذكور في هذه الآية فيلزم ان كل من لم يحج ان لا يصير مامورا بالحج بسبب هذه الآية وذلك باطل بالاتفاق اجاب الاصحاب بان هذا ايضا لازم لهم وذلك لان القادر اما ان يصير مامورا بالفعل قبل حصول الداعي الى الفعل او بعد حصوله اما قبل حصول الداعي فمحال لان قبل حصول الداعي يمتنع حصول الفعل فيكون التكليف به تكليف ما لا يطاق واما بعد حصول الداعي فالفعل يصير واجب الحصول فلا يكون في التكليف به فائدة واذا كانت الاستطاعة منتفية في الحالتين وجب ان لا يتوجه التكليف المذكور في هذه الآية على احد **المسألة السادسة** روي انه لما نزلت هذه الآية قيل له يا رسول الله اكتب الحج علينا في كل عام ذكروا ذلك ثلاثا فسكت الرسول صلى الله عليه وسلم ثم قال في الرابعة لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها ولو لم تقوموا بها لكفرتم الا فوادعوني ما وادعتكم واذا امرتكم بامر فافعلوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن امر فانتهوا عنه فانما هلك من كان قبلكم بكثرة اختلافهم على انبيائهم ثم احتج العلماء بهذا الخبر على ان الامر لا يفيد التكرار من وجهين **الاول** ان الامر ورد بالحج ولم يفد التكرار والثاني ان الصحابة استفهموا انه هل يوجب التكرار ام لا ولو كانت هذه الصيغة تفيد التكرار لما احتاجوا الى الاستفهام مع كونهم عالمين باللغة **المسألة السابعة** استطاعة السبيل الى الشيء عبارة عن امكان الوصول اليه قال تعالى فهل الى خروج من سبيل وقال هل الى مرد من سبيل وقال ما على المحسنين من سبيل فيعتبر في حصول هذا الامكان صحة البدن وزوال خوف التلف من السبع او العدو وفقدان الطعام والشراب والقدرة على المال الذي يشتري به الزاد والراحلة وان يقضي جميع الديون ويرد جميع الودائع وان وجب عليه الانفاق على احد لم يجب عليه الحج الا اذا ترك من المال ما يكفيهم في المجيء والذهاب وتفاصيل هذا الباب مذكورة في كتب الفقهاء والله تعالى اعلم ثم قال تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين وفيه مسائل **المسألة الاولى** في هذه الآية قولان احدهما ان هذا كلام مستقل بنفسه ووعيد عام في حق كل من كفر بالله ولا تعلق له بما قبله والقول الثاني انه متعلق بما قبله والقائلون بهذا القول منهم من حمله على تارك الحج ومنهم من حمله على من لم يعتقد وجوب الحج اما الذين حملوه على تارك الحج فقد عولوا فيه على ظاهر الآية فانه لما تقدم الامر بالحج ثم اتبعه الامر به ثم انهم اكدوا هذا الوجه بالاخبار روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا وعن ابي امامة قال النبي صلى الله عليه وسلم من مات ولم يحج حجة الاسلام ولم يمنعه حاجة ظاهرة او مرض حابس او سلطان جائر فليمت على اي حال شاء يهوديا او نصرانيا وعن سعيد ابن جبير قال ان مات جار لي وله ميسرة ولم يحج لم اصل عليه فان قيل كيف يجوز الحكم عليه بالكفر بسبب ترك الحج اجاب القفال رحمه الله تعالى ان يكون المراد منه التغليظ اي قد قارب الكفر وعمل ما يعمله من كفر بالحج ونظيره قوله تعالى وبلغت القلوب الحناجر اي كادت تبلغ ونظيره قوله عليه السلام من ترك صلاة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من اتى امراة حائضا او في دبرها فقد كفر واما الاكثرون فهم الذين حملوا هذا الوعيد على من ترك اعتقاد وجوب الحج قال الضحاك لما نزلت آية الحج جمع الرسول صلى الله عليه وسلم اهل الاديان الستة المسلمين والنصارى واليهود والصابئين والمجوس والمشركين فخطبهم وقال ان الله تعالى كتب عليكم الحج فحجوا فآمن به المسلمون وكفرت به الملل الخمس وقالوا لا نؤمن به ولا نصلي اليه ولا نحجه فانزل الله تعالى قوله ومن كفر فان الله غني عن العالمين وهذا القول هو الاقوى **المسألة الثانية** اعلم ان التكاليف من الشرع في العبادات قسمان منها ما يكون اصله معقولا الا ان تفاصيله لا تكون معقولة مثل الصلاة فان اصلها تعظيم الله تعالى وذلك معقول اما كيفية الصلاة فغير معقولة وكذا الزكاة اصلها دفع حاجة الفقير وكيفيتها غير معقولة والصوم اصله معقول وهو قهر النفس وكيفيته غير معقولة اما الحج فهو سفر الى موضع معين على كيفيات مخصوصة فالحكمة في كيفيات هذه العبادات غير معلومة وفي اصلها ايضا غير معلومة اذا عرفت هذا فنقول قال المحققون ان الاتيان بهذا النوع من العبادة ادل على كمال العبودية والخضوع والانقياد من الاتيان بالنوع الاول وذلك لان الآتي بالنوع الاول يحتمل انه اتى به لما عرف بعقله من وجوه المنافع فيه اما الآتي بالنوع الثاني فانه لا ياتي به الا لمجرد الانقياد والطاعة والعبودية فلاجل هذا المعنى اشتمل الامر بالحج في هذه الآية على انواع كثيرة من التوكيد **احدها** قوله تعالى ولله على الناس حج البيت والمعنى انه سبحانه لكونه الها الزم عبيده هذه الطاعة فيجب عليهم الانقياد سواء عرفوا وجه الحكمة فيها او لم يعرفوا **وثانيها** انه ذكر الناس ثم ابدل عنه من استطاع اليه سبيلا وفيه ضربان من التاكيد

لنا أولاً فلأن الإبدال تنبيه المراد وتكرير له وذلك يدل على شدة العناية، وأما ثانياً فلأنه أجمل أولاً ثم فصل ثانياً وذلك يدل على شدة الاهتمام. **وثالثها** أنه سبحانه وتعالى عبر عن هذا الوجوب بعبارتين أحدهما لام الملك في قوله ولله وثانيها كلمة على وهي للوجوب في قوله على الناس. **ورابعها** أن ظاهر اللفظ يقتضي إيجابه على كل إنسان يستطيعه وتعميم التكليف يدل على شدة الاهتمام. **وخامسها** أنه قال ومن كفر مكان ومن لم يحج وهذا تغليظ شديد في حق تارك الحج. **وسادسها** ذكر الاستغناء وذلك مما يدل على المقت والسخط والخذلان. **وسابعها** قوله عن العالمين ولم يقل عنه لأن المستغني عن كل العالمين أولى بأن يكون مستغنياً عن ذلك الإنسان الواحد وطاعته فكان ذلك أدل على السخط. **وثامنها** أن في أول الآية قال ولله على الناس فبين أن هذا الإيجاب كان لمجرد الإلهية وكبرياء الربوبية لا لجر نفع ولا لدفع ضر ثم أكد هذا المعنى في آخر الآية بقوله فإن الله غني عن العالمين ومما يدل من الأخبار على تأكيد الأمر بالحج قوله عليه الصلاة والسلام حجوا قبل أن لا تحجوا فإنه قد هدم البيت مرتين ويرفع في الثالثة وروي حجوا قبل أن لا تحجوا قبل أن يمنع البر جانبه قيل معناه أنه يتعذر عليكم السفر في البر إلى مكة لعدم الأمن أو غيره وعن ابن مسعود حجوا هذا البيت قبل أن تنبت في البادية شجرة لا تأكل منها دابة إلا هلكت ۝ **قوله تعالى**

قل يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله والله شهيد على ما تعملون قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجاً وأنتم شهداء وما الله بغافل عما تعملون

اعلم أن في كيفية النظم وجهين **الأول** وهو الأوفق أنه تعالى لما أورد الدلائل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مما ورد في التوراة والإنجيل من البشارة بمقدمه ثم عقب ذلك بشبهات القوم فالشبهة الأولى ما يتعلق بإنكار النسخ وأجاب عنها بقوله كل الطعام كان حلاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه والشبهة الثانية ما يتعلق بالكعبة ووجوب استقبالها في الصلاة ووجوب حجها فأجاب عنها بقوله إن أول بيت وضع للناس إلى آخرها فعند هذا تمت وظيفة الاستدلال وكمل الجواب عن شبهات أرباب الضلالة فبعد ذلك خاطبهم بكلام لين وقال لم تكفرون بآيات الله بعد ظهور البينات وزوال الشبهات وهذا هو الغاية القصوى في ترتيب الكلام وحسن نظمه. **الوجه الثاني** وهو أنه تعالى لما بين فضائل الكعبة ووجوب الحج والقوم كانوا عالمين بأن هذا هو الدين الحق والملة الصحيحة قال لهم لم تكفرون بآيات الله بعد أن علمتم كونها حقة صحيحة واعلم أن المبطل إما أن يكون ضالاً فقط وإما أن يكون مع كونه ضالاً يكون مضلاً والقوم موصوفون بالأمرين جميعاً فبدأ تعالى بالإنكار عليهم في الصفة الأولى على سبيل الرفق واللطف وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** اختلفوا في المراد بقوله يا أهل الكتاب فقال الحسن هم علماء أهل الكتاب الذين علموا صحة نبوته واستدل عليه بقوله وأنتم شهداء وقال بعضهم بل المراد كل أهل الكتاب لأنهم وإن لم يعلموا فالحجة قائمة عليهم فكأنهم بترك الاستدلال والعدول إلى التقليد بمنزلة من علم ثم أنكر. فإن قيل ولم خص أهل الكتاب دون سائر الكفار قلنا لوجهين الأول إنا بينا أنه تعالى أورد الدليل عليهم من التوراة والإنجيل على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم أجاب عن شبهتهم في ذلك ثم لما تم ذلك خاطبهم فقال يا أهل الكتاب فهذا هو الترتيب الصحيح والثاني أن معرفتهم بآيات الله أقوى لتقدم اعترافهم بالتوحيد وأصل النبوة ولمعرفتهم بما في كتبهم من الشهادة بصدق الرسول والبشارة بنبوته. **المسألة الثانية** قالت المعتزلة في قوله لم تكفرون بآيات الله دلالة على أن الكفر من قبلهم حتى يصح هذا التوبيخ ولذلك لا يصح توبيخهم على طولهم وصحتهم ومرضهم والجواب عنه المعارضة بالعلم والداعي. **المسألة الثالثة** المراد من آيات الله الآيات التي نصبها الله تعالى على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام والمراد بكفرهم بها كفرهم بدلالتها على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ثم قال والله شهيد على ما تعملون الواو للحال والمعنى لم تكفرون بآيات الله التي دلتكم على صدق محمد والحال أن الله شهيد على أعمالكم ومجازيكم عليها وهذه الحال توجب أن لا تجترئوا على كفركم بآياته ثم إنه تعالى لما أنكر عليهم في ضلالهم ذكر بعد ذلك الإنكار عليهم في إضلالهم لضعفة المسلمين فقال قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن قال لغتان صد يصد صداً وأصد يصد إصداداً وقرئ تصدون بضم التاء من أصد قال المفسرون وكان صدهم عن سبيل الله بإلقاء الشبه والشكوك في قلوب الضعفة من المسلمين وكانوا ينكرون كون صفته في كتابهم ثم قال تبغونها عوجاً والعوج بكسر العين الميل عن الاستواء في كل ما لا يرى وهو الدين والقول فأما الشيء الذي يرى فيقال فيه عوج بفتح العين كالحائط والقناة والشجرة وقال ابن الأنباري البغي يقتصر له على مفعول واحد إذا لم يكن معه اللام كقولك بغيت المال والأجر والثواب وأريد ها هنا تبغون لها عوجاً ثم أسقطت اللام كما قالوا وهبتك درهماً

أي وهبت لك درهماً ومثله صدتك ظبياً وصدت لك ظبياً **وأنشد**: فتولى غلامهم ثم نادى ۝ أظليماً أصيدكم أم حماراً. أي أصيد لكم والهاء في تبغونها عائدة إلى السبيل لأن السبيل يؤنث ويذكر والعوج يعني به الزيغ والتحريف أي تلتمسون لسبيله الزيغ والتحريف بالشبه التي توردونها على الضعفة نحو قولهم النسخ يدل على البداء وقولهم إن في التوراة أن شريعة موسى باقية إلى الأبد وفي الآية وجه آخر وهو أن يكون عوجاً في موضع الحال والمعنى تبغونها ضالين وذلك أنهم كانوا يدعون أنهم على دين الله وسبيله فقال الله تعالى إنكم عن سبيل الله ضالين وعلى هذا القول لا يحتاج إلى إضمار اللام في تبغونها ثم قال تعالى وأنتم شهداء وفيه وجوه **الأول** قال ابن عباس يعني أنتم شهداء أن في التوراة أن دين الله الذي لا يقبل غيره هو الإسلام **الثاني** وأنتم تشهدون ظهور المعجزات على نبوته صلى الله عليه وسلم **الثالث** وأنتم تشهدون أنه لا يجوز الصد عن سبيل الله **الرابع** وأنتم شهداء بين أهل دينكم عدول يثقون بأقوالكم ويعولون على شهادتكم في عظام الأمور وهم الأحبار والمعنى أن من كان كذلك فكيف يليق به الإصرار على الباطل والكذب والضلال والإضلال ثم قال وما الله بغافل عما تعملون والمراد التهديد وهو كقول الرجل لعبده وقد أنكر طريقه لا يخفى علي ما أنت عليه ولست غافلاً عن أمرك وإنما ختم الآية الأولى بقوله والله شهيد وهذه الآية بقوله وما الله بغافل عما تعملون وذلك لأنهم كانوا لا يظهرون إلقاء الشبه في قلوب المؤمنين بل كانوا يحتالون في ذلك بوجوه الحيل فلا جرم قال فيما أظهروه والله شهيد على ما تعملون وإنما كرر في الآيتين قوله قل يا أهل الكتاب لأن المقصود التوبيخ على ألطف الوجوه وتكرير هذا الخطاب ألطف أقرب إلى التلطف في صرفهم عن طريقتهم في الضلال والإضلال

قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم

اعلم أنه لما حذر الفريق من أهل الكتاب في الآية الأولى عن الإغواء والإضلال حذر المؤمنين في هذه الآية عن إغوائهم وإضلالهم ومنعهم عن الالتفات إلى قولهم **روي** أن شاس بن قيس اليهودي كان عظيم الكفر شديد الطعن على المسلمين شديد الحسد فاتفق أنه مر على نفر من الأنصار من الأوس والخزرج وهم في مجلس لهم يتحدثون وكان قد زال ما كان بينهم في الجاهلية من العداوة ببركة الإسلام فشق ذلك على اليهودي فجلس إليهم وذكرهم ما كان بينهم من الحروب قبل ذلك وقرأ عليهم بعض ما قيل في تلك الحروب من الأشعار فتنازعوا وتغاضبوا وقالوا السلاح السلاح فوصل الخبر إلى النبي صلى الله عليه وسلم فخرج إليهم فيمن معه من المهاجرين والأنصار وقال أترجعون إلى أحوال الجاهلية وأنا بين أظهركم وأكرمكم الله بالإسلام وألف بين قلوبكم فعرف القوم أن ذلك كان من عمل الشيطان ومن كيد ذلك اليهودي فألقوا السلاح وعانق بعضهم بعضاً ثم انصرفوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما كان يوم أقبح أولاً وأحسن آخراً من ذلك اليوم وأنزل الله تعالى هذه الآية فقوله إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يحتمل أن يكون المراد هذه الواقعة ويحتمل أن يكون المراد جميع ما يحاولونه من أنواع الإضلال فبين تعالى أن المؤمنين إن لانوا وقبلوا منهم قولهم أدى ذلك حالاً بعد حال إلى أن يعودوا كفاراً والكفر يوجب الهلاك في الدنيا بوقوع العداوة والبغضاء وهيجان الفتنة وثوران المحاربة والمنادبة إلى سفك الدماء وأما في الدين فظاهر ثم قال تعالى وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله وكلمة كيف للتعجب والتعجب إنما يليق بمن لا يعلم السبب وذلك على الله تعالى محال والمراد منه المنع منه والتغليظ وذلك لأن تلاوة آيات الله عليهم حالاً بعد حال مع كون الرسول فيهم الذي يزيل كل شبهة ويقرر كل حجة كالمانع من وقوعهم في الكفر فكان صدور الكفر عن الذين كانوا بحضرة الرسول أبعد من هذا الوجه فقوله إن تطيعوا فريقاً من الكفار يردوكم بعد إيمانكم كافرين تنبيه على أن المقصد الأقصى لهؤلاء المنافقين واليهود أن يردوا المسلمين عن الإسلام ثم أرشد المسلمين إلى أنه يجب أن لا يلتفتوا إلى قولهم بل الواجب عليهم أن يرجعوا عند كل شبهة يسمعونها من هؤلاء اليهود إلى الرسول صلى الله عليه وسلم حتى يكشف وجه الشبهة منها ثم قال ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم والمقصود أنه لما ذكر الوعيد أردفه بهذا الوعد والمعنى ومن يتمسك بدين الله ويجوز أن يكون حثاً لهم على الالتجاء إليه في دفع شرور الكفار والاعتصام في اللغة الاستمساك بالشيء وأصله من العصمة والعصمة المنع في كلام العرب والعاصم المانع واعتصم فلان بالشيء إذا تمسك به في منعه نفسه من الوقوع في آفة ومنه قوله تعالى ولقد راودته عن نفسه فاستعصم قال قتادة ذكر في الآية أمرين يمنعان عن الوقوع في الكفر أحدهما تلاوة كتاب الله تعالى والثاني كون الرسول فيهم أما الرسول فقد مضى إلى رحمة الله وأما الكتاب فباق على وجه الدهر وأما قوله فقد هدي إلى صراط مستقيم فقد احتج أصحابنا على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى قالوا لأنه جعل اعتصامهم هداية من الله تعالى فلما جعل

ذلك الاعتصام فعلا لهم وهداية من الله تعالى ثبت ما قلناه اما المعتزلة فقد ذكروا فيه وجوها **الاول**
ان المراد بهذه الهداية الزيادة في الالطاف المرتبة على اداء الطاعات كما قال يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام وهذا
الوجه اختيار القفال رحمه الله تعالى **والثاني** التقدير من يعتصم بالله فنعم ما فعل فانه انما هدي الى صراط مستقيم
ليفعل ذلك **والثالث** ان من يعتصم بالله فقد هدي الى طريق الجنة **والرابع** قال صاحب الكشاف
فقد هدي اي فقد حصل له الهدى لا محالة كما تقول اذا جئت فلانا فقد افلحت كان الهدى قد حصل فهو يخبر عنه حاصلا
وذلك لان المعتصم بالله متوقع للهدى كما ان قاصد الكريم متوقع للفلاح عنده **قوله تعالى**
يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا
نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها
كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون **اعلم انه تعالى** لما حذر المؤمنين من اضلال الكفار ومن
تلبيسهم في الاية الاولى امر المؤمنين في هذه الايات بمجامع الطاعات ومعاقد الخيرات فامرهم اولا بتقوى
الله وهو قوله اتقوا الله وثانيا بالاعتصام بحبل الله وهو قوله واذكروا نعمة الله عليكم والسبب في هذا
الترتيب ان فعل الانسان لا بد وان يكون معللا اما بالرغبة او بالرهبة والرهبة مقدمة على الرغبة لان
دفع الضرر مقدم على جلب النفع فقوله اتقوا الله حق تقاته اشارة الى التخويف من عقاب الله ثم جعله سببا للامر
بالتمسك بدين الله والاعتصام بحبل الله ثم اردفه بالرغبة وهي قوله واذكروا نعمة الله عليكم توجب ذلك فلم تبق جهة
من الجهات الموجبة للفعل الا وهي حاصلة في وجوب انقيادكم لامر الله تعالى ووجوب طاعتكم لحكمه فظهر بما
ذكرناه ان الامور الثلاثة المذكورة في هذه الاية مرتبة على احسن الوجوه ولنرجع الى التفسير اما قوله تعالى
اتقوا الله حق تقاته ففيه مسائل **المسألة الاولى** قال بعضهم هذه الاية منسوخة وذلك لما يروى
عن ابن عباس انه لما نزلت هذه الاية شق ذلك على المسلمين لان حق تقاته ان يطاع فلا يعصى طرفة عين وان يشكر فلا
يكفر وان يذكر فلا ينسى والعباد لا طاقة لهم بذلك فنزل قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ونسخت هذه الاية
ولم ينسخ آخرها وهو قوله ولا تموتن الا وانتم مسلمون وزعم جمهور المحققين ان القول بهذا النسخ باطل واحتجوا عليه
من وجوه الاول ما روي عن معاذ انه صلى الله عليه وسلم قال لمعاذ اتدري ما حق الله على العباد هو ان يعبدوه ولا
يشركوا به شيئا وهذا مما لا يجوز ان ينسخ الثاني ان معنى قوله اتقوا الله حق تقاته اي كما يحق ان يتقى وذلك بان يجتنب
جميع معاصيه ومثل هذا لا يجوز ان ينسخ لانه اباحة لبعض المعاصي واذا كان كذلك صار معنى هذا ومعنى قوله فاتقوا
الله ما استطعتم واحدا لان من اتقى الله ما استطاع فقد اتقاه حق تقاته ما استطاع من التقوى لانه تعالى اخبر انه لا يكلف
نفسا الا وسعها والوسع دون الطاقة ونظير هذه الاية قوله تعالى وجاهدوا في الله حق جهاده فان قيل
اليس انه تعالى قال وما قدروا الله حق قدره قلنا سنبين في تفسير هذه الاية انها جاءت في القرآن في ثلاث مواضع
وكلها في صفة الكفار لا في صفة المسلمين اما الذين قالوا المراد هو ان يطاع فلا يعصى فهذا صحيح والذي يصدر عن الانسان
على سبيل السهو والنسيان فغير قادح فيه لان التكليف مرفوع في هذه الاوقات وكذلك قوله ان يشكر ولا يكفر لان ذلك
واجب عليه عند خطور نعم الله تعالى بالبال فاما عند السهو فلا يجب وكذلك قوله ان يذكر فلا ينسى فان هذا انما يجب عند الدعاء
والعبادة وكل ذلك مما يطاق فلا وجه لما ظنوه انه منسوخ اقول للاولين ان يقرروا قولهم من وجهين الاول
ان كنه الالهية غير معلوم للخلق فلا يكون كمال قهره وقدرته وعزته معلوما للخلق واذا لم يحصل العلم بذلك لم يحصل
الخوف اللائق بذلك فلم يحصل الاتقاء اللائق به الثاني انهم امروا بالاتقاء المغلظ والمخفف معا فنسخ المغلظ وبقي المخفف
وقيل ان هذا باطل لان الواجب عليه ان يتقي ما امكن والنسخ انما يدخل في الواجبات لا في النفي لانه يوجب رفع الحرج عما يقتضي
ان يكون الانسان محجورا عليه عنه وانه غير جائز والله تعالى اعلم **المسألة الثانية** قوله حق تقاته اي كما يجب
ان يتقى وقال تعالى حق اليقين ويقال هو الرجل حقا ومنه قوله صلى الله عليه وسلم انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب
وعن علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه انه قال انا علي لا كذب انا ابن عبد المطلب والتقى اسم الفعل من قولك
اتقيت كما ان الهدى اسم الفعل من قولك اهتديت اما قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون فلفظ النهي واقع على الموت
لكن المقصود الامر بالاقامة على الاسلام وذلك لانه لما كان يمكنهم الثبات على الاسلام حتى اذا اتاهم الموت اتاهم وهم على الاسلام
صار الموت على الاسلام بمنزلة ما قد دخل في امكانهم ومضى الكلام في هذا عند قوله ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم

مسلمون ثم قال واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واعلم انه تعالى لما امرهم بالاتقاء من المحظورات امرهم بالتمسك بالاعتصام
بما هو الاصل لجميع الخيرات والطاعات وهو الاعتصام بحبل الله واعلم ان كل من يمشي على طريق دقيق يخاف من ان تزلق رجله فاذا تمسك
بحبل مشدود الطرفين بجانبي ذلك الطريق امن الخوف ولا شك ان طريق الحق طريق دقيق وقد انزلق رجل اكثر الخلق عنه فمن اعتصم
بدلائل الله وبيناته فانه يامن من ذلك الخوف فكان المراد من الحبل ههنا كل شيء يمكن التوصل به الى الحق في طريق الدين وهو انواع
كثيرة فذكر كل واحد من المفسرين واحدا من تلك الاشياء فقال ابن عباس المراد بالحبل ههنا العهد المذكور في قوله واوفوا
بعهدي اوف بعهدكم وقال الا بحبل من الله اي بعهد وانما سمي العهد حبلا لانه يزيل عنه الذهاب الى موضع شاء وكان العهد كالحبل
الذي من تمسك به زال عنه الخوف وقيل انه الخوف وقيل انه القرآن **روي** عن علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال اما انها ستكون فتنة قيل فما المخرج منها قال كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم
وحبل الله المتين **وروى** ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم هذا القرآن حبل الله **وروى** ابو سعيد الخدري انه قال
اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي وقيل انه دين الله وقيل هو طاعة الله وقيل هو
الاخلاص وقيل هو الجماعة لان الله ذكر عقيبه ذلك ولا تفرقوا وهذه الاقوال كلها متقاربة والتحقيق ما ذكرنا
انه لما كان النازل في البئر يعتصم بالحبل تحرزا من السقوط كان كتاب الله وعهده ودينه وطاعته وموافقته لجماعة
من المؤمنين حرزا لصاحبه من السقوط في قعر جهنم جعل ذلك حبلا لله وامروا بالاعتصام به ثم قال تعالى ولا تفرقوا وفيه
مسئلتان **المسألة الاولى** في التأويل وجوه **الاول** انه نهي عن الاختلاف في الدين وذلك لان الحق
لا يكون الا واحدا وما عداه يكون جهلا وضلالا فلما كان كذلك وجب ان يكون النهي عن الاختلاف في الدين واليه الاشارة بقوله
تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال **الثاني** انه نهي عن المعاداة والمخاصمة فانهم كانوا في الجاهلية مواظبين على المحاربة
والمنازعة فنهاهم الله عنها **الثالث** انه نهي عما يوجب التفرقة ويزيل الالفة والمحبة **واعلم** انه روي
عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة الناجي منهم واحد قيل ومن هم يا رسول الله قال
الجماعة وروي السواد الاعظم وروي ما انا عليه واصحابي والوجه المعقول فيه ان النهي عن الاختلاف والامر بالاتفاق
يدل على ان الحق لا يكون الا واحدا **المسألة الثانية** استدل نفاة القياس بهذه الاية فقالوا الاحكام الشرعية
اما ان يقال انه سبحانه نصب عليها دلائل يقينية او نصب عليها دلائل ظنية فان كان الاول امتنع الاكتفاء فيها بالقياس
الذي يفيد الظن لان الدليل الظني لا يكتفى به في الموضع اليقيني وان كان الثاني كان الامر بالرجوع الى تلك الدلائل الظنية
كان متضمنا لوقوع الاختلاف ووقوع النزاع فكان ينبغي ان لا يكون التفرق والتنازع منهيا عنه لكنه منهي عنه بقوله
تعالى ولا تفرقوا وقوله ولا تنازعوا وللقائل ان يقول الدلائل الدالة على العمل بالقياس تكون مخصصة لعموم قوله ولا تفرقوا
ولعموم قوله ولا تنازعوا ثم قال تعالى واذكروا نعمة الله عليكم واعلم ان نعم الله على الخلق اما دنيوية او اخروية
وان الله تعالى ذكرهما في هذه الاية اما النعمة الدنيوية فهي قوله تعالى اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا
وفيه مسائل **المسألة الاولى** قيل ان ذلك اليهودي لما القى الفتنة بين الاوس والخزرج وهم كل واحد
منهما بمحاربة صاحبه فخرج الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يزل يرفق بهم حتى سكنت الفتنة وكان الاوس والخزرج اخوين
لاب وام فوقعت بينهما العداوة وتطاولت الحروب مائة وعشرين سنة الى ان اطفأ ذلك بالاسلام فالاية اشارة اليهم
والى احوالهم فانهم قبل الاسلام كان يحارب بعضهم بعضا ويبغض بعضهم بعضا فلما اكرمهم الله بالاسلام صاروا اخوانا
متراحمين متناصحين وصاروا اخوة في الله ونظير هذه الاية قوله تعالى لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم
ولكن الله الف بينهم واعلم ان كل من كان وجهه الى الدنيا كان معاديا لاكثر الخلق ومن كان وجهه الى الله لم يكن معاديا
لاحد والسبب فيه انه ينظر من الحق الى الخلق فيرى الكل اسيرا في قبضة القضاء والقدر فلا يعادي احدا ولهذا قيل
ان العارف اذا امر امر برفق ويكون ناصحا ولا يعنف ولا يعير وهو مستبصر بسر الله تعالى **المسألة**
الثانية قال الزجاج اصل الاخ في اللغة من التوخي وهو الطلب فالاخ مقصده مقصد اخيه والصديق
من ان يصدق كل واحد من الصديقين بما في قلبه ولا يخفي عنه شيئا وقال ابو حاتم قال اهل البصرة الاخوة في النسب والاخوان في
الصداقة قال وهذا غلط قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة ولم يعن النسب وقال او بيوت اخوانكم وهذا في النسب والله اعلم
المسألة الثالثة قوله فاصبحتم بنعمته اخوانا يدل على ان المعاملات الحسنة الجارية بينهم بعد الاسلام انما
حصلت من الله تعالى مستلزمة لحصول الفعل وذلك يبطل قول المعتزلة في خلق الافعال قال الكعبي ان ذلك بالمعونة والبيان

والهداية والألطاف قلنا كل هذا كان حاصلاً في زمان المحاربات والمقاتلات فاختصاص أحد الزمانين بحصول المحبة والألفة
لا بد وأن يكون لأمور زائدة على ما ذكرتم ثم قال وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها واعلم أنه تعالى لما شرح النعمة الدنيوية
ذكر بعدها النعمة الأخروية وهي ما ذكر في هذه الآية وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** المعنى أنكم كنتم مشرفين
بكفركم على جهنم لأن جهنم مشبهة بالحفرة التي فيها النار فجعل استحقاقهم النار بكفرهم كالإشراف منهم على النار والمصير منهم
إلى حرفها فبين تعالى أنه أنقذهم من هذه الحفرة وقد قربوا من الوقوع فيها قالت المعتزلة ومعنى ذلك أنه تعالى لطف
بهم بالرسول صلى الله عليه وسلم وسائر الألطاف حتى آمنوا وقال أصحابنا جميع الألطاف مشترك بين المؤمن والكافر فلو كان
فاعل الإيمان وموجده هو العبد لكان العبد هو الذي أنقذ نفسه من النار والله تعالى حكم أنه هو الذي أنقذهم من النار
فدل هذا على أن خالق أفعال العباد هو الله تعالى **المسألة الثانية** شفا الشيء طرفه مقصور مثل شفا البئر
والجمع الأشفاء ومنه يقال أشفى على كذا إذا أشرف عليه كأنه بلغ شفاه أي حده وحرفه وقوله فأنقذكم قال
الأزهري يقال نقذته وأنقذته واستنقذته أي خلصته ونجيته وفي قوله فأنقذكم منها سؤال وهو أنه تعالى
إنما ينقذهم من الموضع الذي كانوا فيه وهم كانوا على شفا الحفرة مذكر فكيف قال منها وأجابوا عنه بوجوه الأول
الضمير عائد إلى الحفرة ولما أنقذهم من الحفرة فقد أنقذهم من شفاها لأن شفاها منها والثاني أنها راجعة
إلى النار لأن القصد الإنجاء من النار لا من شفا الحفرة وهذا قول الزجاج الثالث أن شفا الحفرة وشفتها طرفها
بالتذكير والتأنيث **المسألة الثالثة** أنهم لو ماتوا على الكفر وقعوا في النار فمثلت حياتهم التي يتوقع
بعدها الوقوع في حرفها وهذا فيه تنبيه على تحقير مدة الحياة فإنه ليس بين الحياة والموت المستلزم للوقوع في
الحفرة إلا ما بين طرف الشيء وبين ذلك الشيء ثم قال كذلك يبين الله الكاف في موضع نصب أي مثل البيان المذكور
يبين الله لكم سائر الآيات لكي تهتدوا بها قال الجبائي الآية تدل على أنه تعالى يريد منهم الاهتداء أجاب
الواحدي عنه في البسيط فقال بل المعنى لتكونوا على رجاء هداية وأقول هذا الجواب ضعيف لأن على
هذا التقدير يلزم أن يريد الله منهم ذلك الرجاء ومن المعلوم أن على مذهبنا قد لا يريد ذلك الرجاء والجواب الصحيح
أن يقال كلمة لعل للترجي والمعنى أنا فعلنا فعلاً يشبه فعل من يرجي ذلك والله تعالى أعلم **قوله تعالى**
ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ولا تكونوا كالذين تفرقوا
واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت
وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها
خالدون تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلماً للعالمين ولله ما في السموات وما في الأرض وإلى الله
ترجع الأمور **اعلم أنه تعالى** في الآيات المتقدمة عاب على أهل الكتاب شيئين أحدهما أنه عابهم على الكفر
فقال يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله ثم بعد ذلك عابهم على سعيهم في إلقاء الغير في الكفر فقال يا أهل الكتاب
لم تصدون عن سبيل الله فلما انتقل منه إلى مخاطبة المؤمنين أمرهم أولاً بالتقوى والإسلام فقال اتقوا الله
حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعاً ثم أمرهم بالسعي في إلقاء الغير في الإيمان
والطاعة فقال ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير وهذا هو الترتيب الحسن الموافق للعقل وفي الآية مسائل
المسألة الأولى في قوله منكم قولان أحدهما أن من ههنا ليست للتبعيض لوجهين الأول
أن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل الأمة في قوله كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر الثاني هو أنه لا مكلف إلا ويجب عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إما
بيده أو بلسانه أو بقلبه ويجب على كل أحد دفع الضرر عن النفس إذا ثبت هذا فنقول معنى الآية كونوا
أمة دعاة إلى الخير آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر وأما كلمة من فهي ههنا للتبيين لا للتبعيض كقوله تعالى
فاجتنبوا الرجس من الأوثان ويقال أيضاً لفلان من أولاده جند وللأمير من غلمانه عسكر يريد بذلك جميع غلمانه
وأولاده لا بعضهم كذا ههنا ثم قالوا إن ذلك وإن كان واجباً على الكل إلا أنه متى قام به قوم سقط التكليف عن الباقين
ونظيره قوله تعالى انفروا خفافاً وثقالاً إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً فالأمر عام ثم إذا قامت طائفة به وقعت
الكفاية وزال التكليف عن الباقين والقول الثاني أن من ههنا للتبعيض والقائلون بهذا القول اختلفوا أيضاً
على قولين أحدهما أن فائدة كلمة من هي أن في القوم من لا يقدر على الدعوة وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

مثل المرضى والعاجزين والثاني أن هذا التكليف مختص بالعلماء ويدل عليه وجهان الأول أن هذه الآية
مشتملة على الأمر بثلاثة أشياء الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومعلوم أن الدعوة إلى الخير مشروطة
بالعلم بالخير وبالمعروف وبالمنكر وربما عرف الحكم في مذهبه وجهله في مذهب صاحبه فنهاه عن غير منكر وقد يغلظ
في موضع اللين ويلين في موضع الغلظة وينكر على من لا يزيده إنكاره إلا تمادياً فثبت أن هذا التكليف متوجه على
العلماء ولا شك أنهم بعض الأمة ونظير هذه الآية قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
والثاني أجمعنا أن ذلك واجب على سبيل الكفاية بمعنى أنه متى قام به البعض سقط عن الباقين وإذا كان كذلك كان المعنى
ليقم بذلك بعضكم فكان في الحقيقة هذا إيجاباً على البعض لا على الكل والله تعالى أعلم وفيه قول رابع وهو قول الضحاك
أن المراد من هذه الآية أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنهم كانوا يتعلمون من الرسول ويعلمون الناس والتأويل
على هذا الوجه كونوا أمة مجتمعين على حفظ سنن الرسول صلى الله عليه وسلم وتعلم الدين **المسألة الثانية**
هذه الآية اشتملت على التكليف بثلاثة أشياء **أولها** الدعوة إلى الخير ثم الأمر بالمعروف ثم النهي عن المنكر
ولأجل العطف يجب كون هذه الثلاثة متغايرة فنقول أما الدعوة إلى الخير فأفضلها الدعوة إلى إثبات ذات
الله تعالى وصفاته وتقديسه عن مشابهة الممكنات وإنما قلنا أن الدعوة إلى الخير على ما ذكرنا لقوله تعالى ادع إلى
سبيل ربك بالحكمة قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني إذا عرفت هذا فنقول الدعوة
إلى الخير جنس تحته نوعان أحدهما الترغيب في فعل ما ينبغي وهو الأمر بالمعروف والثاني الترهيب في ترك ما لا ينبغي
وهو النهي عن المنكر فذكر الجنس أولاً ثم أتبعه بنوعيه مبالغة في البيان وأما شرائط الأمر بالمعروف والنهي
عن المنكر فمذكورة في كتب الكلام ثم قال تعالى وأولئك هم المفلحون وقد سبق تفسيره وفيه مسائل **المسألة
الأولى** منهم من تمسك بهذه الآية في أن الفاسق ليس له أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر قال لأن هذه الآية
تدل على أن الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر من المفلحين والفاسق ليس من المفلحين فوجب أن يكون الآمر بالمعروف
ليس بفاسق وأجيب بأن هذا ورد على سبيل الغالب فإن الظاهر أن من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر لم يشرع
فيه إلا بعد إصلاح أحوال نفسه لأن العاقل يقدم مهم نفسه على مهم الغير ثم إنهم أكدوا هذا بقوله تعالى أتأمرون
الناس بالبر وتنسون أنفسكم وبقوله لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ولأنه لو جاز ذلك
لجاز لمن يزني بامرأة أن يأمرها بالمعروف في أنها كشفت وجهها ومعلوم أن هذا في غاية القبح والعلماء قالوا الفاسق
له أن يأمر بالمعروف لأنه وجب عليه ترك ذلك المنكر ووجب عليه النهي عن ذلك المنكر فبأن ترك أحد الواجبين
لا يلزمه ترك الواجب الآخر وعن السلف مروا بالخير وإن لم تفعلوا وعن الحسن أنه سمع مطرف بن عبد الله يقول
لا أقول ما لا أفعل فقال وأينا يفعل ما يقول ود الشيطان لو ظفر بهذه الكلمة منكم فلا يأمر أحد بمعروف ولا
ينهى عن منكر **المسألة الثانية** عن النبي صلى الله عليه وسلم من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر كان خليفة الله
وخليفة رسوله وخليفة كتابه وعن علي رضي الله تعالى عنه أفضل الجهاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال
أيضاً من لم يعرف بقلبه معروفاً ولم ينكر منكراً نكس وجعل أعلاه أسفله وروي الحسن عن أبي بكر الصديق رضي الله
تعالى عنه أنه قال يا أيها الناس أمروا بالمعروف وانهوا عن المنكر تعيشوا بخير وعن الثوري إذا كان الرجل في جيرانه
محموداً عند إخوانه فاعلم أنه مداهن **المسألة الثالثة** قال سبحانه وتعالى وإن طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله قدم الإصلاح على القتال
وهذا يقتضي أن يبدأ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالأرفق فالأرفق مترقياً إلى الأغلظ فالأغلظ وكذا قوله
واهجروهن في المضاجع واضربوهن يدل على ما ذكرناه ثم إذا لم يتم الأمر بالتغليظ والتشديد وجب عليه القمع
باليد فإن عجز فباللسان فإن عجز فبالقلب وأحوال الناس مختلفة في هذا الباب ثم قال تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا
واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وفي النظم وجهان الأول أنه تعالى ذكر في الآيات المتقدمة أنه
بين في التوراة والإنجيل ما يدل على صحة دين الإسلام وصحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام والشبهات في تلك النصوص
الظاهرة ثم إنه تعالى أمر المؤمنين بالإيمان بالله والدعوة إلى الله ثم ختم ذلك بأن حذر المؤمنين من مثل
فعل أهل الكتاب وهو إلقاء الشبهات في هذه النصوص واستخراج التأويلات الفاسدة الدالة فقال ولا تكونوا أيها
المؤمنون عند سماع هذه البينات كالذين تفرقوا واختلفوا من أهل الكتاب من بعد ما جاءهم في التوراة والإنجيل

تلك النصوص الظاهرة فعلى هذا الوجه تكون الآية من تتمة جملة الآيات المتقدمة والثاني وهو انه تعالى لما امر بالمعروف وكان قادرا على تنفيذ هذا التكليف على الظلمة والمتغالبين ولا تحصل هذه القدرة الا اذا حصلت الالفة والمحبة بين اهل الحق والدين لا جرم حذرهم تعالى من التفرق والاختلاف لكي لا يصير ذلك سببا لعجزهم عن القيام بهذا التكليف وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية من تتمة الآية السابقة فقط والله تعالى اعلم **المسألة الثالثة** قوله تفرقوا واختلفوا فيه وجوه الاول تفرقوا واختلفوا بسبب اتباع الهوى وطاعة النفس والحسد كما ان ابليس ترك نص الله بسبب حسده لآدم الثاني تفرقوا حتى صار كل فريق منهم يصدق بعض الانبياء دون بعض وصاروا بذلك الى العداوة والفرقة الثالث صاروا مثل مبتدعة هذه الامة المشبهة والقدرية والحشوية **المسألة الرابعة** قال بعضهم تفرقوا واختلفوا معناهما مختلف ثم اختلفوا فقيل تفرقوا بالعداوة واختلفوا في الدين وقيل تفرقوا بسبب استخراج التأويلات الفاسدة لتلك النصوص ثم اختلفوا بان حاول كل واحد منهم نصرة قوله ومذهبه والثالث تفرقوا بابدانهم بان صار كل واحد منهم رئيسا في بلد انك اذا انصفت علمت ان اكثر علماء هذا الزمان صاروا موصوفين بهذه الصفة فنسأل الله تعالى العفو والرحمة **المسألة الخامسة** انما قال من بعد ما جاءهم البينات ولم يقل جاءتهم لجواز حذف علامة التأنيث من الفعل اذا كان فعل المؤنث متقدما ثم قال تعالى واولئك لهم عذاب عظيم يعني الذين تفرقوا لهم عذاب عظيم في الآخرة بسبب تفرقهم فكان ذلك زجرا للمؤمنين عن التفرق ثم قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه واعلم انه تعالى لما امر اليهود ببعض الاشياء ونهاهم عن بعض ثم امر المسلمين ببعض ونهاهم عن البعض اتبع ذلك بذكر احوال القيامة تأكيدا للامر وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** في نصب يوم وجهان الاول انه نصب على الظرف والتقدير لهم عذاب عظيم في هذا اليوم وعلى هذا التقدير فههنا فائدتان احدهما ان ذلك العذاب عظيم والاخرى ان من حكم هذا اليوم ان تبيض فيه وجوه وتسود وجوه والثاني منصوب باضمار اذكر **المسألة الثانية** هذه الآية لها نظائر منها قوله ويوم القيمة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة ومنها قوله ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة ومنها قوله وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ومنها قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة ومنها قوله تعالى تعرف في وجوههم نضرة النعيم ومنها قوله تعالى يعرف المجرمون بسيماهم اذا عرفت هذا فنقول في هذا البياض والسواد والسواد من الغم وهذا مجاز مستعمل قال تعالى واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا ويقال لفلان عندي يد بيضاء اي جلية سارة ولما سلم الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهما الامر لمعاوية قال له بعضهم يا مسود وجه امير المؤمنين **ولبعض الناس في الشيب**

يا بياض القرون سودت وجهي • عند بيض الوجوه سود القرون •
فلعمري لاخفينك جهدي • عن عياني وعن عيان العيون •
بسواد فيه بياض لوجهي • وسواد لوجهك الملعون •

وتقول العرب لمن نال بغيته وفاز بمطلوبه ابيض وجهه ومعناه الاستبشار والتهلل وعند التهنئة بالسرور يقولون الحمد لله الذي بيض وجهك ويقال لمن وصل اليه مكروه اربد وجهه واغبر لونه وتبدلت صورته فعلى هذا معنى الآية ان المؤمن يرد يوم القيامة على ما قدمت يداه فان كان من الحسنات ابيض وجهه بمعنى استبشر بنعم الله تعالى وفضله وعلى ضد ذلك اذا رأى الكافر اعماله القبيحة محصاة اسود وجهه بمعنى شدة الحزن والغم هذا قول ابي مسلم الاصفهاني والقول الثاني ان هذا البياض والسواد يحصلان في وجوه المؤمنين والكافرين وذلك لان اللفظ حقيقة فيهما ولا دليل يوجب ترك الحقيقة فوجب المصير اليه قلت ولابي مسلم ان يقول الدليل دل على ما قلناه وذلك لانه تعالى قال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة فجعل الغبرة والقترة في مقابلة الضحك والاستبشار فلو لم يكن المراد بالغبرة والقترة ما ذكرنا من المجاز لما صح جعله مقابلا له فعلمنا ان المراد من هذه الغبرة والقترة الغم والحزن حتى يصح هذا التقابل ثم قال القائلون بهذا القول الحكمة في ذلك ان اهل الموقف اذا رأوا البياض في اهل ايمان علموا انه من اهل الثواب فزادوا في تعظيمه له الفرح بذلك من وجهين احدهما ان السعيد يفرح بان يعلم قومه بانه من اهل السعادة

قال تعالى مخبرا عنهم يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين والثاني انهم اذا عرفوا ذلك خصوه بمزيد التعظيم فثبت ان ظهور البياض في وجه المكلف سبب لمزيد سروره وبهذا الطريق يكون ظهور السواد في وجه الكفار سببا لمزيد غمهم في الآخرة فهذا وجه الحكمة فيه في الآخرة واما في الدنيا فالمكلف حين يكون في الدنيا اذا عرف حصول هذه الحالة في الآخرة صار ذلك مرغبا له في الطاعات وترك المحرمات لكي يكون في الآخرة من قبيل من تبيض وجهه لا من قبيل من تسود وجهه هذا تقرير هذين الوجهين **المسألة الثالثة** احتج اصحابنا بهذه الآية على ان المكلف اما مؤمن واما كافر وليس ههنا منزلة بين المنزلتين كما يذهب اليه المعتزلة فقالوا انه تعالى قسم اهل القيامة الى قسمين منهم من تبيض وجهه وهم المؤمنون ومن تسود وجهه وهم الكافرون ولم يذكر الثالث فلو كان ههنا قسم ثالث لذكره الله تعالى قالوا وهذا ايضا متأكد بقوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة اجاب القاضي عنه ترك ذكر القسم الثالث لا يدل على عدمه بدليل انه تعالى انما قال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فذكرهما على سبيل التنكير وذلك لا يفيد العموم وايضا المذكور في الآية المؤمنون والذين كفروا بعد الايمان ولا شبهة ان الكافر الاصلي من اهل النار مع انه غير داخل تحت هذين القسمين فكذا القول في الفساق واعلم ان وجه الاستدلال بالآية هو انا نقول الآيات المتقدمة ما كانت الا في الترغيب في الايمان بالتوحيد والنبوة والزجر عن الكفر بهما ثم انه تعالى اتبع ذلك بهذه الآية فظاهرها يقتضي ان يكون ابيضاض الوجه نصيبا لمن آمن بالتوحيد والنبوة واسوداد الوجه يكون نصيبا لمن انكر ذلك ثم دل ما بعد هذه الآية على ان صاحب البياض من اهل الجنة وصاحب السواد من اهل النار فحينئذ تبطل المنزلة بين المنزلتين واما قوله يشكل بالكافر الاصلي فجوابنا عنه من وجهين الاول لم لا يجوز ان يكون المراد منه ان كل احد اسلم وقت استخراج الذرية من ظهر آدم واذا كان كذلك كان الكل داخلا فيه والثاني وهو انه تعالى قال في آخر الآية فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون فجعل موجب العذاب بما كنتم تكفرون بعد الايمان او كان كافرا اصليا والله تعالى اعلم ثم قال فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم وفي الآية سؤالات **السؤال الاول** انه تعالى ذكر القسمين في اول الآية فقال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فقدم البياض على السواد في اللفظ ولما شرع في حكم هذين القسمين قدم حكم السواد وكان حكم الترتيب ان يقدم حكم البياض الجواب عنه من وجوه احدها ان الواو للجمع المطلق لا للترتيب وثانيها ان المقصود من الخلق ايصال الرحمة لا ايصال العذاب قال عليه الصلاة والسلام حاكيا عن رب العزة جل وعلا خلقتهم ليربحوا علي لا لاربح عليهم واذا كان كذلك فهو تعالى ابتدأ بذكر اهل الثواب وهم اهل البياض لان تقديم الاشرف على الاخس في الذكر احسن ثم ختم بذكرهم ايضا تنبيها على ان ارادة الرحمة اكثر من ارادة الغضب كما قال سبقت رحمتي غضبي وثالثها ان الفصحاء والشعراء قالوا يجب ان يكون مطلع الكلام ومقطعه شيئا يسر الطبع ويشرح الصدر ولا شك ان ذكر رحمة الله تعالى هو الذي يكون كذلك فلا جرم وقع الابتداء بذكر اهل الثواب والاختتام بذكرهم **السؤال الثاني** اين جواب اما والجواب هو محذوف والتقدير فيقال لهم اكفرتم بعد ايمانكم وانما حسن الحذف لدلالة الكلام عليه ومثله في التنزيل كثير قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وقال واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسمعيل ربنا تقبل منا وقال ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رءوسهم عند ربهم ربنا **السؤال الثالث** من المراد بقوله الذين كفروا بعد ايمانهم والجواب للمفسرين فيه اقوال **احدها** قال ابي بن كعب الكل آمنوا حال ما استخرجهم من صلب آدم عليه السلام وكل من كفر في الدنيا فقد كفر بعد الايمان ورواه الواحدي في البسيط باسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم **وثانيها** ان المراد اكفرتم بعد ان ظهر لكم ما يوجب الايمان وهو الدلائل التي نصبها الله تعالى على التوحيد والنبوة والدليل على صحة هذا التأويل قوله تعالى فيما قبل هذه الآية يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وانتم تشهدون فذمهم على الكفر بعد وضوح الآيات وقال للمؤمنين ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ثم قال اكفرتم بعد ايمانكم فكان ذلك محمولا على ما ذكرناه حتى تصير هذه الآية مقررة لما قبلها وعلى هذين الوجهين تكون الآية عامة في حق كل الكفار واما الذين خصصوا هذه الآية ببعض الكفار فلهم وجوه الاول قال عكرمة والاصم والزجاج المراد اهل الكتاب فانهم قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين به فلما بعث النبي صلى الله عليه وسلم كفروا به الثاني قال قتادة المراد الذين كفروا بعد الايمان بالنفاق الثالث قيل هم اهل البدع

والأقرب من هذه الأمة الرابع قيل هم الخوارج فإنه عليه الصلاة والسلام قال فيهم إنهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية وهذان الوجهان الأخيران في غاية البعد لأنهما لا يليقان بما قبل هذه الآية ولأنه تخصيص بغير دليل ولأن الخروج على الإمام لا يوجب الكفر البتة **السؤال الرابع** ما الفائدة في همزة الاستفهام في قوله أكفرتم بعد الجواب هذا استفهام بمعنى الإنكار وهو مؤكد لما ذكر قبل هذه الآية وهو قوله يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله ثم قال تعالى فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وفيه فوائد **الأولى** أنه لو لم يذكر ذلك لكان الوعيد مختصا بمن كفر بعد إيمانه ولمن كان كافرا أصليا **الثانية** قال القاضي قوله أكفرتم بعد إيمانكم يدل على أن الكفر منه لا من الله وكذا قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون **الثالثة** قالت المرجئة دلت الآية على أن كل نوع من أنواع العذاب وقع معللا بالكفر وهذا ينفي حصول العذاب لغير الكافر ثم قال تعالى وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون وفيه سؤالات **السؤال الأول** ما المراد برحمة الله **الجواب** قال ابن عباس المراد الجنة قال المحققون من أصحابنا هذا إشارة إلى أن العبد وإن كثرت طاعته فإنه لا يدخل الجنة إلا برحمة الله وكيف لا نقول ذلك والعبد ما دامت رغبته إلى الفعل والترك على السوية يمتنع عنه الطاعة وذلك الرجحان لا يكون إلا بخلق الله تعالى فإذا أصدر تلك الطاعة من العبد نعمة من الله تعالى في حق العبد فكيف يصير ذلك موجبا على الله تعالى شيئا فثبت أن دخول الجنة لا يكون إلا بفضل الله وبرحمته وبكرمه لا باستحقاقنا **السؤال الثاني** كيف موقع قوله هم فيها خالدون بعد قوله ففي رحمة الله **الجواب** كأنه قيل كيف يكونون فيها فقيل هم فيها خالدون لا يظعنون عنها ولا يموتون **السؤال الثالث** الكفار مخلدون في النار كما أن المؤمنين مخلدون في الجنة ثم إنه تعالى لم ينص على خلود أهل النار في هذه الآية مع أنه نص على خلود أهل الجنة فيها فما الفائدة **والجواب** كل ذلك إشعار بأن جانب الرحمة أغلب وذلك لأنه ابتدأ في الذكر بأهل الرحمة وختم بأهل الرحمة ولما ذكر العذاب ما أضافه إلى نفسه بل قال فذوقوا العذاب مع أنه ذكر الرحمة مضافة إلى نفسه حيث قال ففي رحمة الله ولما ذكر العذاب ما نص على الخلود مع أنه نص على الخلود في جانب الرحمة ولما ذكر العذاب علله بفعلهم فقال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ولما ذكر الثواب علله برحمته فقال ففي رحمة الله ثم قال آخر الآية وما الله يريد ظلما للعالمين وهذا جار مجرى الاعتذار عن الوعيد بالعقاب وكل ذلك مما يشعر بأن جانب الرحمة مغلب يا أرحم الراحمين لا تحرمنا من برد رحمتك ومن كرامة غفرانك وإحسانك ثم قال تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق فقوله تلك فيه وجهان الأول أن المراد أن هذه الآيات المذكورة وقد انقضت بعد الذكر فصارت كأنها بعدت فقيل فيها تلك والثاني أن الله تعالى وعد أن ينزل عليه كتابا مشتملا على ما لا بد منه في الدين فلما أنزل هذه الآيات قال تلك الآيات الموعودة هي التي نتلوها عليك بالحق وتمام الكلام في هذه المسألة قد تقدم في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى ذلك الكتاب وقوله بالحق فيه وجهان الأول أي ملتبسة بالحق أي بالمعنى الحق لأن معنى المتلو حق ثم قال وما الله يريد ظلما للعالمين وفيه مسائل **المسألة الأولى** إنما حسن ذكر الظلم هاهنا لأنه تقدم ذكر العقوبة الشديدة وهو سبحانه أكرم الأكرمين فكأنه تعالى يعتذر عن ذلك فقال إنهم إنما وقعوا فيه بسبب أفعالهم فلا بد من التحقيق دفعا للكذب فصار هذا الاعتذار من أدل الدلائل على أن جنبة الرحمة غالبة ونظيره قوله تعالى في سورة عم بعد أن ذكر وعيد الكفار إنهم كانوا لا يرجون حسابا وكذبوا بآياتنا كذابا أي هذا الوعيد الشديد من هذه الأفعال المنكرة **المسألة الثانية** قال الجبائي هذه الآية تدل على أنه سبحانه وتعالى لا يريد شيئا من القبائح لا من أفعاله ولا من أفعال عباده ولا يفعل شيئا من ذلك وبيانه وهو أن الظلم إما أن يعرض صدوره من الله تعالى أو من العبد ويقدر صدوره من العبد فإما أن يظلم العبد نفسه وذلك بسبب إقدامه على المعاصي أو يظلم غيره فأقسام الظلم هي هذه الثلاثة وقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين نكرة في سياق النفي فوجب أن لا يريد شيئا يكون ظلما سواء كان ذلك صادرا عنه أو صادرا عن غيره فثبت أن هذه الآية تدل على أنه لا يريد شيئا من هذه الأقسام الثلاثة إذا ثبت ذلك وجب أن لا يكون فاعلا للظلم أصلا ولزم أن لا يكون فاعلا لأعمال العباد لأن من جملة أعمالهم ظلمهم لأنفسهم وظلمهم بعضهم بعضا وإنما قلنا إن الآية تدل على كونه تعالى فاعلا لشيء من أقسام الظلم البتة لأنها دلت على أنه غير مريد لشيء منها ولو كان فاعلا لشيء من أقسام الظلم لكان مريدا لها وقد بطل ذلك قالوا فقد ثبت بهذه الآية أنه تعالى غير فاعل للظلم وغير فاعل لأعمال العباد وغير مريد للقبائح من أفعال العباد ثم قالوا إنه تعالى تمدح بأنه لا يريد ذلك والتمدح إنما يصح لو صح منه فعل ذلك الشيء وصح منه

كونه مريدا له فدلت هذه الآية على كونه تعالى قادرا على الظلم وعند هذا احتجوا وقالوا هذه الآية الواحدة وافية بتقرير أصول المعتزلة في مسائل العدل ثم قالوا ولما ذكر الله تعالى أنه لا يريد الظلم ولا يفعل الظلم قال بعده ولله ما في السموات وما في الأرض وإنما ذكر هذه الآية عقيب ما تقدم لوجهين الأول أنه إنما ذكر أنه لا يريد الظلم والقبائح استدل عليه بأن فاعل القبيح إنما يفعل القبيح إما للجهل أو العجز أو الحاجة وكل ذلك على الله تعالى محال لأنه مالك لكل ما في السموات وما في الأرض وهذه المالكية تنافي الجهل والعجز والحاجة وإذا امتنع ثبوت هذه الصفات في حق الله تعالى امتنع كونه فاعلا للقبيح الثاني أنه تعالى لما ذكر أنه لا يريد الظلم بوجه من الوجوه كان لقائل أن يقول إنا نشاهد وجود الظلم في العالم فإذا لم يكن وقوعه بإرادة الله تعالى كان على خلاف إرادته فيلزم كونه ضعيفا عاجزا مغلوبا وذلك محال فأجاب الله تعالى عنه بقوله ولله ما في السموات وما في الأرض أي أنه تعالى قادر على أن يمنع الظلمة عن الظلم على سبيل الإلجاء والقهر ولما كان قادرا على ذلك خرج عن كونه عاجزا ضعيفا إلا أنه تعالى أراد منهم ترك المعصية اختيارا وطوعا ليصير ذلك سببا لاستحقاقهم للثواب فلو قهرهم على الترك لبطلت هذه الفائدة فهذا ملخص كلام المعتزلة في هذه الآية وربما أوردوا هذا الكلام من وجه آخر فقالوا المراد من قوله وما الله يريد ظلما للعالمين إما أن يكون هو أنه لا يريد أن يظلمهم أو أنه لا يريد منهم أن يظلم بعضهم بعضا فإن كان الأول فهذا لا يستقيم على قولكم لأن مذهبكم أنه تعالى لو عذب البريء عن ذنب بأشد العذاب لم يكن ظالما بل كان عادلا لأن الظلم تصرف في ملك الغير وهو تعالى إنما يتصرف في ملك نفسه فاستحال كونه ظالما وإذا كان كذلك لم يكن حمل الآية على أنه لا يريد أن يظلم الخلق وأما إن حملتم الآية على أنه تعالى لا يريد أن يظلم بعض العباد بعضا فهذا أيضا لا يتم على قولكم لأن كل ذلك بإرادته وتكوينه فثبت أن على مذهبكم لا يمكن حمل الآية على وجه صحيح والجواب لم لا يجوز أن يكون المراد أنه تعالى لا يريد أن يظلم أحدا من عباده قوله الظلم منه محال على مذهبكم فامتنع التمدح به قلنا الكلام عليه من وجهين الأول أنه تعالى تمدح بقوله لا تأخذه سنة ولا نوم وبقوله وهو يطعم ولا يطعم ولم يلزم من ذلك صحة الأكل والنوم عليه فكذا هاهنا الثاني أنه تعالى إن عذب من لم يكن مستحقا للعذاب فهو وإن لم يكن ظالما في نفسه لكنه في صورة الظلم وقد يطلق اسم أحد المتشابهين على الآخر كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها ونظائره كثيرة في القرآن هذا تمام الكلام في هذه المناظرة **المسألة الثالثة** احتج أصحابنا بقوله ولله ما في السموات وما في الأرض على كونه خالقا لأعمال العباد فقالوا لأن أفعال العباد من جملة ما في السموات وما في الأرض وإنما يصح قولنا إنها له لو كانت مخلوقة له فدلت هذه الآية على أنه خالق أفعال العباد أجاب الجبائي عنه بأن قوله ولله إضافة ملك لا إضافة فعل ألا ترى أنه يقال هذا البناء لفلان ويريدون أنه مملوكه لا أنه مفعوله وأيضا المقصود من الآية تعظيم الله تعالى لنفسه وتمدحه بالإلهية لنفسه ولا يجوز أن يتمدح بأن ينسب إلى نفسه الفواحش والقبائح وأيضا فقوله ما في السموات وما في الأرض إنما يتناول ما كان مظروفا في السموات والأرض وذلك من صفات الأجسام لا من صفات الأفعال التي هي أعراض أجاب أصحابنا عنه بأن هذه إضافة الفعل بدليل أن القادر على الحسن والقبيح لا يرجح الحسن على القبيح إلا إذا حصل في قلبه ما يدعوه إلى الفعل الحسن وتلك الداعية حاصلة بتخليق الله تعالى دفعا للتسلسل وإذا كان المؤثر في حصول فعل العبد هو مجموع القدرة والداعية فثبت أن مجموع القدرة والداعية بخلق الله تعالى ثبت أن أفعال العبد مستندة إلى الله تعالى خلقا وتكوينا بواسطة فعل السبب فهذا تمام القول في هذه المناظرة **المسألة الرابعة** ذكر ما في السموات وما في الأرض زعمت الفلاسفة أنه قدم ذكر ما في السموات على ذكر ما في الأرض لأن الأحوال السماوية أسباب للأحوال الأرضية فقدم السبب على المسبب وهذا يدل على أن جميع الأحوال الأرضية مستندة إلى الأحوال السماوية ولا شك أن الأحوال السماوية مستندة إلى خلق الله تعالى وتكوينه فيكون الكل أيضا لا محالة من هذا الوجه **المسألة الخامسة** قال ولله ما في السموات وما في الأرض وإلى الله ترجع الأمور فأعاد ذكر الله في الأول والآخر ليبين الغرض منه تأكيد التعظيم والمقصود أن منه مبدأ المخلوقات وإليه معادهم فقوله ولله ما في السموات وما في الأرض إشارة إلى أنه سبحانه هو الأول وقوله وإلى الله ترجع الأمور إشارة إلى أنه هو الآخر وذلك يدل على إحاطة حكمه وتصرفه وتدبيره بأولهم وآخرهم وأن الأسباب والمسببات منتسبة إليه وأن الحاجات منقطعة عنه **المسألة السادسة** كلمة إلى في قوله وإلى الله ترجع الأمور لا تدل على كونه تعالى في مكان وجهة بل المراد رجوع الخلق إلى الموضع لا ينفذ

حكم احد الاحكام ولا يجري فيها احد الاضداد **قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن اهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون
لن يضروكم الا اذى وان يقاتلوكم يولوكم الادبار ثم لا ينصرون ضربت عليهم الذلة اين ما ثقفوا الا بحبل من الله وحبل
من الناس وباؤا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله ويقتلون الانبيا
بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون** في النظم وجهان الاول انه تعالى لما امر المؤمنين ببعض الاشيا
ونهاهم عن بعضها وحذرهم من ان يكونوا مثل اهل الكتاب في التمرد والعصيان وذكر عقيبه ثواب المطيعين وعقاب
الكافرين كان الغرض من كل هذه الايات حمل المؤمنين والمكلفين على الانقياد والطاعة ومنعهم عن التمرد والمعصية
ثم انه تعالى اردف ذلك وقال بطريق اخر يقتضي حمل المؤمنين على الانقياد والطاعات فقال كنتم خير امة والمعنى انكم كنتم
في اللوح المحفوظ خير الامم وافضلهم واللائق بهذا ان لا تبطلوا على انفسكم هذه الفضيلة وان لا تزيلوا عن انفسكم
هذه الخصلة المحمودة وان تكونوا منقادين مطيعين في كل ما يتوجه عليكم من التكاليف الثاني انه تعالى لما ذكر
كمال حال الاشقياء وهو قوله فاما الذين اسودت وجوههم نبه على ما هو السبب لوعيد الاشقيا بقوله وما الله
يريد ظلما للعباد يعني انهم انما استحقوا ذلك بافعالهم القبيحة ثم نبه في هذه الاية على ما هو السبب لوعد السعدا
بقوله كنتم خير امة اخرجت اي تلك السعادات والكرامات انما فازوا بها في الاخرة لانهم كانوا خير امة اخرجت
للناس وفي الاية مسائل **المسئلة الاولى** لفظة كان قد تكون تامة وناقصة وزائدة على ما هو مشروح
في النحو واختلف المفسرون في قوله كنتم على وجوه الاول ان كان هاهنا تامة بمعنى الوقوع وهو الحدوث
وهو لا يحتاج الى خبر والمعنى حدثتم خير امة وخلقتم ووجدتم خير امة ويكون قوله خير امة بمعنى الحال وهذا قول
جميع المفسرين الثاني ان كان هاهنا ناقصة وفيه سؤال وهو ان هذا يوهم انهم كانوا موصوفين بهذه
الصفة وانهم ما بقوا الان عليها والجواب عنه ان كان عبارة عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الابهام
ولا يدل ذلك على انقطاع طارئ بدليل قوله فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا وقوله وكان الله غفورا اذا ثبت
هذا فنقول للمفسرين على هذا التقدير اقوال **احدها** كنتم في علم الله خير امة **وثانيها** كنتم في
الامم الذين كانوا قبلكم مذكورين بانهم خير امة وهو كقوله اشداء على الكفار رحماء بينهم الى قوله ذلك مثلهم في التورا
فشدتهم على الكفار امرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر **وثالثها** كنتم في اللوح المحفوظ موصوفين بانكم خير امة
ورابعها كنتم مذ آمنتم خير امة تابع لقوله واما الذين ابيضت وجوههم والتقدير انه يقال لهم عند الخلود
في الجنة كنتم في دنياكم خير امة فاستحققتم ما انتم فيه من الرحمة وبياض الوجه بسببه ويكون ما عرض من اول
القصة واخرها كما لا يزال يعرض في القران من مثله **وخامسها** قال بعضهم لو شاء الله لقال انتم وكان هذا التشريف
حاصلا لكلنا ولكن قوله مخصوص بقوم معينين من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم وهم السابقون الاولون ومن
صنع مثل ما صنعوا **وسادسها** كنتم مذ انتم خير امة تنبيها على انهم كانوا موصوفين بهذه الصفة مذ كانوا
الاحتمال الثالث ان يقال كان هاهنا زائدة عند بعضهم في قوله كنتم خير امة وهو كقوله واذكروا اذ كنتم قليلا
فكثركم وقال في موضع اخر واذكروا اذ انتم قليل مستضعفون واضمار كان واظهارها سوا الا انها تذكر لتاكيد
الوقوع لا محالة قال ابن الانباري هذا القول ظاهر الاختلال لان كان موسطا او مؤخرا ولا يلغى مقدما تقول
العرب عبد الله كان قائم وعبد الله قائم كان على ان كان ملغاة ولا يقولون كان عبد الله قائم على الغائها لان سبيلهم
ان يبدؤا بما ينصرف اليه العناية والملغى لا يكون في محل العناية وايضا لا يجوز الغاء الكون في الاية لانتصاب خير واذا
عمل الكون في الخبر فنصبه لم يكن ملغى الاحتمال الرابع ان تكون كان بمعنى صار فقوله كنتم خير امة معناه صرتم
خير امة بسبب كونكم امرين بالمعروف وناهين عن المنكر مؤمنين بالله ثم قال ولو امن اهل الكتاب لكان خيرا لهم
يعني كما انكم اكتسبتم هذه الخيرية بسبب هذه الخصال فاهل الكتاب لو امنوا لحصلت لهم ايضا صفة الخيرية والله
تعالى اعلم **المسئلة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان اجماع الامة حجة وتقريره من وجهين احدهما
قوله تعالى ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون ثم قال في هذه الاية كنتم خير امة فوجب بحكم هذه الاية
ان تكون هذه الامة افضل من تلك الامة الذين يهدون بالحق من قوم موسى واذا كان هؤلاء افضل من اولئك
الامة وجب ان تكون هذه الامة لا تحكم الا بالحق اذ لو جاز في هذه الامة ان تحكم بما ليس بحق لامتنع كون هذه الامة

افضل من الامة التي تهدي بالحق لان المبطل يمتنع ان يكون خيرا من المحق فثبت ان هذه الامة لا تحكم الا بالحق واذا
كان كذلك كان اجماعهم حجة الوجه الثاني وهو ان الالف واللام في لفظ المعروف ولفظ المنكر يفيدان العموم
الاستغراق وهذا يقتضي كونهم امرين بكل معروف وناهين عن كل منكر ومتى كانوا كذلك كان اجماعهم حقا
وصدقا لا محالة فكان حجة والمباحث الكثيرة فيه ذكرناها في الاصول **المسئلة الثالثة** قال الزجاج
قوله كنتم خير امة ظاهر الخطاب فيه مع اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولكنه عام في كل الامة ونظيره قوله
كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام فان كل ذلك خطاب مع الحاضرين بحسب اللفظ ولكنه عام في حق الكل فكذا هاهنا **المسئلة
الرابعة** قال القفال رحمه الله تعالى اصل الامة الطائفة المجتمعة على الشيء الواحد فامة نبينا صلى الله
عليه وسلم هم الجماعة الموصوفون بالايمان به والاقرار بنبوته وقد يقال لكل من جمعتهم دعوته انهم امته
الا ان لفظ الامة اذا اطلقت وحدها وقع على الاول الا ترى انه اذا قيل اجمعت الامة على كذا فهم منه الاول
وقال عليه الصلاة والسلام امتي لا تجتمع على ضلالة وروي انه عليه الصلاة والسلام يقول يوم القيمة امتي امتي
فلفظ الامة في هذه المواضع واشباهها يفهم منه المقرون بنبوته فاما اهل دعوته فانه انما يقال انهم امة
الدعوة ولا يطلق عليهم لفظ الامة الا بهذا الشرط اما قوله اخرجت للناس ففيه قولان الاول ان المعنى كنتم
خير الامة المخرجة للناس في جميع الاعصار وقوله اخرجت للناس اي اظهرت للناس حتى تميزت وعرفت وفصل
بينها وبين غيرها والثاني ان قوله للناس من تمام قوله كنتم والتقدير كنتم للناس خير امة ومنهم من قال اخرجت
صلة والتقدير كنتم خير امة للناس ثم قال تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله والله تعالى اعلم ان هذا
كلام مستانف والمقصود منه بيان علة تلك الخيرية كما تقول زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بما يصلحهم
وتحقيق الكلام انه ثبت في اصول الفقه ان ذكر الحكم مقرونا بالوصف المناسب له يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك
الوصف فها هنا حكم تعالى بثبوت وصف الخيرية لهذه الامة ثم ذكر عقيب هذا الحكم هذه الطاعات اعني الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر والايمان فوجب كون تلك الخيرية معللة بهذه العبادات وهاهنا سؤالات **السؤال الاول**
من اي وجه يقتضي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والايمان بالله تعالى كون هذه الامة خير الامم مع ان هذه الصفات
الثلاثة كانت حاصلة في سائر الامم **والجواب** قال القفال تفضيلهم على الامم الذين كانوا قبلهم انما حصل
لاجل انهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر باكد الوجوه وهو القتال لان الامر بالمعروف قد يكون بالقلب وباللسان
وباليد واقواها ما يكون بالقتال لانه القاء النفس في خطر القتل واعرف المعروفات الدين الحق والايمان بالتوحيد والنبوة
وانكر المنكرات الكفر بالله تعالى فكان الجهاد في الدين تحملا لاعظم المضار فوجب ان يكون الجهاد اعظم العبادات ولما كان
امر الجهاد في شرعنا اقوى منه في سائر الشرائع لا جرم صار ذلك موجبا لفضل هذه الامة على سائر الامم وهذا معنى
ما روي عن ابن عباس انه قال في تفسير هذه الاية قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرونهم ان يشهدوا ان لا اله
الا الله ويقروا بما انزل الله ويقاتلونهم عليه ولا اله الا الله اعرف المعروف والتكذيب انكر المنكر ثم قال
القفال وفائدة القتال على الدين لا ينكره منصف وذلك لان اكثر الناس يحبون اديانهم بسبب الالف والعادة ولا يتاملون
في الدلائل التي تورد عليهم فاذا اكره على الدخول في الدين بالتخويف بالقتل دخل فيه ثم لا يزال يضعف في قلبه حب الدين
الباطل ولا يزال يقوى في قلبه حب الدين الحق الى ان ينتقل من الباطل الى الحق ومن استحقاق العذاب الدائم الى استحقاق
الثواب الدائم **السؤال الثاني** لم قدم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على الايمان بالله في الذكر مع ان الايمان
بالله لا بد وان يكون مقدما على كل الطاعات **والجواب** ان الايمان بالله تعالى امر مشترك فيه بين جميع
الامم المحقة ثم انه تعالى فضل هذه الامة بان جعلها اقوى حالا في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من سائر الامم
فاذا المؤثر في هذه الخيرية هو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما الايمان بالله تعالى فهو شرط لتاثير هذا المؤثر
لانه ما لم يوجد الايمان لم يصر شيء من الطاعات موصوفا بصفة الخيرية فثبت ان الموجب لهذه الخيرية هو كونهم
امرين بالمعروف وناهين عن المنكر واما ايمانهم فذلك شرط التاثير والمؤثر الصق بالاثر من شرط التاثير
فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكر الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على ذكر الايمان **السؤال الثالث**
لم اكتفى بذكر الايمان بالله ولم يذكر الايمان بالنبوة مع انه لا بد منه **والجواب** الايمان بالله تعالى يستلزم
الايمان بالنبوة لان الايمان بالله سبحانه لا يحصل الا اذا حصل الايمان بكونه صادقا والايمان بكونه صادقا لا يحصل الا اذا

كان الذي اظهر المعجزة على وفق دعواه صادقا لان المعجز قايم مقام التصديق بالقول فلما شاهدوا ظهور المعجز على وفق دعوى محمد صلى الله عليه وسلم كان من ضرورة الايمان بالله تعالى الايمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وكان الاقتصار على ذكر الايمان بالله تنبيها على هذه الدقيقة ثم قال تعالى ولو امن اهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المومنون وفيه وجهان الاول ولو امن اهل الكتاب بهذا الدين الذي لاجله حصلت صفة الخيرية لاتباع محمد عليه الصلاة والسلام لحصلت هذه الخيرية ايضا لهم فالمقصود من هذا الكلام ترغيب اهل الكتاب في هذا الدين الثاني ان اهل الكتاب انما اثروا دينهم على دين الاسلام حبا للرياسة واستتباع العوام ولو امنوا لحصلت لهم الرياسة في الدنيا مع الثواب العظيم في الاخرة فكان ذلك خيرا لهم مما قنعوا به واعلم انه تعالى اتبع هذا الكلام بجملتين على سبيل الابتدا من غير عاطف احداهما قوله منهم المومنون واكثرهم الفاسقون وثانيهما قوله تعالى لن يضروكم الا اذى وان يقاتلوكم يولوكم الادبار ثم لا ينصرون قال صاحب الكشاف هما كلامان واردان على سبيل الاستطراد عند اجراء ذكر اهل الكتاب كما يقول القايل وعلى ذكر فلان فان من شانه كيت وكيت ولذلك جا من غير عاطف اما قوله منهم المومنون واكثرهم الفاسقون ففيه سوالان **السوال الاول** الالف واللام في قوله المومنون للاستغراق او للمعهود السابق **والجواب** بل للمعهود والمراد عبد الله بن سلام ورهطه من اليهود والنجاشي ورهطه من النصارى **السوال الثاني** الوصف انما يذكر للمبالغة فاي مبالغة تحصل في وصف الكافر بانه فاسق **والجواب** الكافر قد يكون عدلا في دينه وفاسقا في دينه فيكون مردودا عند الطوايف كلهم لان المسلمين لا يقبلونه لكونه فاسقا فيما بينهم فكانه قيل اهل الكتاب فريقان منهم من امن والذين ما امنوا فهم فاسقون في اديانهم فليسوا ممن يجب الاقتدا بهم البتة عند احد من العقلا اما قوله تعالى لن يضروكم الا اذى فاعلم انه تعالى لما رغب في التصلب في ايمانهم وترك الالتفات الى اقوال الكفار وافعالهم بقوله كنتم خير امة اخرجت رغبهم فيه من وجه اخر وهو انه لا قدرة لهم على الاضرار بالمسلمين الا بالقليل من القول الذي لا عبرة به ولو انهم قاتلوا المسلمين صاروا منهزمين مخذولين واذا كان كذلك لم يجب الالتفات الى اقوالهم وافعالهم وكل ذلك تقرير لما تقدم من قوله ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب فهذا وجه النظم فاما قوله لن يضروكم الا اذى فمعناه انه ليس على المسلمين من كفار اهل الكتاب ضرر وانما منتهى امرهم ان يوذوكم باللسان اما بالطعن في محمد وعيسى عليهما السلام واما باظهار كلمة الكفر كقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله وثالث ثلاثة واما بالتحريف في نصوص التوراة والانجيل واما بالقا الشبهة في الاسماع واما بتخويف الضعفة من المسلمين ومن الناس من قال ان قوله الا اذى استثنا منقطع وهو بعيد لان كل الوجوه المذكورة توجب وقوع الغم في قلوب المسلمين والغم ضرر فالتقدير لا يضروكم الا الضرر الذي هو الاذى فهو استثنا صحيح والمعنى لن يضروكم الا ضررا يسيرا والاذى وقع موقع الاذا والاذى مصدر اذيت الشي اذى ثم قال تعالى وان يقاتلوكم يولوكم الادبار وهو اخبار بانهم لو قاتلوا المسلمين لصاروا منهزمين مخذولين ثم لا ينصرون اي انهم بعد صيرورتهم منهزمين لا يحصل لهم شوكة ولا قوة البتة ومثله قوله تعالى وان قوتلوا لا ينصرونهم ولين نصروهم ليولن الادبار وقوله قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وبيس المهاد ونحن جميع منتصر سيهزم الجمع ويولون الدبر وكل ذلك وعد بالفتح والنصر والظفر واعلم ان هذه الاية اشتملت على الاخبار عن غيوب كثيرة **منها** ان المومنين امنون من ضررهم **ومنها** انهم لو قاتلوا المومنين لانهزموا **ومنها** انه لا يحصل لهم قوة ولا شوكة بعد الانهزام وكل هذه الاخبار وقعت كما اخبر الله تعالى عنه فان اليهود لم يقاتلوا الا انهزموا وما اقدموا على محاربة وطلب رياسة الا خذلوا وكل ذلك اخبار عن الغيب فيكون معجزا وهاهنا سوالان **السوال الاول** هب ان اليهود كذلك لكن النصارى ليسوا كذلك فهذا يقدح في صحة هذه الايات قلنا هذه الايات مخصوصة باليهود واسباب النزول تدل على ذلك فزال هذا الاشكال **السوال الثاني** هلا جزم قوله لا ينصرون قلنا عدل به عن حكم الجزا الى الاخبار ابتدا كانه قيل اخبركم انهم لا ينصرون والفايدة فيه انه لو جزم لكان نفي النصر مقيدا بمقاتلتهم كتولية الادبار وحين رفع كان نفي النصر وعدا مطلقا كانه قال ثم شانهم وقصتهم التي اخبركم عنها وابشركم بها بعد التولية انهم لا يجدون النصرة بعد ذلك قط بل يبقون في الذلة والمهانة ابدا دايما **السوال الثالث** ما الذي عطف عليه قوله لا ينصرون **والجواب** هو جملة الشرط والجزا كانه قيل اخبركم ان يقاتلوكم ينهزموا ثم اخبركم انهم لا ينصرون وانما ذكر لفظ ثم لافادة معنى التراخي في المرتبة لان الاخبار بتسليط الخذلان عليهم اعظم

من الاخبار بتوليتهم الادبار اما **قوله تعالى** ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا واعلم انه تعالى لما بين انهم ان قاتلوا رجعوا مخذولين غير منصورين ذكر انهم مع ذلك قد ضربت عليهم الذلة وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** قد ذكرنا تفسير هذه اللفظة في سورة البقرة والمعنى جعلت الذلة ملصقة بهم كالشي يضرب على الشي فيلصق به ومنه قولهم ما هذا علي بضربة لازب ومنه تسمية الخراج ضربا **المسالة الثانية** الذلة هي الذل وفي المراد بهذا الذل اقوال **الاول** وهو الاقوى ان المراد ان يحاربوا ويقتلوا وتغنم اموالهم وتسبى ذراريهم وتملك اراضيهم فهو كقوله تعالى اقتلوهم حيث ثقفتموهم ثم قال تعالى الا بحبل من الله والمراد العهد والعصمة وذمام من الله ومن المومنين لان عند ذلك تزول هذه الاحكام فلا قتل ولا غنيمة ولا سبي **والثاني** ان هذه الذلة هي الجزية وذلك لان ضرب الجزية يوجب الذلة والصغار **والثالث** ان المراد من هذه الذلة انك لا ترى فيهم ملكا قاهرا ولا رييسا معتبرا بل هم مستخفون في جميع البلاد ذليلون مهانون واعلم انه لا يمكن ان يقال المراد من الذلة هو الجزية فقط او هذه المهانة فقط لان قوله الا بحبل من الله تعالى يقتضي زوال تلك الذلة عند حصول هذا الحبل فامتنع حمل الذلة على الجزية فقط وبعض من نصر هذا القول اجاب عن هذا السوال ان هذا الاستثنا منقطع وهو قول محمد بن جرير الطبري وقال ان اليهود قد ضربت عليهم الذلة سوا كانوا على عهد من الله او لم يكونوا ولا يخرجون بهذا الاستثنا من الذلة الى العزة فقوله الا بحبل من الله تقديره لكن قد يعتصمون بحبل من الله وحبل من الناس واعلم ان هذا ضعيف لان حمل لفظ الا على لكن خلاف الظاهر وايضا اذا حملنا الكلام على ان المراد لكن قد يعتصمون بحبل من الله وحبل من الناس لم يتم هذا القدر فلا بد من اضمار الشي الذي يعتصمون بهذه الاشيا لاجل العذر عنه والاضمار خلاف الاصل ولا يصار الى هذه الاشيا الا عند الضرورة فاذا كان لا ضرورة هاهنا الى ذلك كان المصير اليه غير جايز بل هاهنا وجه اخر وهو ان نحمل الذلة على كل هذه الاشياء اعني القتل والاسر وسبي الذراري واخذ المال والحاق الصغار والمهانة ويكون فايدة الاستثنا هو انه لا يبقى مجموع هذه الاحكام وذلك لا ينافي بقاء بعض هذه الاحكام وهو اخذ القليل من اموالهم الذي هو المسمى بالجزية وبقاء المهانة والحقارة والصغار فيهم فهذا هو القول في هذا الموضع والله تعالى اعلم وقوله اينما ثقفوا اي وجدوا وصودفوا يقال ثقفت فلانا في الحرب اي ادركته وقد مضى الكلام فيه عند قوله حيث ثقفتموهم **المسالة الثالثة** قوله الا بحبل من الله فيه وجوه **الاول** قال الفرا التقدير الا ان يعتصموا بحبل من الله **وانشد**

رايتني بحبلها فصدت مخافة • وفي الحبل روعا الفواد فروق •

واعترضوا عليه فقالوا لا يجوز حذف الموصول وابقا صلته لان الموصول هو الاصل والصلة فرع فيجوز حذف الفرع لدلالة الاصل عليه اما حذف الاصل وابقا الفرع فهو غير جايز **الثاني** ان هذا الاستثنا واقع على طريق المعنى لان معنى ضرب الذلة لزومها اياهم على اشد الوجوه بحيث لا تفارقهم ولا تنفك عنهم الذلة ولن يتخلصوا عنها الا بحبل من الله وحبل من الناس **الثالث** ان تكون الباء بمعنى مع كقوله اخرج بنا نفعل كذا اي معنا والتقدير الا مع حبل من الله **المسالة الثالثة** المراد من حبل الله عهده وقد ذكرنا فيما تقدم ان العهد انما سمي بالحبل لان الانسان لما كان قبل العهد خايفا صار ذلك الخوف مانعا له من الوصول الى مطلوبه فصار ذلك تشبيها بالحبل الذي من تمسك به تخلص من خوف الضرر فان قيل انه عطف على حبل الله حبل من الناس وذلك يقتضي المغايرة فكيف هذه المغايرة قلنا قال بعضهم حبل الله هو الاسلام وحبل الناس العهد والذمة وهذا بعيد لانه لو كان المراد ذلك لقال او حبل من الناس وقال اخرون المراد بكلا الحبلين العهد والذمة والامان وانما ذكر تعالى الحبلين لان الامان الماخوذ من المومنين هو الامان الماخوذ باذن الله تعالى وهذا ايضا عندي ضعيف والذي عندي فيه ان الامان الحاصل للذمي قسمان احدهما الذي نص عليه وهو اخذ الجزية والثاني الذي فوض الى راي الامام فيزيد فيه تارة وينقص بحسب الاجتهاد فالاول هو المسمى بحبل الله والثاني هو المسمى بحبل المومنين والله تعالى اعلم ثم قال وباوا بغضب من الله وقد ذكرنا ان معناه انهم مكثوا ولبثوا وداموا في غضب الله واصل ذلك ماخوذ من المبوا وهو المكان ومنه تبوا فلان منزل كذا وبوأته اياه والمعنى انهم مكثوا في غضب من الله وحلوا فيه وهذا مثل قولك حل بهم الغضب وحلوا به ثم قال وضربت عليهم المسكنة والاكثرون حملوا المسكنة على الجزية وهو قول الحسن قال وذلك لانه تعالى اخرج المسكنة عن الاستثنا وذلك

يدل على أن الباقية عليهم والباقي عليهم ليس إلا الجزية وقال آخرون المراد بالمسكنة أن اليهودي يظهر من نفسه الفقر وإن كان غنيا موسرا وقال بعضهم هذا إخبار من الله سبحانه بأنه جعل اليهود رزقا للمسلمين فيصيرون مساكين ثم إنه تعالى لما ذكر هذه الأنواع من الوعيد قال ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق والمعنى أنه تعالى ألحق باليهود ثلاثة أنواع من المكروهات **أولها** جعل الذلة لازمة لهم **وثانيها** جعل غضب الله لازما لهم **وثالثها** جعل المسكنة لازمة لهم ثم بين في هذه الآية أن العلة لإلصاق هذه الأشياء المكروهة هي أنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق وههنا سؤالات **السؤال الأول** هذه الذلة والمسكنة إنما التصقت باليهود بعد ظهور دولة الإسلام والذين قتلوا الأنبياء بغير حق هم الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم بأدوار وأعصار فعلى هذا الموضع الذي حصلت فيه العلة وهو قتل الأنبياء عليهم السلام لم يحصل فيه تلك العقوبة وكان الإشكال لازما **الجواب** عنه أن هؤلاء المتأخرين وإن لم يصدر عنهم قتل الأنبياء عليهم السلام لكنهم كانوا راضين بذلك وإن أسلافهم هم الذين قتلوا الأنبياء وهؤلاء المتأخرون كانوا راضين بفعل أسلافهم فنسب ذلك الفعل إليهم من حيث كان ذلك الفعل القبيح فعلا لآبائهم وأسلافهم مع أنهم كانوا مصوبين لأسلافهم في تلك الأفعال **السؤال الثاني** لم كرر قوله ذلك بما عصوا وما الحكمة فيه ولا يجوز أن هذا التكرير للتأكيد لأن التأكيد يجب أن يكون بشيء أقوى من المؤكد والعصيان أقل حالا من الكفر فلم يجز تأكيد الكفر بالعصيان **والجواب** من وجهين الأول أن علة الذلة والغضب والمسكنة هي الكفر وقتل الأنبياء وعلة الكفر وقتل الأنبياء هي المعصية وذلك لأنهم لما توغلوا في المعاصي والذنوب فكانت ظلمات المعاصي تتزايد حالا فحالا ولم يزل كذلك إلى أن بطل نور الإيمان وحصلت ظلمة الكفر وإليه الإشارة بقوله كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فقوله ذلك بما عصوا إشارة إلى العلة ولهذا المعنى قال أرباب المعاملات من ابتلي بترك الأدب وقع في ترك السنن ومن ابتلي بترك السنن وقع في ترك الفريضة ومن ابتلي بترك الفريضة وقع في استحقار الشريعة ومن ابتلي بذلك وقع في الكفر الثاني يحتمل أن يريد بقوله بأنهم كانوا يكفرون من تقدم منهم ويريد بقوله ذلك بما عصوا من حضر منهم في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى هذا لا يلزم التكرار فكأنه تعالى بين عقوبة من تقدم ثم بين أن من تأخر لما تبع من تقدم كان لأجل معصيته وعداوته مستوجبا لمثل عقوبتهم حتى يظهر للخلق ما أنزل الله بالفريقين من البلاء والمحنة ليس إلا من باب العدل والحكمة

قوله تعالى ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين في الآية مسائل

المسألة الأولى اعلم أن قوله ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة كلام مستأنف لبيان قوله ليسوا سواء كما وقع قوله تأمرون بالمعروف بيانا لقوله كنتم خير أمة والمعنى أن أهل الكتاب الذين سبق ذكرهم ليسوا سواء وهو تقرير لما تقدم من قوله منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون ثم ابتدأ فقال من أهل الكتاب أمة قائمة كان تمام الكلام أن يقال ومنهم أمة مذمومة إلا أنه أضمر ذكر الأمة المذمومة على مذهب العرب من أن ذكر أحد الضدين يغني عن ذكر الضد الآخر وتحقيقه أن الضدين يعلمان معا فذكر أحدهما يستقل بإفادة العلم بهما فلا جرم يحسن إهمال الضد الآخر **قال أبو ذؤيب**

دعاني إليها القلب إني لأمرها ۝ مطيع فما أدري أرشد طلابها

أراد أم غي فاكتفى بذكر الرشد عن ذكر الغي وهذا قول الفراء وابن الأنباري وقال الزجاج لا حاجة إلى إضمار الأمة المذمومة لأن ذكر الأمة المذمومة جرى فيما قبل هذه الآية فلا حاجة إلى إضمارها مرة أخرى ولأنا قد ذكرنا أنه لما كان العلم بالضدين معا كان ذكر أحدهما مغنيا عن ذكر الآخر وهذا كما يقال زيد وعبد الله لا يستويان زيد عاقل دين ذكي فيغني هذا أن يقال وعبد الله ليس كذلك فكذا ههنا لما تقدم ذكر قوله ليسوا سواء أغنى ذلك عن الإضمار والقول الثاني أن قوله ليسوا سواء كلام غير تام ولا يجوز الوقف عنده بل هو متعلق بما بعده والتقدير ليس سواء أمة قائمة وأمة مذمومة فأمة رفع بليس وإنما قيل ليسوا على مذهب من يقول أكلوني البراغيث وعلى هذا التقدير لا بد أيضا من إضمار الأمة المذمومة وهو اختيار أبي عبيدة إلا أن أكثر النحويين أنكروا هذا القول

لاتفاق الأكثرين على أن قوله أكلوني البراغيث وأمثالها ركيكة **المسألة الثانية** يقال فلان وفلان سواء أي متساويان وقوم سواء لأنه مصدر لا يثنى ولا يجمع ومضى الكلام في سواء في أول سورة البقرة **المسألة الثالثة** في المراد بأهل الكتاب قولان الأول وعليه الجمهور أن المراد منه الذين آمنوا بموسى وعيسى عليهما السلام **روي** أنه لما أسلم عبد الله بن سلام وأصحابه قال لهم بعض كبار اليهود لقد كفرتم وخسرتم فأنزل الله تعالى لبيان فضلهم هذه الآية وقيل إنه تعالى لما وصف أهل الكتاب في الآيات المتقدمة بالصفات المذمومة ذكر هذه الآية لبيان أن كل أهل الكتاب ليسوا كذلك بل فيهم من يكون موصوفا بالصفات الحميدة والخصال المرضية قال الثوري بلغني أنها نزلت في قوم كانوا يصلون ما بين المغرب والعشاء وعن عطاء أنها نزلت في أربعين من أهل نجران واثنين وثلاثين من الحبشة وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى وصدقوا محمدا عليه الصلاة والسلام والقول الثاني أن يكون المراد بأهل الكتاب كل من أوتي الكتاب من أهل الأديان وعلى هذا القول يكون المسلمون من جملتهم قال تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا ومما يدل على هذا ما روى ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم أخر صلاة العشاء ثم خرج إلى المسجد فإذا الناس ينتظرون الصلاة فقال أما إنه ليس من أهل الأديان أحد يذكر الله تعالى هذه الساعة غيركم وقرأ هذه الآية قال القفال رحمه الله ولا يبعد أن يقال أولئك الحاضرون كانوا نفرا من مؤمني أهل الكتاب هؤلاء الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فأقاموا صلاة العتمة في الساعة التي ينام فيها غيرهم من أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا ولا يبعد أيضا أن يقال المراد كل من آمن بمحمد عليه الصلاة والسلام فسماهم الله تعالى بأهل الكتاب كأنه قيل أولئك الذين سموا أنفسهم بأهل الكتاب حالهم وصفتهم تلك الخصال الذميمة والمسلمون الذين سماهم الله بأهل الكتاب حالهم وصفتهم هكذا فكيف يستويان فيكون الغرض من هذه الآية تقرير فضيلة أهل الإسلام تأكيدا لما تقدم من قوله كنتم خير أمة أخرجت للناس وهو كقوله أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون ثم اعلم أنه تعالى مدح الأمة المذكورة في هذه الآيات بصفات ثمانية

الصفة الأولى أنها قائمة وفيها أقوال الأول أنها قائمة في الصلاة يتلون آيات الله آناء الليل فعبر عن تهجدهم بتلاوة القرآن في ساعات الليل وهو كقوله والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما وقوله إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل وقوله قم الليل إلا قليلا وقوله وقوموا لله قانتين والذي يدل على أن المراد من هذا القيام القيام في الصلاة قوله وهم يسجدون والظاهر أن السجدة لا تكون إلا في الصلاة والقول الثاني في تفسير كونها قائمة أنها ثابتة على التمسك بالدين الحق ملازمة له غير مضطربة في التمسك به كقوله تعالى إلا ما دمت عليه قائما أي ملازما للاقتضاء ثابتا على المطالبة مستقصيا فيها ومنه قوله تعالى قائما بالقسط يدل على أن المؤمن قائم بحق العبودية في العدل والإحسان فتمت المعاهدة بفضل الله تعالى كما قال وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وهذا قول الحسن واحتج عليه بما روي أن عمر بن الخطاب قال يا رسول الله إن أناسا من أهل الكتاب يحدثونا بما يعجبنا فلو كتبناه فغضب صلى الله عليه وسلم وقال أمتهوكون أنتم يا ابن الخطاب كما تهوكت اليهود قال الحسن متحيرون مترددون أما والذي نفسي بيده لقد أتيتكم بها بيضاء نقية وفي رواية أخرى قال عند ذلك إنكم لم تكلفوا أن تعملوا بما في التوراة والإنجيل وإنما أمرتم أن تؤمنوا بهما وتفوضوا علمهما إلى الله تعالى وكلفتم أن تؤمنوا بما أنزل الله على هذا الوحي غدوة وعشية والذي نفس محمد بيده لو أدركني إبراهيم وموسى وعيسى لآمنوا بي واتبعوني فهذا الخبر يدل على أن الثبات على هذا الدين واجب وعدم التعلق بغيره واجب فلا جرم مدحهم الله تعالى في هذه الآية بذلك فقال من أهل الكتاب أمة قائمة القول الثالث أمة قائمة أي مستقيمة عادلة من قولك أقمت العود فقام بمعنى استقام وهذا كالتقرير لقوله كنتم خير أمة

الصفة الثانية قوله تعالى يتلون آيات الله آناء الليل وفيه مسائل **المسألة الأولى** يتلون ويؤمنون في محل الرفع صفتان لقوله أمة أي أمة قائمة تالون مؤمنون **المسألة الثانية** التلاوة القراءة وأصل الكلمة من الاتباع فكأن التلاوة هي اتباع اللفظ **المسألة الثالثة** آيات الله قد يراد بها آيات القرآن وقد يراد بها أصناف مخلوقاته التي هي دالة على ذاته وصفاته والمراد ههنا الأول **المسألة الرابعة** آناء الليل أصلها في اللغة الأوقات والساعات وواحدها إنى مثل معى وأمعاء وإنا مثل نحى وأنحاء مكسور الأول ساكن الثاني قال القفال رحمه الله تعالى كأن التأني مأخوذ منه لأنه انتظار الساعات والأوقات وفي الخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للرجل الذي أخر المجيء إلى الجمعة آذيت وآنيت أي دافعت الأوقات

الصفة الثالثة قوله وهم يسجدون وفيه وجوه الأول يحتمل أن يكون حالا من التلاوة كأنهم يقرؤون القرآن في السجدة مبالغة في الخضوع والخشوع إلا أن القفال رحمه الله تعالى روى في تفسيره حديثا أن ذلك غير جائز وهو قوله عليه الصلاة والسلام

الا أني بت أراوحهما وساجدًا الثاني يحتمل أن يكون كلامًا مستقلًا والمعنى أنهم يقومون تارة ويسجدون تارة يبتغون
الفضل والرحمة بأنواع ما يكون في الصلاة من الخضوع لله تعالى وهو كقوله والذين يبيتون لربهم سجدًا وقيامًا وقوله أمن هو قانت
آناء الليل ساجدًا وقائمًا يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قال الحسن يريح رأسه بقدميه وقدميه برأسه وهذا على معنى إرادة الراحة
وإزالة التعب وإحداث النشاط الثالث يحتمل أن يكون المراد بقوله وهم يسجدون أنهم يصلون وصفهم بالتهجد
بالليل والصلاة تسمى سجودًا وسجدة وركعة وتسبيحة وسبحة قال الله تعالى واركعوا مع الراكعين أي صلوا وقال
فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون والمراد الصلاة الرابع يحتمل أن يكون المراد بقوله وهم يسجدون أي يخضعون ويخشعون
لله تعالى لأن العرب تسمي الخشوع سجودًا كقوله ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض وكل هذه الوجوه ذكرها القفال
رحمه الله تعالى **الصفة الرابعة** قوله يؤمنون بالله واليوم الآخر واعلم أن اليهود كانوا أيضًا يقومون في
الليالي للتهجد وقراءة التوراة فلما مدح المؤمنين بالتهجد وقراءة القرآن أردف ذلك بقوله يؤمنون بالله واليوم الآخر
وقد بينا أن الإيمان بالله مستلزم الإيمان بجميع أنبيائه ورسله والإيمان باليوم الآخر يستلزم الحذر من المعاصي
وهؤلاء اليهود ينكرون أنبياء الله ولا يحترزون عن معاصي الله فلم يحصل لهم الإيمان بالمبدأ والمعاد واعلم أن كمال الإنسان
في أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به وأفضل الأعمال الصلاة وأفضل الأذكار ذكر الله وأفضل المعارف
معرفة المبدأ ومعرفة المعاد فقوله يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون إشارة إلى الأعمال الصالحة الصادرة
عنهم وقوله يؤمنون بالله واليوم الآخر إشارة إلى أفضل المعارف الحاصلة في قلوبهم فكان هذا إشارة إلى كمال
حالهم في القوة العملية وفي القوة النظرية وذلك أكمل أحوال الإنسان وهو المرتبة التي يقال لها آخر درجات
الإنسانية وأول درجات الملكية **الصفة الخامسة** قوله ويأمرون بالمعروف **الصفة
السادسة** قوله وينهون عن المنكر **واعلم** أن الغاية القصوى في الكمال أن يكون تامًا وفوق التمام فكون
الإنسان تامًا ليس إلا في كمال قوته العملية وقوته النظرية وقد تقدم ذكره وكونه فوق التمام أن يسعى في تكميل
الناقصين وذلك بطريقين إما بإرشادهم إلى ما ينبغي وهو الأمر بالمعروف أو بمنعهم عما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر
قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه يأمرون بالمعروف أي بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم واعلم أن لفظ المعروف
والمنكر مطلق فلم يجز تخصيصه بغير دليل فهو يتناول كل معروف وكل منكر **الصفة السابعة**
قوله ويسارعون في الخيرات وفيها وجهان أحدهما أنهم يتبادرون إليها خوف الفوت بالموت والآخر يعملونها
غير متثاقلين **فإن قيل** أليس أن العجلة مذمومة قال عليه الصلاة والسلام العجلة من الشيطان والتأني
من الرحمن فما الفرق بين السرعة وبين العجلة **قلنا** السرعة مخصوصة بأن يقدم ما ينبغي تقديمه والعجلة
مخصوصة بأن يقدم ما لا ينبغي تقديمه فالمسارعة مخصوصة بفرط الرغبة فيما يتعلق بالدين لأن من رغب في الآخرة
آثر الفور على التراخي قال تعالى وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وأيضًا العجلة ليست مذمومة على الإطلاق بدليل
قوله تعالى وعجلت إليك رب لترضى **الصفة الثامنة** قوله وأولئك من الصالحين والمعنى
وأولئك الموصوفون بما وصفوا به من جملة الصالحين الذين صلحت أحوالهم عند الله ورضيهم واعلم أن الوصف بذلك
غاية المدح ويدل عليه القرآن والمعقول أما القرآن فهو أن الله تعالى مدح بهذه الصفة أكابر من الأنبياء عليهم السلام
فقال بعد ذكر إسمعيل وإدريس وذا الكفل وغيرهم وأدخلناهم في رحمتنا إنهم من الصالحين وذكر حكاية عن سليمان
عليه السلام أنه قال وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين وقال فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين وأما المعقول
فهو أن الصلاح ضد الفساد فكل ما لا ينبغي أن يكون فهو فساد سواء كان ذلك في العقائد أو في الأعمال وإذا كان كل ما حصل
من باب ما ينبغي أن يكون فقد حصل الصلاح فكان الصلاح دالًا على أكمل الدرجات ثم إنه تعالى لما ذكر هذه الصفات الثمانية
قال وما تفعلوا من خير فلن تكفروه والله عليم بالمتقين وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ حمزة والكسائي
وحفص عن عاصم وما يفعلوا من خير فلن يكفروه بالياء على لفظ المغايبة لأن الكلام متصل بما قبله من ذكر مؤمني أهل الكتاب
يتلون ويسجدون ويأمرون ويسارعون ولن يضيع لهم ما يعملون والمقصود أن جهال اليهود لما قالوا لعبد الله بن سلام
إنكم خسرتم بسبب هذا الإيمان قال الله تعالى بل فازوا بالدرجات العظمى فكان المقصود تعظيمهم ليزول عن قلبهم أثر كلام
أولئك الجهال ثم هذا وإن كان بحسب اللفظ إلى ما تقدم ذكره من مؤمني أهل الكتاب فإن سائر الخلق يدخلون فيه نظرًا
إلى العلة وأما الباقون فإنهم قرؤوا بالتاء على سبيل المخاطبة فهذا ابتداء خطاب لجميع المؤمنين على معنى أن أفعال

مؤمني أهل الكتاب ذكرت ثم قال وما تفعلوا أيها المؤمنين الذين من جملتكم هؤلاء فلن تكفروه والفائدة أن يكون
حكم هذه الآية عامًا بحسب اللفظ في حق جميع المكلفين ومما يؤكد ذلك أن نظائر هذه الآية جاءت مخاطبة لجميع الخلق
من غير تخصيص بقوم دون قوم كقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وما تفعلوا من خير يوف إليكم وما تقدموا من
خير تجدوه عند الله وأما أبو عمرو فالمنقول عنه أنه كان يقرأ هذه الآية بالقراءتين **المسألة الثانية**
فلن تكفروه أي لن تمنعوا ثوابه وجزاءه وإنما سمي منع الجزاء كفرًا لوجهين الأول أنه تعالى سمى إيصال الجزاء شكرًا
وسمى منعه كفرًا والثاني أن الكفر في اللغة الستر فسمي منع الجزاء كفرًا لأنه بمنزلة الجحد والستر فإن قيل فلم قال
فلن تكفروه فعداه إلى مفعولين مع أن شكر وكفر لا يتعديان إلا إلى واحد يقال شكر النعمة وكفرها قلنا لأنا بينا
أن معنى الكفر هاهنا هو المنع والحرمان فكان كأنه قال فلن تحرموه ولن تمنعوا جزاءه **المسألة الثالثة** احتج
القائلون بالموازنة من الذاهبين إلى الإحباط بهذه الآية فقالوا صريح هذه الآية يدل على أنه لا بد من وصول
أثر فعل العبد إليه فلو انحبط ولم ينحبط من المحبط بمقداره شيء لبطل مقتضى هذه الآية ونظير هذه الآية قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرًا يره عليم بالمتقين والمعنى أنه تعالى لما أخبر بعدم الحرمان
والجزاء إما أن يكون للسهو والنسيان وذلك محال في حقه لأنه إله جميع المحدثات فاسم الله تعالى يدل على عدم العجز والبخل
والحاجة وقوله عليم يدل على عدم الجهل وإذا انتفت هذه الصفات امتنع المنع من الجزاء لأن منع الحق لا بد وأن يكون لأجل
هذه الأمور والله تعالى أعلم **المسألة الرابعة** إنما قال عليم بالمتقين مع أنه عالم بالكل بشارة للمتقين بجزيل
الثواب ودلالة على أنه لا يفوز عنده إلا أهل التقوى **قوله تعالى** إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا
أولادهم من الله شيئًا وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون اعلم أنه تعالى يذكر في هذه الآيات من أحوال الكافرين في كيفية
العقاب وأخرى أحوال المؤمنين في كيفية الثواب جامعًا بين الزجر والترغيب والوعد والوعيد فلما وصف من
آمن من الكفار بما تقدم من الصفات الحسنة أتبعه تعالى بوعيد الكفار فقال إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم
ولا أولادهم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** في قوله تعالى إن الذين كفروا أقوال الأول أن المراد
به بعض الكفار ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوهًا **أحدها** قال ابن عباس يريد قريظة والنضير وذلك لأن
مقصود رؤساء اليهود في معاندة الرسول عليه الصلاة والسلام ما كان إلا المال والدليل عليه قوله تعالى في سورة البقرة
ولا تشتروا بآياتي ثمنًا قليلًا **وثانيها** أنها نزلت في مشركي قريش فإن أبا جهل كان كثير الافتخار بماله ولهذا نزل فيه
وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثًا ورئيًا وقوله فليدع ناديه سندع الزبانية **وثالثها** أنها نزلت
في أبي سفيان فإنه أنفق مالًا كثيرًا على المشركين يوم بدر وأحد في عداوة النبي صلى الله عليه وسلم والقول الثاني
أن الآية عامة في حق جميع الكفار وذلك لأنهم كلهم كانوا يتعززون بكثرة الأموال وكانوا يعيرون الرسول صلى الله عليه
وسلم وأتباعه بالفقر وكان من جملة شبههم أن قالوا لو كان محمد على الحق لما تركه ربه في هذا الفقر والشدة ولأن
اللفظ عام ولا دليل يوجب التخصيص فوجب إجراؤه على عمومه وللأولين أن يقولوا إنه تعالى قال بعد هذه الآية
مثل ما ينفقون فالضمير في قوله ينفقون عائد إلى هذا الموضع وهو قوله إن الذين كفروا ثم إن قوله ينفقون
مخصوص ببعض الكفار فوجب أن يكون هذا أيضًا مخصوصًا **المسألة الثانية** إنما خص تعالى الأموال
والأولاد بالذكر لأن أنفع الجمادات هو الأموال وأنفع الحيوانات هو الولد ثم بين تعالى أن الكافر لا ينتفع بهما البتة في
الآخرة وذلك يدل على عدم انتفاعه بسائر الأشياء بطريق الأولى ونظيره قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من
أتى الله بقلب سليم وقوله واتقوا يومًا لا تجزي نفس عن نفس شيئًا الآية وقوله فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض
ذهبًا ولو افتدى به وقوله وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى ولما بين تعالى أنه لا انتفاع لهم بأموالهم
ولا بأولادهم قال وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون واحتج أصحابنا بهذه الآية على أن فساق أهل الصلاة لا يبقون
في النار أبدًا فقالوا قوله وأولئك أصحاب النار كلمة تفيد الحصر فإنه يقال أولئك أصحاب زيد لا غيرهم وهم المنتفعون به
لا غيرهم ولما أفادت هذه الكلمة معنى الحصر ثبت أن الخلود في النار ليس إلا للكافر **قوله تعالى**
مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته وما ظلمهم الله
ولكن أنفسهم يظلمون اعلم أنه تعالى لما بين أن أموال الكفار لا تغني عنهم شيئًا ثم إنهم ربما أنفقوا أموالهم في وجوه الخيرات
فيخطر ببال الإنسان أنهم ينتفعون بذلك وجه الله فأزال الله تعالى بهذه الآية تلك الشبهة وبين أنهم لا ينتفعون بتلك

الانفاقات وان كانوا قد قصدوا بها وجه الله تعالى وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** المثل الشبه الذي يصير كالعلم لكثرة استعماله فيما يشبه به وحاصل الكلام ان كفرهم يبطل ثواب نفقتهم كما ان الريح الباردة تهلك الزرع فان قيل على هذا التقدير مثل انفاقهم هو الحرث الذي هلك فكيف شبه الانفاق بالريح الباردة المهلكة قلنا المثل قسمان منه ما حصلت فيه المشابهة بين ما هو المقصود من الجملتين وان لم تحصل المشابهة بين اجزاء الجملتين وهذا هو المسمى بالتشبيه المركب ومنه ما حصلت المشابهة بين المقصود من الجملتين وبين اجزاء كل واحدة منهما فاذا جعلنا هذا المثل من القسم الاول زال السؤال وان جعلناه من القسم الثاني ففيه وجوه **الاول** ان يكون التقدير مثل الكفر في اهلاك ما ينفقون كمثل الريح المهلكة للحرث **الثاني** مثل ما ينفقون كمثل مهلك ريح وهو الحرث **الثالث** لعل الاشارة في قوله مثل ما ينفقون الى ما انفقوا في ايذاء رسول الله صلى الله عليه وسلم في جمع العساكر عليه فكان هذا الانفاق مهلكا لجميع ما اتوا به من اعمال الخير والبر وحينئذ يستقيم التشبيه من غير حاجة الى اضمار وتقديم وتاخير والتقدير مثل ما ينفقون في كونه مبطلا لما اتوا به قبل ذلك من اعمال البر كمثل ريح فيها صر اصابت في كونها مبطلة للحرث وهذا الوجه خطر ببالي عند كتبة هذا الموضع لان انفاقهم في ايذاء الرسول من اعظم انواع الكفر ومن اشدها تاثيرا في ابطال آثار اعمال البر **المسألة الثانية** اختلفوا في تفسير هذا الانفاق على قولين الاول ان المراد بالانفاق ههنا هو جميع اعمالهم التي يرجون الانتفاع بها في الآخرة سماه الله تعالى انفاقا كما سمى ذلك بيعا وشراء في قوله ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم الى قوله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ومما يدل على صحة هذا التاويل قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون والمراد به اعمال الخير وقوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل والمراد جميع الانتفاعات والقول الثاني وهو الاشبه ان المراد انفاق الاموال والدليل عليه ما قبل هذه الآية وهو قوله لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم **المسألة الثالثة** قوله ما ينفقون المراد منه جميع الكفار او بعضهم فيه قولان الاول المراد الاخبار عن جميع الكفار وذلك لان انفاقهم اما ان يكون لمنافع الدنيا او لمنافع الآخرة فان كان لمنافع الدنيا لم يبق منه اثر البتة في الآخرة في حق المسلم فضلا عن الكافر وان كان لمنافع الآخرة لم ينتفع به في الآخرة لان الكفر مانع من الانتفاع به فثبت ان جميع نفقات الكفار لا فائدة منها في الآخرة ولعلهم انفقوا اموالهم في الخيرات نحو بناء الرباطات والقناطر والاحسان الى الضعفاء والايتام والارامل فكان ذلك المنفق يرجو من ذلك الانفاق خيرا كثيرا فاذا قدم الآخرة رأى كفره مبطلا لآثار الخيرات فكان كمن زرع زرعا وتوقع منه نفعا كثيرا فاصابته ريح فاحرقته فلا يبقى معه الا الحزن والاسف هذا اذا انفقوا الاموال في وجوه الخيرات اما اذا انفقوها فيما ظنوه انه من الخيرات لكنه كان من المعاصي مثل انفاق الاموال في ايذاء الرسول وفي قتل المسلمين وتخريب ديارهم فالذي قلناه فيه اشد واشد ونظير هذه الآية قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا وقال ان الذين كفروا ينفقون اموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة وقوله والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء فكل ذلك يدل على ان حسنات الكفار لا تستعقب الثواب وكل ذلك مجموع في قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وهذا القول هو الاقوى والاصح **واعلم** انا انما فسرنا الآية بخيبة هؤلاء الكفار في الآخرة ولا يبعد ايضا تفسيرها بخيبتهم في الدنيا فانهم انفقوا الاموال العظيمة في جمع العساكر وتحملوا المشاق ثم انقلب الامر عليهم واظهر الله الاسلام وقواه فلم يبق مع الكفار من ذلك الانفاق الا الخيبة والحسرة والقول الثاني المراد منه الاخبار عن بعض الكفار وعلى هذا القول ففي الآية وجوه **الاول** ان المنافقين كانوا ينفقون اموالهم في سبيل الله لكن على سبيل التقية والخوف من المسلمين وعلى سبيل المداراة لهم فالآية فيهم **الثاني** نزلت في ابي سفيان واصحابه يوم بدر عند تظاهرهم على الرسول صلى الله عليه وسلم **الثالث** نزلت في انفاق سفلة اليهود على احبارهم لاجل التحريف **الرابع** المراد ما ينفقون ويظنون انه تقرب الى الله تعالى مع انه ليس كذلك **المسألة الرابعة** اختلفوا في الصر على وجوه الاول قال اكثر المفسرين واهل اللغة الصر البرد الشديد وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي وابن زيد والثاني ان الصر هو السموم الحارة والنار التي تغلي وهو اختيار ابي بكر الاصم وابي بكر بن الانباري قال ابن الانباري وانما وصفت النار بانها صر لتصويتها عند الالتهاب ومنه صرار الباب والصرصر مشهور والصرة الصيحة ومنه قوله تعالى فاقبلت امرأته في صرة وروى ابن الانباري باسناده عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه في قوله فيها صر قال فيها نار

وعلى القولين فالمقصود من التشبيه حاصل لانه سواء كان بردا مهلكا او حرا محرقا فانه يصير مبطلا للحرث والزرع فيصح التشبيه **المسألة الخامسة** المعتزلة احتجوا بهذه الآية على صحة القول بالاحباط وذلك لانه كما ان هذه الريح تهلك الحرث فكذلك الكفر يهلك الانفاق وهذا انما يصح اذا قلنا انه لولا الكفر لكان ذلك الانفاق موجبا لمنافع الآخرة وحينئذ يصح القول بالاحباط والجواب اصحابنا عن ذلك بان العمل لا يستلزم الثواب الا بحكم الوعد والوعد من الله تعالى مشروط بحصول الايمان فاذا حصل الكفر فات المشروط لفوات شرطه لا ان الكفر ازاله بعد ثبوته ودلائل بطلان القول بالاحباط قد تقدمت في سورة البقرة ثم قال تعالى اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم وفيه سؤال وهو انه لم يقتصر على قوله اصابت حرث قوم وما الفائدة في قوله ظلموا انفسهم قلنا في تفسير قوله ظلموا انفسهم وجهان الاول انهم عصوا الله فاستحقوا اهلاك حرثهم عقوبة لهم والفائدة في ذكره هي ان الغرض تشبيه ما ينفقون بشيء يذهب بالكلية حتى لا يبقى منه شيء وحرث الكافرين الظالمين هو الذي يذهب بالكلية ولا يحصل منه منفعة لا في الدنيا ولا في الآخرة فاما حرث المسلم المؤمن فلا يذهب بالكلية لانه وان كان يذهب صورة فلا يذهب معنى لان الله تعالى يزيد في ثوابه لاجل وصول تلك الاحزان اليه والثاني ان المراد بقوله ظلموا انفسهم هو انهم زرعوا في غير موضع الزرع او في غير وقته لان الظلم وضع الشيء في غير موضعه وعلى هذا التفسير يتاكد وجه التشبيه فان من زرع لا في موضعه ولا في وقته يضيع ثم اصابته الريح الباردة فكان اولى بان يصير ضائعا وكذا ههنا الكفار لما اتوا بالانفاق لا في موضعه ولا في وقته ثم اصابه سموم كفرهم امتنع ان لا يصير ضائعا والله تعالى اعلم ثم قال تعالى وما ظلمهم الله ولكن انفسهم يظلمون والمعنى ان الله تعالى ما ظلمهم حيث لم يقبل نفقاتهم ولكنهم ظلموا انفسهم حيث اتوا بها مقرونة بالوجوه المانعة من كونها مقبولة قال صاحب الكشاف قرئ ولكن بالتشديد بمعنى ولكن انفسهم يظلمون ولا يجوز ان يراد ولكنه انفسهم يظلمون على اسقاط ضمير الشان لانه انما يجوز في الشعر

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم وما تخفي صدورهم اكبر قد بينا لكم الآيات ان كنتم تعقلون اعلم انه تعالى لما بالغ في شرح احوال المؤمنين والكافرين شرع في تحذير المؤمنين عن مخالطة الكافرين في هذه الآية وفيها مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في ان الذين نهى الله المؤمنين عن مخالطتهم من هم على اقوال **الاول** انهم هم اليهود وذلك لان المسلمين كانوا يشاورونهم في امورهم ويؤانسونهم لما كان بينهم من الرضاع والحلف ظنا منهم انهم وان خالفوهم في الدين ينصحونهم في اسباب المعاش فنهاهم الله تعالى بهذه الآية عنه واصحاب هذا القول يحتجون بان هذه الآيات من اولها الى آخرها مخاطبة مع اليهود فتكون هذه الآية ايضا كذلك **الثاني** انهم هم المنافقون وذلك لان المؤمنين كانوا يغترون بظاهر اقوال المنافقين ويظنون انهم صادقون فيفشون اليهم الاسرار ويطلعونهم على الاحوال الخفية فالله تعالى منعهم من ذلك وحجة اصحاب هذا القول ان ما بعد هذه الآية يدل على ذلك وهو قوله واذا لقوكم قالوا آمنا واذا خلوا عضوا عليكم الانامل من الغيظ ومعلوم ان هذا لا يليق باليهود بل هو صفة المنافقين ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون **الثالث** المراد به جميع اصناف الكفار والدليل عليه قوله بطانة من دونكم فمنع المؤمنين ان يتخذوا بطانة من غير المؤمنين فيكون ذلك نهيا عن جميع الكفار وقال تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء ومما يؤكد ذلك ما روي انه قيل لعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه ههنا رجل من اهل الحيرة لا يعرف اقوى حفظا ولا احسن خطا منه فان رأيت ان تتخذه كاتبا فامتنع عمر من ذلك وقال اذا اتخذت بطانة من غير المؤمنين فقد جعل عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه هذه الآية دليلا على النهي عن اتخاذ النصراني بطانة واما ما تمسكوا به من ان ما بعد الآية مختص بالمنافقين فهذا لا يمنع عموم اول الآية فانه ثبت في اصول الفقه ان اول الآية اذا كان عاما وآخرها اذا كان خاصا لم يكن خصوص آخر الآية مانعا من عموم اولها **المسألة الثانية** قال ابو حاتم عن الاصمعي بطن فلان بفلان يبطن به بطونا وبطانة اذا كان خاصا به داخلا في امره فالبطانة مصدر يسمى به الواحد والجمع وبطانة الرجل خاصته الذين يستبطنون امره واصله من البطن خلاف الظهر ومنه بطانة الثوب خلاف ظهارته والحاصل ان الذي يخصه الرجل بمزيد القرب يسمى بطانة لانه بمنزلة ما يلي بطنه في شدة القرب منه **المسألة الثالثة** قوله لا تتخذوا بطانة نكرة في النفي فيفيد العموم اما قوله من دونكم ففيه مسائل **المسألة الاولى** من دونكم اي من دون المسلمين ومن غير اهل الكتاب ولفظة من دونكم

عسن حمله على هذا الوجه كما يقول الرجل قد أحسنتم إلينا وأنعمتم علينا وهو يريد أحسنتم إلى إخواننا وقال تعالى وتقتلون النبيين
بغير حق أي آباؤهم فعلوا ذلك **المسألة الثانية** في قوله من دونكم احتمالان أحدهما أن يكون متعلقا بقوله لا تتخذوا
بطانة من دونكم والثاني أن يجعل وصفا للبطانة والتقدير بطانة كائنة من دونكم **فإن قيل** ما الفرق بين قوله لا تتخذوا
بطانة من دونكم وبين قوله لا تتخذوا من دونكم بطانة **قلنا** قال سيبويه إنهم يقدمون الأهم والذي هم بشأنه أعنى
وههنا ليس المقصود اتخاذ البطانة إنما المقصود أن يتخذ منهم بطانة فكان قوله لا تتخذوا بطانة من دونكم أقوى في إفادة المقصود
المسألة الثالثة قيل من زائدة وقيل للتبيين أي لا تتخذوا بطانة من دون أهل ملتكم **فإن قيل** هذه الآية
تقتضي المنع من مصاحبة الكفار على الإطلاق وقال تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن
تبروهم وتقسطوا إليهم إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فكيف الجمع بينهما **قلنا** لا شك أن الخاص مقدم على العام واعلم أنه
تعالى لما منع المؤمنين أن يتخذوا بطانة من الكافرين ذكر علة هذا النهي وهي أمور أولها قوله لا يألونكم خبالا وفيه مسائل
المسألة الأولى قال صاحب الكشاف ألا في الأمر يألو إذا قصر فيه ثم استعمل معدى إلى مفعولين في قولهم لا آلوك
نصحا ولا آلوك جهدا على التضمين والمعنى لا أمنعك نصحا ولا أنقصك نصحا **المسألة الثانية** الخبال الفساد
والنقصان **وأنشدوا** لستم بيد إلا يدا مخبولة العضد • أي فاسدة العضد منقوضة ومنه قيل رجل مخبول
ومخبل ومختبل لمن كان ناقص العقل وقال تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا أي فسادا وضررا **المسألة الثالثة**
قوله تعالى لا يألونكم خبالا أي لا يدعون جهدهم في مضرتكم وفسادكم يقال ما ألوته نصحا أي ما قصرت في نصحه وما ألوته
شرا مثله **المسألة الرابعة** انتصب الخبال بالألو لأنه يتعدى إلى مفعولين كما ذكرنا وإن شئت نصبته
على المصدر لأن معنى قوله لا يألونكم خبالا أي لا يخبلونكم خبالا وثانيها قوله تعالى ودوا ما عنتم وفيه مسائل
المسألة الأولى يقال وددت كذا أي أحببته والعنت شدة الضرر والمشقة قال تعالى ولو شاء الله لأعنتكم
المسألة الثانية ما مصدرية كقوله تعالى ذلكم بما كنتم تفرحون في الأرض بغير الحق وبما كنتم تمرحون أي
بفرحكم ومرحكم وقوله والسماء وما بناها والأرض وما طحاها أي بنائه إياها وطحيه إياها **المسألة الثالثة**
تقدير الآية أحبوا أن يضروكم في دينكم ودنياكم أشد الضرر **المسألة الرابعة** قال الواحدي رحمه الله تعالى لا محل
لقوله ودوا ما عنتم لأنه استئناف بالجملة وقيل هو صفة للبطانة ولا يصح هذا لأن البطانة قد وصفت بقوله لا يألونكم
خبالا فلو كان هذا صفة أيضا لوجب إدخال حرف العطف بينهما **المسألة الخامسة** الفرق بين قوله لا يألونكم خبالا
وبين قوله ودوا ما عنتم في المعنى من وجوه الأول لا يقصرون في إفساد أموركم فإن لم يفعلوا ذلك لمانع من خارج فحب
ذلك غير زائل من قلوبهم وثالثها قوله تعالى قد بدت البغضاء من أفواههم وفيه مسائل **المسألة الأولى** البغضاء شدة
البغض والبغض مع البغضاء كالضر مع الضراء **المسألة الثانية** الأفواه جمع الفم والفم أصله فوه بدليل أن
جمعه أفواه يقال فوه وأفواه وسوط وأسواط وطوق وأطواق ويقال رجل مفوه إذا أجاد القول وأفوه إذا كان واسع الفم
فثبت أن أصل الفم فوه بوزن سوط ثم أقيم الميم مقام الواو لأنهما حرفان شفويان **المسألة الثالثة** قوله قد بدت
البغضاء من أفواههم إن حملناه على المنافقين ففي تفسيره وجهان الأول أنه لا بد في المنافق من أن يجري في كلامه ما يدل على
نفاقه ومفارقته لطريقة المخالصة في الود والنصيحة ونظيره قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول قال قتادة قد بدت البغضاء
لأوليائهم من المنافقين والكفار لاطلاع بعضهم بعضا على ذلك أما إن حملناه على اليهود فتفسير قوله قد بدت البغضاء من أفواههم
هو أنهم يظهرون تكذيب نبيكم وكتابكم وينسبونكم إلى الجهل والحمق ومن اعتقد في غيره الإصرار على الجهل والحمق امتنع أن يحبه
بل لا بد وأن يبغضه فهذا هو المراد من قوله قد بدت البغضاء من أفواههم ثم قال تعالى وما تخفي صدورهم أكبر يعني الذي يظهر
على لسان المنافق من علامات البغضاء أقل مما في قلبه من النفرة ثم بين تعالى أن إظهار هذه الأسرار للمؤمنين من نعمه تعالى
عليهم فقال قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون أي إن كنتم من أهل العقل والفهم والدراية وقيل إن كنتم تعقلون الفصل بين ما يستحقه
الولي والعدو والمقصود بعثهم على استعمال العقل في تأمل هذه الآيات وتدبر هذه البينات **قوله تعالى**
ها أنتم أولاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون بالكتاب كله وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ
قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور **واعلم** أن هذا نوع آخر من تحذير المؤمنين عن مخالطة المنافقين وفيه
مسائل **المسألة الأولى** قال السيد السرخسي سلمه الله ها للتنبيه وأنتم مبتدأ وأولاء خبره وتحبونهم في موضع النصب
على الحال من اسم الإشارة ويجوز أن يكون أولاء بمعنى الذين وتحبونهم صلة له والموصول مع الصلة خبر أنتم وقال الفراء أولاء خبر وتحبونهم

خبر بعد خبر **المسألة الثانية** أنه تعالى ذكر في هذه الآية أمورا ثلاثة كل واحد منها يدل على أن المؤمن لا يجوز أن يتخذ
غير المؤمن بطانة لنفسه فالأول قوله تحبونهم ولا يحبونكم وفيه وجوه **الأول** قال المفضل تحبونهم تريدون لهم الإسلام
وهو خير الأشياء ولا يحبونكم لأنهم يريدون بقاءكم على الكفر ولا شك أنه يوجب الهلاك **الثاني** تحبونهم بسبب ما بينكم
وبينهم من الرضاعة والمصاهرة ولا يحبونكم بسبب كونكم مسلمين **الثالث** تحبونهم بسبب أنهم أظهروا لكم
الإيمان ولا يحبونكم بسبب أن الكفر مستقر في باطنهم **الرابع** قال أبو بكر الأصم تحبونهم بمعنى أنكم لا تريدون إلقاءهم في
الآفات والمحن ولا يحبونكم بسبب أنهم يريدون إلقاءكم في الآفات والمحن ويتربصون بكم الدوائر **الخامس** تحبونهم بسبب
أنهم يظهرون لكم محبة الرسول ومحب المحبوب محبوب وهم يبغضون الرسول ومحب المبغوض مبغوض **السادس** تحبونهم أي تخالطونهم وتفشون
إليهم أسراركم في أمور دينكم ولا يحبونكم أي لا يفعلون ذلك بكم **واعلم** أن هذه الوجوه التي ذكرناها إشارة إلى الأسباب
الموجبة لكون المؤمنين يحبونهم ولكونهم يبغضون المؤمنين فالكل داخل تحت الآية ولما عرفهم تعالى كونهم مبغضين للمؤمنين
وعرفهم أنهم مبطلون في ذلك البغض صار ذلك داعيا من حيث الطبع ومن حيث الشرع إلى أن يصير المؤمنون مبغضين
لهؤلاء المنافقين والسبب الثاني لذلك قوله تعالى وتؤمنون بالكتاب كله وفيه مسائل **المسألة الأولى** في الآية
إضمار والتقدير وتؤمنون بالكتاب كله وهم لا يؤمنون به وحسن الحذف لما بينا أن الضدين معلومان معا فكان
ذكر أحدهما مغنيا عن ذكر الآخر **المسألة الثانية** ذكر الكتاب بلفظ الواحد لوجوه **أحدها** أنه ذهب
به مذهب الجنس كقولهم كثر الدرهم في أيدي الناس **وثانيها** أن الكتاب مصدر فيجوز أن يسمى به الجمع **وثالثها**
أن المصدر لا يجمع إلا على التأويل فلهذا لم يقل الكتب بدلا من الكتاب وإن كان لو قيل لجاز توسعا **المسألة الثالثة**
تقدير الكلام أنتم تؤمنون بكتبهم كلها وهم مع ذلك يبغضونكم فما بالكم مع ذلك تحبونهم وهم لا يؤمنون بشيء من كتابكم
وفيه توبيخ شديد بأنهم في باطلهم أصلب منكم في حقكم ونظيره قوله تعالى فإنهم يألمون كما تألمون وترجون من الله ما لا يرجون
السبب الثالث لقبح هذه المخالطة قوله تعالى وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ والمعنى
أنه إذا خلا بعضهم ببعض أظهروا شدة العداوة وشدة الغيظ على المؤمنين حتى تبلغ تلك الشدة إلى عض الأنامل كما يفعل ذلك
أحدنا إذا اشتد غيظه وعظم حزنه على فوت مطلوبه ولما كثر هذا الفعل من الغضبان صار ذلك كناية عن الغضب حتى
يقال في الغضبان يعض يده غيظا وإن لم يكن هناك عض قال المفسرون وإنما حصل لهم هذا الغيظ الشديد لما رأوا من ائتلاف
المؤمنين واجتماع كلمتهم وصلاح ذات بينهم قال تعالى قل موتوا بغيظكم وهو دعاء عليهم بأن يزداد غيظهم حتى يهلكوا به والمراد من
ازدياد الغيظ ازدياد ما يوجب لهم ذلك الغيظ من قوة الإسلام وعز أهله وما لهم في ذلك من الذل والخزي **فإن قيل** قوله
قل موتوا بغيظكم أمر لهم بالإقامة على الغيظ وذلك الغيظ كفر فكان هذا أمرا بالإقامة على الكفر وذلك غير جائز
قلنا قد بينا أنه دعاء بازدياد ما يوجب هذا الغيظ وهو قوة الإسلام فسقط السؤال وأيضا فإنه دعاء عليهم بالموت
قبل بلوغ ما يتمنون ثم قال إن الله عليم بذات الصدور وفيه مسائل **المسألة الأولى** ذات كلمة وضعت لنسبة
المؤنث كما أن ذو كلمة وضعت لنسبة المذكر والمراد بذات الصدور الخواطر القائمة بالقلب والدواعي والصوارف
الموجودة فيه وهي لكونها حالة في القلب منتسبة إليه فكانت ذوات الصدور والمعنى أنه تعالى عالم بكل ما حصل في قلوبكم
من الخواطر والبواعث والصوارف **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف يحتمل أن يكون هذه داخلة في جملة
المقول وأن لا يكون أما الأول فالتقدير أخبرهم بما يسرونه من عضهم الأنامل غيظا إذا خلوا وقل لهم إن الله عليم بذات
الصدور وبما هو أخفى مما تسرونه بينكم وهو مضمرات الصدور فلا تظنوا أن شيئا من أسراركم يخفى عليه وأما الثاني وهو
أن لا يكون داخلا في القول فمعناه قل لهم ذلك يا محمد ولا تتعجب من إطلاعي إياك على ما يسرون فإني أعلم ما هو أخفى من
ذلك وهو ما أضمروه في صدورهم ولم يظهروه بألسنتهم ويجوز أن يكون ثم قول وأن يكون قوله قل موتوا بغيظكم
أمرا للرسول صلى الله عليه وسلم بطيب النفس وقوة الرجاء والاستبشار بوعد الله إياه أنهم يهلكون غيظا بإعزاز
الإسلام وإذلالهم به كأنه قيل حدث نفسك بذلك والله تعالى أعلم **قوله تعالى** **إن تمسسكم حسنة**
تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا إن الله بما يعملون محيط **واعلم**
أن هذه الآية من تمام وصف المنافقين فبين تعالى أنهم مع ما لهم من الصفات الذميمة والأفعال القبيحة مترقبون
نزول نوع من المحنة والبلاء بالمؤمنين وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** المس أصله باليد ثم سمي كل
ما يصل إلى الشيء ماسا على سبيل التشبيه فيقال فلان مسه التعب والنصب قال تعالى وما مسنا من لغوب وقال

واذا مسكم الضر في البحر قال صاحب الكشاف المس هاهنا بمعنى الاصابة وقال تعالى ان تصبك حسنة تسؤهم وان تصبك مصيبة وقوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وقال اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا **المسألة الثانية** المراد من الحسنة هاهنا منفعة الدنيا على اختلاف احوالها فمنها صحة البدن وحصول الخصب والفوز بالغنيمة والاستيلاء على الاعداء وحصول المحبة والالفة بين الاحباب والمراد بالسيئة اضدادها وهي المرض والفقر والهزيمة والانهزام من العدو وحصول التفرقة بين الاقارب والقتل والنهب والغارة فبين تعالى انهم يحزنون ويغتمون بحصول نوع من انواع الحسنة للمسلمين ويفرحون بحصول نوع من انواع السيئة لهم **المسألة الثالثة** يقال ساء الشيء يسوء فهو سيء والانثى سيئة اي قبح ومنه قوله تعالى ساء ما يعملون والسوء ضد الحسن ثم قال وان تصبروا اي على طاعة الله وعلى ما ينالكم فيها من شدة وغم وتتقوا كل ما نهاكم عنه وتتوكلوا في اموركم على الله لا يضركم كيدهم شيئا وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو لا يضركم بفتح الياء وكسر الضاد وسكون الراء وهو من ضاره يضيره ويضوره ضورا اذا ضره والباقون لا يضركم بضم الضاد والراء المشددة وهو من الضر واصله يضرركم جزما فادغمت الراء ونقلت ضمة الراء الاولى الى الضاد وضمت الراء الاخيرة اتباعا لاقرب الحركات وهي ضمة الضاد وقال العصم هو على التقديم والتاخير تقديره ولا يضركم كيدهم شيئا ان تصبروا وتتقوا قال صاحب الكشاف وروى المفضل عن عاصم لا يضركم بفتح الراء **المسألة الثانية** الكيد هو ان يحتال الانسان ليوقع غيره في مكروه وابن عباس فسر الكيد هاهنا بالعداوة **المسألة الثالثة** شيئا نصب على المصدر اي شيئا من الضر **المسألة الرابعة** معنى الاية ان كل من صبر على الاذى اذا صبر لله تعالى واتقى ما نهى عنه كان في حفظ الله تعالى فلا يضره كيد الكائدين ولا حيل المحتالين وتحقيق الكلام في ذلك وهو انه سبحانه انما خلق الخلق للعبودية كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فمن وفى بعهد العبودية في ذلك فالله سبحانه اكرم من ان لا يفي بعهد الربوبية في حفظه عن الافات والمخافات واليه الاشارة بقوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب اشارة الى انه يوصل اليه ما يسره قال بعض الحكماء اذا اردت ان تكبت من يحسدك فاجتهد في اكتساب الفضائل ثم قال تعالى ان الله بما يعملون محيط وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرئ تعملون بالتاء على سبيل المخاطبة والمعنى انه عالم محيط بما تعملونه من الصبر والتقوى فيفعل بكم ما انتم اهله **المسألة الثانية** اطلاق لفظ المحيط على الله تعالى مجاز لان المحيط هو الذي يحيط به من كل جوانبه وذلك من صفات الاجسام لكنه تعالى لما كان عالما بكل الاشياء قادرا على كل الممكنات جاز في مجاز اللغة انه محيط بها ومنه قوله من ورائهم محيط وقال والله محيط بالكافرين وقال ولا يحيطون به علما وقال واحصى كل شيء عددا **المسألة الثالثة** انما قال والله بما يعملون محيط ولم يقل محيط بما يعملون لانهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى وليس المقصود هاهنا بيان كونه تعالى عالما بل بيان ان جميع اعمالهم معلومة لله تعالى ومجازيهم عليها فلا جرم قدم ذكر العمل والله تعالى اعلم **قوله تعالى** **واذ غدوت من اهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون** اعلم انه تعالى لما قال وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا اتبعه بما يدلهم على سنة الله تعالى فيهم في باب النصرة والمعونة ودفع مضار العدو اذا هم صبروا واتقوا وخلاف ذلك فيهم اذا لم يصبروا فقال واذ غدوت من اهلك يعني انهم يوم احد كانوا كثيرين مستعدين للقتال فلما خالفوا امر الرسول صلى الله عليه وسلم انهزموا ويوم بدر كانوا قليلين غير مستعدين للقتال فلما اطاعوا امر الرسول غلبوا واستولوا على خصومهم وذلك يؤكد قولنا وفيه وجه اخر وهو ان الانكسار يوم احد انما حصل بسبب تخلف عبد الله بن ابي بن سلول المنافق وذلك يدل على انه لا يجوز اتخاذ هؤلاء المنافقين بطانة وفيه مسائل **المسألة الاولى** واذ غدوت من اهلك فيه ثلاثة اوجه الاول تقديره واذكر اذ غدوت والثاني قال ابو مسلم هذا الكلام معطوف بالواو على قوله قد كان لكم اية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة تقول قد كان لكم في نصر الله تلك الطائفة القليلة من المؤمنين على الطائفة الكثيرة من الكافرين موضع اعتبار لتعرفوا به ان الله ناصر المؤمنين وكان مثل ذلك من الاية اذ غدا الرسول صلى الله عليه وسلم يبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والثالث العامل فيه محيط تقديره والله بما تعملون محيط اذ غدوت **المسألة الثانية** اختلفوا في ان هذا اليوم اي يوم هو فالاكثرون انه

يوم احد وهو قول ابن عباس والسدي وابن اسحق والربيع والاصم وابي مسلم وقيل انه يوم بدر وهو قول الحسن وقيل انه يوم الاحزاب وهو قول مجاهد ومقاتل **حجة** من قال ان هذا اليوم هو يوم احد وجوه **الاول** ان اكثر العلماء بالمغازي زعموا ان هذه الاية نزلت في واقعة احد **الثاني** انه تعالى قال بعد هذه الاية ولقد نصركم الله ببدر والظاهر انه معطوف على ما تقدم ومن حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه واما يوم الاحزاب فكانت قصة احد اليق بهذا الكلام لان المقصود من ذكر هذه القصة تقرير قوله وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا فثبت ان هذا اليوم يوم احد **الثالث** ان الانكسار واستيلاء العدو كان في يوم احد اكثر منه في يوم الاحزاب لان في يوم احد قتلوا جمعا كثيرا من اكابر الصحابة ولم يتفق ذلك يوم الاحزاب فكان حمل الاية على يوم احد اولى **المسألة الثالثة** روي ان المشركين نزلوا باحد يوم الاربعاء فاستشار رسول الله صلى الله عليه وسلم اصحابه ودعا عبد الله بن ابي بن سلول ولم يدعه قط قبلها فاستشاره فقال عبد الله واكثر الانصار يا رسول الله اقم بالمدينة ولا تخرج اليهم والله ما خرجنا منها الى عدو قط الا اصاب منا ولا دخل عدو علينا الا اصبنا منه فكيف وانت فينا فدعهم فان اقاموا اقاموا بشر موضع وان دخلوا قاتلهم الرجال في وجوههم ورماهم النساء والصبيان بالحجارة وان رجعوا رجعوا خائبين وقال اخرون اخرج بنا الى هؤلاء الاكلب لئلا يظنوا انا قد خفناهم فقال عليه الصلاة والسلام اني قد رايت في منامي بقرا مذبحة حولي فاولتها خيرا ورايت في ذباب سيفي ثلما فاولته هزيمة ورايت كاني ادخلت يدي في درع حصينة فاولتها المدينة فان رايتم ان تقيموا بالمدينة وتدعوهم فقال قوم من المسلمين من الذين فاتهم بدر واكرمهم الله بالشهادة يوم احد اخرج بنا الى اعدائنا فلم يزالوا به حتى دخل فلبس لامته فلما لبس ندم القوم وقالوا بئس ما صنعنا نشير على رسول الله صلى الله عليه وسلم والوحي ياتيه فقالوا اصنع يا رسول الله ما شئت فقال لا ينبغي لنبي ان يلبس لامته فيضعها حتى يقاتل فخرج يوم الجمعة بعد صلاة الجمعة واصبح بالشعب من احد يوم السبت النصف من شوال فمشى على رجليه وجعل يصف اصحابه للقتال كانما يقوم القدح ان راى صدرا خارجا قال تاخر وكان نزوله في جانب الوادي وجعل ظهره وعسكره الى احد وامر عبد الله بن جبير على الرماة وقال ادفعوا عنا بالنبل حتى لا ياتونا من ورائنا وقال عليه الصلاة والسلام لاصحابه اثبتوا في هذا المقام فاذا عاينوكم وولوكم الادبار فلا تطلبوا المدبرين ولا تخرجوا من هذا المقام ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خالف راي عبد الله بن ابي شق ذلك عليه وقال اطاع الولدان وعصاني ثم قال لاصحابه ان محمدا انما يظفر بعدوه بكم وقد وعد اصحابه ان اعداءهم اذا عاينوهم انهزموا فاذا رايتم اعداءهم فانهزموا فسيتبعونكم فيصير الامر على خلاف ما قاله محمد صلى الله عليه وسلم فلما التقى الفريقان انهزم عبد الله بالمنافقين وكان جملة عسكر المسلمين الفا فانهزم عبد الله بن ابي فبقيت سبعمائة ثم قواهم الله تعالى مع ذلك حتى هزموا المشركين فلما راى المؤمنون انهزام القوم وكان الله تعالى بشرهم بذلك طمعوا ان تكون تلك الواقعة كواقعة بدر فطلبوا المدبرين فاراد الله ان يفطمهم عن هذا الفعل لئلا يقدموا على مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام وليعلموا ان ظفرهم انما حصل ببركة طاعتهم لله ولرسوله ومتى تركهم الله مع عدوهم لم يقوموا لهم فنزع الله الرعب من قلوب المشركين فكر عليهم المشركون وتفرق العسكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى اذ تصعدون ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم في اخراكم وشج وجه الرسول صلى الله عليه وسلم وكسرت رباعيته وشلت يد طلحة دونه ولم يبق معه الا ابو بكر وعلي والعباس وطلحة وسعد ووقعت الصيحة في العسكر ان محمدا قتل وكان رجل يكنى ابا سفيان من الانصار نادى الانصار وقال هذا رسول الله فرجع اليه المهاجرون والانصار وكان قد قتل منهم سبعون واكثر فيهم الجراح فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم رحم الله رجلا ذب عن اخوانه وشد على المشركين بمن معه حتى كشفهم عن القتلى والجرحى والله تعالى اعلم **والمقصود** من القصة ان الكفار كانوا ثلاثة الاف والمسلمون كانوا الفا او اقل ثم رجع عبد الله بن ابي مع ثلثمائة من اصحابه فبقي الرسول صلى الله عليه وسلم مع سبعمائة فاعانهم الله تعالى حتى هزموا الكفار ثم لما خالفوا امر الرسول صلى الله عليه وسلم واشتغلوا بطلب الغنائم انقلب الامر عليهم وانهزموا ووقع ما وقع وكل ذلك يؤكد قوله تعالى وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا وان المقبل من اعانه الله والمدبر من اهانه الله **المسألة الرابعة** يقال بوأته منزلا وبوأت له منزلا اي انزلته فيه والمباءة والباءة المنزل وقوله مقاعد للقتال اي مواضع ومواطن وقد اتسعوا في استعمال المقعد

والمقام بمعنى المكان ومنه قوله تعالى في مقعد صدق وقال قبل أن تقوم من مقامك أي من مجلسك وموضع حكمك وإنما عبر عن الأمكنة هاهنا بالمقاعد لوجهين الأول وهو أنه عليه الصلاة والسلام أمرهم أن يثبتوا فيها وأن لا ينتقلوا عنها والقاعد في المكان لا ينتقل عنه فسمى تلك الأمكنة بالمقاعد تنبيها على أنهم مأمورون بأن يثبتوا فيها ولا ينتقلوا عنها البتة والثاني أن المقاتلين قد يقعدون في الأمكنة المعينة إلى أن يلاقيهم العدو فيقوموا عند الحاجة إلى المحاربة فسميت تلك الأمكنة بالمقاعد لهذا الوجه **المسألة الخامسة** قوله وإذ غدوت من أهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال **روي** أنه عليه الصلاة والسلام غدا من منزل عائشة رضي الله تعالى عنها فمشى على رجليه إلى أحد هذا قول مجاهد والواقدي فدل هذا النص على أن عائشة رضي الله تعالى عنها كانت أهلا للنبي صلى الله عليه وسلم وقال تعالى الطيبات للطيبين والطيبون للطيبات فدل هذا على أنها كانت مطهرة مبرأة عن كل قبيح ألا ترى أن ولد نوح عليه السلام لما كان كافرا قال إنه ليس من أهلك وكذا امرأة لوط ثم قال تعالى والله سميع عليم أي سميع لأقوالكم عليم بضمائركم ونياتكم فإنا ذكرنا أنه عليه الصلاة والسلام شاور أصحابه في ذلك الحرب فمنهم من قال له أقم بالمدينة ومنهم من قال له اخرج إليهم وكان لكل أحد غرض آخر فيما يقول فمن موافق ومن منافق فقال تعالى أنا سميع لما يقولون عليم بما يضمرون ثم قال إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا وفيه مسائل **المسألة الأولى** العامل في قوله إذ همت طائفتان منكم فيه وجوه **الأول** قال الزجاج العامل التبوئة كانت التبوئة في ذلك الوقت الثاني العامل فيه قوله سميع عليم الثالث يجوز أن يكون بدلا من إذ غدوت **المسألة الثانية** الطائفتان حيان من الأنصار بنو سلمة من الخزرج وبنو حارثة من الأوس لما انخزل عبد الله بن أبي همت الطائفتان باتباعه فعصمهم الله تعالى فثبتوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم ومن العلماء من قال إن الله أبهم ذكرهما وستر عليهما فلا يجوز لنا أن نهتك ذلك الستر **المسألة الثالثة** الفشل الجبن والخور **فإن قيل** الهم بالشيء هو العزم فظاهر الآية يدل على أن الطائفتين عزمتا على الفشل والترك وذلك معصية فكيف يليق بهما أن يقال والله وليهما **والجواب** الهم قد يراد به العزم وقد يراد به الفكر وقد يراد به حديث النفس وقد يراد به ما يظهر من القول الدال على قوة العدو وكثرة عدده لأن أي شيء ظهر من هذا الجنس صح أن يوصف من ظهر ذلك منه بأنه هم بأن يفشل من حيث ظهر منه ما يوجب ضعف القلب فكان قوله إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا لا يدل على أن المعصية وقعت منهما وأيضا فبتقدير أن يقال إن ذلك كان معصية لكنها من باب الصغائر لا من باب الكبائر بدليل قوله تعالى والله وليهما وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ عبد الله والله وليهم كقوله وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا **المسألة الثانية** في المعنى وجوه **الأول** أن المراد منه بيان أن ذلك الهم ما أخرجهما عن ولاية الله تعالى كأنه قال الله ناصرهما ومتولي أمرهما فكيف يليق بهما هذا الفشل وترك التوكل على الله تعالى **الثاني** فيه تنبيه على أن ذلك الفشل إنما لم يدخل في الوجود لأن الله تعالى وليهما فأمدهما بالعصمة والتوفيق والغرض منه بيان أنه لولا توفيق الله تعالى وتسديده لما تخلص أحد منهم عن ظلمة المعاصي فيدل على هذا التأويل قوله تعالى بعد هذه الآية وعلى الله فليتوكل المؤمنون **فإن قيل** ما معنى ما روي عن بعضهم عند نزول هذه الآية والله ما يسرنا أنا لم نهم بما همت الطائفتان به وقد أخبرنا الله تعالى أنه وليهما **قلنا** معنى ذلك فرط الاستبشار بما حصل لهم من الشرف بثناء الله تعالى وإنزاله فيهم آية ناطقة بصحة الولاية وأن تلك الهمة ما أخرجتهم عن ولاية الله تعالى ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون التوكل تفعل من وكل أمره إلى فلان إذا اعتمد في كفايته عليه ولم يتوله بنفسه وفي الآية إشارة إلى أنه ينبغي أن يدفع الإنسان ما يعرض له من مكروه وآفة بالتوكل على الله وأن يصرف الجزع عن نفسه بذلك التوكل **قوله تعالى** ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين في كيفية النظم وجهان **الأول** أنه تعالى لما ذكر قصة أحد أتبعها بقصة بدر وذلك لأن المشركين كانوا في غاية الشدة والقوة ثم إنه تعالى سلط المسلمين على المشركين فصار ذلك من أقوى الدلائل على أن العاقل يجب أن لا يتوسل إلى تحصيل غرضه ومطلوبه إلا بالتوكل على الله تعالى والاستعانة والمقصود من هذه القصة تأكيد قوله وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا وتأكيد قوله وعلى الله فليتوكل

المؤمنون **الثاني** أنه تعالى حكى عن الطائفتين أنهما همتا بالفشل ثم قال والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون يعني من كان الله ناصرا له ومعينا له فكيف يليق به الفشل والجبن والضعف ثم أكد ذلك بقصة بدر فإن المسلمين كانوا في غاية الضعف ولكن لما كان الله ناصرا لهم فازوا بمطلوبهم وقهروا خصومهم فكذا هاهنا فهذا تقرير وجه النظم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** في بدر أقوال **الأول** بدر اسم بئر لرجل يقال له بدر فسميت البئر باسم صاحبها هذا قول الشعبي الثاني أنه اسم البئر كما يسمى البلد باسم من غير أن ينقل إليه اسم صاحبه وهذا قول الواقدي وشيوخه وأنكروا قول الشعبي وهو ما بين مكة والمدينة **المسألة الثانية** أذلة جمع ذليل قال الواحدي الأصل في فعيل إذا كان صفة أن يجمع على فعلاء نحو ظريف وظرفاء وكبير وكبراء وشريك وشركاء لأن لفظ فعلاء اجتنبوه في التضعيف لو قالوا قليل وقللاء وخليل وخللاء لاجتمع حرفان من جنس واحد فعدل إلى أفعلة لأن من جموع فعيل الأفعلة كجريب وأجربة وقفيز وأقفزة فكذا جمع ذليل أذلة قال صاحب الكشاف الأذلة جمع قلة وإنما ذكر جمع القلة ليدل على أنهم مع ذلتهم كانوا قليلين **المسألة الثالثة** قوله تعالى وأنتم أذلة في موضع الحال وإنما كانوا أذلة لوجوه **الأول** أنه تعالى قال ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين فلا بد من تفسير هذا الذليل بمعنى لا ينافي مدلول هذه الآية وذلك هو أن تفسير بقلة العدد وضعف الحال وقلة السلاح والمال وعدم القدرة على مقاومة العدو ومعنى الذل الضعف عن المقاومة ونقيضه العز وهو القوة والغلبة **روي** أن المسلمين كانوا ثلاثمائة وبضعة عشر رجلا وما كان فيهم إلا فرس واحد وأكثرهم كانوا رجالة وربما كان الجمع منهم يركب جملا واحدا والكفار قريبين من ألف مقاتل ومعهم مائة فرس مع الأسلحة الكثيرة والعدة الكاملة **الثاني** لعل المراد أنهم كانوا أذلة في زعم المشركين واعتقادهم لأجل قلة عددهم وسلاحهم وهو ما حكى الله عن الكفار أنهم قالوا ليخرجن الأعز منها الأذل **الثالث** أن الصحابة كانوا قد شاهدوا الكفار في مكة في القوة والثروة إلى ذلك الوقت ما اتفق لهم استيلاء على أولئك الكفار فكانت هيبتهم باقية في قلوبهم واستعظامهم مستقر في نفوسهم فكانوا لهذا السبب يهابونهم ويخافون منهم ثم قال تعالى فاتقوا الله أي في الثبات مع رسوله لعلكم تشكرون بتقواكم ما أنعم به عليكم من نصرته أو لعل الله ينعم عليكم نعمة أخرى تشكرونها فوضع الشكر موضع الإنعام لأنه سبب له ثم قال تعالى إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين وفيه مسائل **المسألة الأولى** اختلف المفسرون في أن هذا الوعد حصل يوم بدر أو يوم أحد ويتفرع على هذين القولين بيان العامل في إذ فإن قلنا هذا الوعد حصل يوم بدر كان العامل في إذ قوله نصركم الله والتقدير إذ نصركم الله ببدر وأنتم أذلة تقول للمؤمنين وإن قلنا إنه حصل يوم أحد كان ذلك بدلا ثانيا من قوله وإذ غدوت إذا عرفت هذا فنقول القول الأول أنه يوم أحد وهو مروي عن ابن عباس والكلبي والواقدي ومقاتل ومحمد بن إسحق والحجة عليه من وجوه **الحجة الأولى** أنه يوم بدر إنما أمد الرسول بألف من الملائكة قال تعالى في سورة الأنفال إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة فكيف يليق ما ذكر فيه ثلاثة آلاف وخمسة آلاف بيوم بدر **الحجة الثانية** أن الكفار كانوا يوم بدر ألفا أو ما يقرب منه والمسلمون كانوا على الثلث منهم لأنهم كانوا ثلاثمائة وبضعة عشر فأنزل الله تعالى يوم بدر ألفا من الملائكة فصار عدد الكفار مقابلا لعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فلا جرم وقعت الهزيمة على الكفار فكذلك يوم أحد كان عدد المسلمين ألفا وعدد الكفار ثلاثة آلاف فكان عدد المسلمين على الثلث من عدد الكفار في هذا اليوم كما في يوم بدر فوعدهم الله تعالى في هذا اليوم أن ينزل ثلاثة آلاف من الملائكة ليصير عدد الكفار مقابلا لعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فيصير ذلك دليلا على أن المسلمين يهزمونهم في هذا اليوم كما هزموهم يوم بدر ثم جعل الثلاثة آلاف خمسة آلاف لتزداد قوة قلوب المسلمين في هذا اليوم ويزول الخوف عن قلوبهم ومعلوم أن هذا المعنى إنما يحصل إذا قلنا إن هذا الوعد كان يوم أحد **الحجة الثالثة** أنه تعالى قال ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين ويوم أحد هو اليوم الذي كان يأتيهم الأعداء فأما يوم بدر فالأعداء ما أتوهم بل هم ذهبوا إلى الأعداء **فإن قيل** أجرا قوله ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة في يوم فإن لم يحصل هذا الإمداد لزم الكذب **والجواب** عنه من وجهين الأول أن إنزال الخمسة آلاف من الملائكة كان مشروطا بأن يصبروا ويتقوا في المغانم ولم يثبتوا بل خالفوا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم فلما فات الشرط لا جرم فات المشروط وأما إنزال ثلاثة آلاف من الملائكة فإنما وعد

الرسول بذلك المؤمنين الذين بوأهم مقاعد للقتال وأمرهم بالسكون والثبات في تلك المقاعد فهذا يدل على أنه
صلى الله عليه وسلم إنما وعدهم بهذا الوعد بشرط أن يثبتوا في تلك المقاعد فلما أهملوا هذا الشرط لا جرم لم يحصل
المشروط **الوجه الثاني** في الجواب لا نسلم أن الملائكة ما نزلت **روى** الواقدي أنه قال حضرت
الملائكة يوم أحد ولكنهم لم يقاتلوا **وروى** أن الرسول صلى الله عليه وسلم أعطى اللواء مصعب بن عمير فقتل
مصعب فأخذه ملك في صورة مصعب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تقدم يا مصعب فقال الملك لست
بمصعب فعرف الرسول صلى الله عليه وسلم أنه ملك أمد به **وعن سعد** بن أبي وقاص أنه قال كنت أرمي السهم
يومئذ فيرده علي رجل أبيض حسن الوجه وما كنت أعرفه وظننت أنه ملك فهذا ما نقوله في تفسير هذا الوجه إذا
عرفت هذا فنقول نظم الآية على هذا التأويل أنه تعالى ذكر قصة أحد ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون أي يجب
أن يكون توكلهم على الله لا على كثرة عددهم وعددهم فلقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة فكذلك هو قادر على مثل
هذه النصرة في سائر المواضع ثم بعد هذا عاد الكلام إلى قصة أحد فقال إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم
ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة القول الثاني أن هذا الوعد كان يوم بدر وهو قوله ولقد نصركم الله ببدر
وأنتم أذلة إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم كذا وكذا وظاهره يقتضي أنه صلى الله عليه وسلم قال هذا الكلام
يوم بدر الحجة الثانية أن قلة العدد والعدد كانت يومئذ أكثر فكان الاحتياج إلى تقوية القلب ذلك اليوم
أكثر فكان صرف هذا الكلام إلى ذلك اليوم أولى الحجة الثالثة أن الوعد بإنزال ثلاثة آلاف من الملائكة
كان مطلقا غير مشروط بشرط فوجب أن يحصل وإنما حصل يوم بدر لا يوم أحد وليس لأحد أن يقول إنهم نزلوا لكنهم
ما قاتلوا لأن الوعد كان بالإمداد بثلاثة آلاف من الملائكة ومجرد الإنزال لا يحصل الإمداد بل لا بد من الإعانة
والإعانة حصلت يوم بدر ولم تحصل يوم أحد ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن دلائل الأولين فقالوا **أما
الحجة الأولى** وهي قولكم الرسول عليه الصلاة والسلام إنما أمد يوم بدر بألف من الملائكة **فالجواب**
عنها من وجهين الأول أنه تعالى أمد أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم بألف ثم أردفهم بألفين فصاروا
ثلاثة آلاف ثم زاد ألفين أخرين فصاروا خمسة آلاف فكأنه عليه الصلاة والسلام قال لهم ألن يكفيكم أن يمدكم
ربكم بثلاثة آلاف فقالوا بلى ثم قال لهم إن تصبروا وتتقوا يمددكم ربكم بخمسة آلاف **كما روي** أنه صلى الله عليه
وسلم قال لأصحابه أتبشركم أن تكونوا ربع أهل الجنة قالوا نعم قال أتبشركم أن تكونوا ثلث أهل الجنة قالوا نعم قال
فإني أرجو أن تكونوا نصف أهل الجنة الوجه الثاني في الجواب أن أهل بدر إنما أمدوا بألف على ما هو مذكور
في سورة الأنفال ثم بلغهم أن بعض المشركين يريد إمداد قريش بعدد كثير فخافوا وشق عليهم ذلك لقلة عددهم
فوعدهم الله بأن الكفار إن جاءهم مدد فأنا أمدكم بخمسة آلاف من الملائكة ثم إنه لم يأت قريشا ذلك المدد بل
انصرفوا حين بلغهم هزيمة قريش فاستغني عن إمداد المسلمين بالزيادة على الألف **أما الحجة الثانية**
وهي قولكم إن الكفار كانوا يوم بدر ألفا فأنزل الله تعالى ألفا من الملائكة ويومئذ ثلاثة آلاف فأنزل الله ثلاثة
آلاف **فالجواب** أنه تقريب حسن ولكنه لا يوجب أن يكون الأمر كذلك بل الله قادر يزيد وقد
ينقص في العدد بحسب ما يريد **وأما الحجة الثالثة** وهي قوله ويأتوكم من فورهم **فالجواب**
عنه أن المشركين لما سمعوا أن الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه قد تعرضوا للعير ثار الغضب في قلوبهم
واجتمعوا وقصدوا النبي صلى الله عليه وسلم ثم إن الصحابة لما سمعوا ذلك خافوا فأخبرهم الله تعالى أنهم إن يأتوكم من
فورهم يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة فهذا حاصل ما قيل في تقرير هذين القولين والله تعالى أعلم بمراده
المسألة الثانية اختلفوا في عدد الملائكة وضبط الأقوال فيها أن من الناس من ضم العدد الناقص
إلى العدد الزائد لأن الوعد بإمداد الثلاثة لا شرط فيه والوعد بإمداد الخمسة مشروط بالصبر والتقوى
ومجيء الكفار من فورهم فلا بد من التغاير وهو ضعيف لأنه لا يلزم من كون الخمسة مشروطة أن تكون الثلاثة التي
هي جزؤها مشروطة بذلك الشرط ومنهم من أدخل العدد الناقص في العدد الزائد أما على التقدير الأول
فإنا إن حملنا الآية على قصة بدر كان عدد الملائكة تسعة آلاف لأنه تعالى ذكر الألف وذكر ثلاثة آلاف
وذكر خمسة آلاف فالمجموع تسعة آلاف وإن حملناها على قصة أحد فليس فيها ذكر الألف وإنما فيها ذكر ثلاثة آلاف
وخمسة آلاف فالمجموع ثمانية آلاف وأما على التقدير الثاني وهو إدخال الناقص في الزائد فقالوا عدد الملائكة خمسة

آلاف لأنهم عدوا الألف ثم ضموا إليه الألفين فلا جرم عدوا الخمسة آلاف وقد حكينا عن بعضهم أنه قال
أمد أهل بدر بألف فقيل إن كرز بن جابر المحاربي يريد أن يمد المشركين فشق ذلك على المسلمين فقال النبي
صلى الله عليه وسلم لهم ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم يعني بتقدير أن يجيء المشركين مدد فالله تعالى يمدكم أيضا
بثلاثة آلاف وخمسة آلاف ثم إن المشركين ما جاءهم المدد فكذا ههنا الزائد على الألف ما جاء المسلمين فهذه
الوجوه كلها محتملة والله تعالى أعلم بمراده **المسألة الثالثة** أجمع أهل التفسير والسير أن الله تعالى
أنزل الملائكة يوم بدر وأنهم قاتلوا الكفار قال ابن عباس لم تقاتل الملائكة سوى يوم بدر وفيما سواه كانوا عددا
ومددا لا يقاتلون ولا يضربون وهذا قول الأكثرين وأما أبو بكر الأصم فإنه أنكر ذلك أشد الإنكار
واحتج عليه بوجوه **الحجة الأولى** أن الملك الواحد يكفي في إهلاك أهل الأرض ومن المشهور أن جبريل
عليه السلام أدخل جناحه تحت المدائن الأربع لقوم لوط وبلغ جناحه إلى الأرض السابعة ثم رفعها إلى السماء وجعل
عاليها سافلها فإذا حضر هو يوم بدر فأي حاجة إلى مقاتلة الناس مع الكفار ثم بتقدير حضوره فأي فائدة في
إرسال سائر الملائكة **الحجة الثانية** أن أكابر الكفار كانوا مشهورين وكل واحد منهم فقاتله من
الصحابة معلوم وإذا كان كذلك امتنع إسناد قتله إلى الملائكة **الحجة الثالثة** الملائكة لو قاتلوا
لكانوا إما أن يصيروا بحيث لا يراهم الناس أو لا يراهم الناس فإما أن يقال رأوهم في صورة الناس أو صورة
غير الناس فإن كان الأول فعلى هذا التقدير صار المشاهد من عسكر الرسول ثلاثة آلاف أو أكثر ولم يقل أحد بذلك
ولأن هذا على خلاف قوله تعالى ويقللكم في أعينهم وإن شاهدوهم في صورة غير صورة الناس لزم وقوع الرعب
الشديد في قلوب الخلق فإن من شاهد الجن لا شك أنه يشتد فزعه ولم ينقل ذلك البتة وأما القسم الثاني وهو
أن الناس ما رأوا الملائكة فعلى هذا التقدير إذا حاربوا وحزوا الرؤوس وشقوا البطون وأسقطوا الكفار عن
الأفراس فحينئذ كان الناس يشاهدون حصول هذه الأفعال مع أنهم ما كانوا يشاهدون أحدا من الفاعلين
ومثل هذا يكون من أعظم المعجزات وحينئذ يصير منكر هذه الحالة كافرا أو متمردا ولما لم يوجد شيء من ذلك
عرف فساد هذا القول أيضا **الحجة الرابعة** أن هؤلاء الملائكة الذين نزلوا إما أن يقال إنهم كانوا
أجساما كثيفة أو لطيفة فإن كان الأول وجب أن يراهم الكل وتكون رؤيتهم كرؤية غيرهم ومعلوم أن الأمر
ما كان كذلك وإن كانوا أجساما لطيفة دقيقة مثل الهواء لم يكن فيهم صلابة وقوة ويمتنع كونهم راكبين
على الخيول وكل ذلك مما يرونه والله تعالى أعلم أن هذه الشبهة إنما تليق بمن ينكر القرآن والنبوة فأما من يقر
بهما فلا يليق به شيء من هذه الكلمة فما كان يليق بأبي بكر الأصم إنكار هذه الأشياء مع أن نص القرآن ناطق بها وورد
في الأخبار قريب من التواتر **روي** عبد الله بن عمير قال لما رجعت قريش من أحد جعلوا يتحدثون في
أنديتهم بما ظفروا ويقولون لم نر الخيل البلق ولا الرجال البيض الذين كنا نراهم يوم بدر والشبهة المذكورة
إذا قابلناها بكمال قدرة الله تعالى زالت وطاحت فإنه تعالى فاعل لما يشاء لكونه قادرا على جميع الممكنات ويحكم
ما يريد لكونه منزها عن الحاجات **المسألة الرابعة** اختلفوا في كيفية نصرة الملائكة فقال بعضهم
بالقتال مع المؤمنين وقال بعضهم بل بتقوية نفوس المؤمنين وإشعارهم بأن النصر لهم وبإلقاء الرعب
في قلوب الكفار والظاهر أنهم يشاركون الجيش في القتال وإن يكون مجرد حضورهم كافيا في تقوية القلب
وزعم كثير من المفسرين أنهم قاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا في سائر الأيام **المسألة الخامسة** قوله ألن
يكفيكم معنى الكفاية هو سد الخلة والقيام بالأمر يقال كفاه أمر كذا أي سد خلته ومعنى الإمداد إعطاء
الشيء حالا بعد حال قال المفضل ما كان على جهة القوة والإعانة قيل فيه أمده يمده وما كان فيه على جهة
الزيادة قيل فيه مده يمده مدا ومنه قوله والبحر يمده **المسألة السادسة** قرأ ابن عامر منزلين
مشددة الزاي مفتوحة على التكثير والباقون بفتح الزاي مخففة وهما لغتان **المسألة السابعة**
قال صاحب الكشاف إنما قدم لهم الوعد بنزول الملائكة لتقوى قلوبهم ويعزموا على الثبات ويثقوا بنصر الله
ومعنى ألن يكفيكم إنكار أن لا يكفيهم الإمداد بثلاثة آلاف من الملائكة وإنما جيء بلن الذي هو لتأكيد النفي
للإشعار بأنهم كانوا لقلتهم وضعفهم وكثرة عدوهم كالآيسين من النصر ثم قال تعالى بلى إن تصبروا وتتقوا
ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين وفي هذه مسائل **المسألة الأولى**

بلى اجاب لما بعدان يعني بلى يكفيكم الامداد بهم فاوجب الكفاية ثم قال ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم
هذا يعني المشركون يأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم باكثر من هذا العدد وهم خمسة الاف فجعل مجي خمسة
الاف من الملائكة مشروطا بثلاثة اشيا الصبر والتقوى ومجي الكفار على الفور فلما لم توجد هذه الشرايط لاجرم لم
يوجد المشروط **المسالة الثانية** الفور مصدر من فارت القدر اذا غلت قال تعالى حتى اذا جا امرنا
وفار التنور وقيل ايضا الى ارتفاع الما منه ثم جعلوا هذه اللفظة استعارة في السرعة يقال جا فلان ورجع
فلان من فوره ومنه قول الاصوليين الامر للفور او للتراخي والمعنى جاه مجي العدو وحرارته وسرعته
المسالة الثالثة قرا ابن كثير وابو عمرو وعاصم مسومين بكسر الواو ومعناه معلمين اعلموا انفسهم
بعلامات مخصوصة واكثر الاخبار انهم سوموا خيولهم بعلامات جعلوها عليها والباقون بفتح الواو وسومهم الله
او بمعنى انهم سوموا انفسهم فكان المراد من التسويم العلامة **المسالة الرابعة** في قوله مسومين قولان
الاول ـــ السومة العلامة التي يعرف بها الشي من غيره ومضى شرح ذلك في قوله والخيل المسومة
وهذه العلامة يعلمها الفارس يوم اللقا ليعرف بها وفي الخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم القيامة
سوموا فان الملائكة قد سومت قال ابن عباس كانت الملائكة سوموا انفسهم بالعمايم الصفر وخيولهم وكانوا
على خيول بلق بان علقوا الصوف الابيض في نواصيها واذنابها **وروي** ان حمزة بن عبد المطلب كان يعلم
فرسه بعمامة وان عليا كان يعلم بصوفة بيضا وان الزبير كان يعصب بعصابة صفرا وان ابا دجانة كان يعلم
بعصابة حمرا القول ـــ الثاني في تفسير المسومين انه يعني المرسلين ماخوذ من الابل السايمة
المرسلة في المرعى تقول اسمت الابل اذا ارسلتها ويقال في التكثير سومت كما تقول اكرمت وكرمت فمن قرا
مسومين بكسر الواو فمعناه ان الملائكة ارسلت خيلها على الكفار لقتلهم واسرهم ومن قرا بفتح الواو فالمعنى
ان الله تعالى ارسلهم على المشركين ليهلكوهم كما تهلك الماشية النبات والحشيش والله سبحانه وتعالى اعلم
قوله تعالى وما جعله الله الا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر الا من عند الله
العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم فينقلبوا خايبين الكناية في قوله وما جعله الله
عايدة على المصدر كانه قال وما جعل المدد والامداد الا بشرى فانكم تنصرون فدل ذكره على الامداد
فكنى عنه كما قال ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ومعناه وان اكله لفسق فدل تاكلوا على الاكل
فكنى عنه وقال الزجاج وما جعله الا بشرى والبشرى اسم من الابشار ومضى الكلام في معنى البشرى في سورة البقرة
في قوله وبشر الذين امنوا ثم قال ولتطمئن قلوبكم وفيه سوال وهو ان قوله ولتطمئن فعل وقوله الا بشرى اسم
وعطف الاسم على الاسم مستحسن فكان الواجب ان يقال الا بشرى لكم واطمينانا او يقال الا ليبشركم ولتطمئن به قلوبكم فلم ترك
ذلك وعدل عنه الى عطف الفعل على الاسم والجواب عنه من وجهين الاول ـــ ان في ذكر الامداد مطلوبين
واحدهما اقوى في المطلوبية من الاخر فاحدهما ادخال السرور في قلوبهم وهو المراد بقوله الا بشرى والثاني
حصول الطمانينة على ان اعانة الله تعالى ونصرته معهم فلا يجبنوا عن المحاربة وهذا هو المقصود الاصلي ففرق بين هاتين
العبارتين وبينهما على حصول التفاوت بين هذين الامرين في المطلوبية فكونه بشرى مطلوب ولكن المطلوب
الاقوى حصول الطمانينة فلهذا ادخل حرف التعليل على فعل الطمانينة فقال ولتطمئن ونظيره قوله والخيل
والبغال والحمير لتركبوها وزينة لما كان المقصود الاصلي هو الركوب ادخل حرف التعليل عليها فكذا ههنا الثاني
قال بعضهم في الجواب الواو زايدة والتقدير وما جعله الله الا بشرى لكم لتطمئن به قلوبكم وما النصر الا من عند الله والغرض
منه ان يكون توكلهم على الله تعالى لا على الملايكة وهذا تنبيه على ان ايمان العبد لا يكمل الا عند الاعراض عن الاسباب
والاقبال بالكلية على مسبب الاسباب وقوله العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال قدرته والحكيم اشارة الى كمال
علمه فلا يخفى عليه حاجات العباد ولا يعجز عن اجابة الدعوات وكل من كان كذلك لم يتوقع النصر الا من رحمته ولا
الاعانة الا من فضله وكرمه ثم قال ليقطع طرفا من الذين كفروا والكلام في قوله ليقطع طرفا متعلق بقوله وما النصر
الا من عند الله العزيز الحكيم والمعنى ان المقصود من نصركم بواسطة امداد الملايكة هو ان يقطع طرفا من الذين كفروا
اي يهلكوا طايفة منهم ويقتلوا قطعة منهم وقيل انه راجع الى قوله ولتطمئن قلوبكم به ليقطع طرفا ولكنه ذكر بغير حرف
العطف لانه اذا كان البعض قريبا من البعض جاز حذف العاطف لان البعض يقرب من البعض فكذا ههنا وقوله طرفا اي طايفة

وقطعة

وقطعة وانما حسن في هذا الموضع ذكر الطرف ولم يحسن ذكر الوسط لانه لا وصول الى الوسط الا بعد الاخذ من
الطرف وهذا يوافق قوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم وقوله اولم يروا انا ناتي الارض ننقصها من اطرافها ثم قال
او يكبتهم الكبت في اللغة صرع الشي على وجهه يقال كبته فانكبت هذا تفسيره ثم قد يذكر والمراد به الاخزا
والهلاك واللعن والهزيمة والغيظ والاذلال فكل ذلك ذكره المفسرون في تفسير الكبت وقوله خايبين الخيبة
لا تكون الا بعد التوقع واما الياس فانه قد يكون بعد التوقع وقبله فنقيض الياس الرجا ونقيض الخيبة الظفر
والله تعالى اعلم **قوله تعالى** ليس لك من الامر شي او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون
في الاية مسايل **المسالة الاولى** في سبب نزول هذه الاية قولان الاول ـــ وهو المشهور انها نزلت
في قصة احد ثم القايلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة اوجه **احدها** انه اراد ان يدعو على الكفار فنزلت
هذه الاية والقايلون بهذا ذكروا احتمالات **احدها** روي ان عتبة بن ابي وقاص شجه وكسر رباعيته
فجعل يمسح الدم عن وجهه وسالم مولى ابي حذيفة يغسل عن وجهه الدم وهو يقول كيف يفلح قوم خضبوا وجه
نبيهم بالدم وهو يدعوهم الى ربهم ثم اراد ان يدعو عليهم فنزلت هذه الاية **وثانيها** ما روي سالم بن عبد الله
عن ابيه عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم لعن اقواما فقال ـــ اللهم العن ابا سفيان اللهم العن
الحارث بن هشام اللهم العن صفوان بن امية فنزلت هذه الاية او يتوب عليهم فتاب الله على هولا وحسن اسلامهم
وثالثها انها نزلت في حمزة بن عبد المطلب وذلك لانه صلى الله عليه وسلم لما راه وراى ما فعلوا به من المثلة
قال لامثلن بسبعين منهم فنزلت هذه الاية قال القفال رحمه الله تعالى وكل هذه الاشيا حصلت يوم احد فنزلت
هذه الاية عند الكل فلا يمتنع حملها على كل الاحتمالات **الثاني** في سبب نزول هذه الاية انها نزلت بسبب
انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يلعن المسلمين الذين خالفوا امره والذين انهزموا فمنعه الله تعالى من ذلك
وهذا القول مروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه **الاحتمال الثالث** انه صلى الله عليه وسلم
اراد ان يستغفر للمسلمين الذين انهزموا وخالفوا امره ويدعو لهم فنزلت الاية فهذه الاحتمالات والوجوه
كلها مفرعة على قولنا ان هذه الاية نزلت في واقعة احد القول ـــ الثاني انها نزلت في واقعة
اخرى وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث جمعا من خيار اصحابه الى بني معوية ليعلموهم القران فذهب اليهم
عامر بن الطفيل مع عسكره واخذهم وقتلهم فجزع من ذلك الرسول جزعا شديدا ودعا على الكفار اربعين يوما
فنزلت هذه الاية هذا قول مقاتل وهو بعيد لان اكثر العلما على ان هذه الاية في قصة احد وسياق الكلام
يدل عليه فالقاء قصة اجنبية عن اول الكلام واخره غير لايق **المسالة الثانية** ظاهر الاية
يدل على انها وردت في امر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله فيه فعلا فكانت هذه الاية كالمنع منه فهاهنا
يتوجه الاشكال وهو ان ذلك الفعل ان كان بامر الله تعالى فكيف منعه الله تعالى منه وان قلنا انه ما كان بامر
الله تعالى وبارادته فكيف يصح هذا مع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى وايضا دلت الاية على عصمة الانبيا
عليهم السلام فالامر الممنوع عنه في هذه الاية ان كان حسنا فلم منعه الله تعالى وان كان قبيحا فكيف يكون
فاعله معصوما والجواب ـــ من وجهين الاول ان المنع من الفعل لا يدل على ان الممنوع منه كان مشتغلا به
فانه تعالى قال للنبي صلى الله عليه وسلم لين اشركت ليحبطن عملك وانه عليه الصلاة والسلام ما اشرك قط وقال
يا ايها النبي اتق الله فهذا لا يدل على انه ما كان يتقي الله ثم قال ولا تطع الكافرين وهذا لا يدل على انه اطاعهم والفايدة
في هذا المنع انه لما حصل ما يوجب الغم الشديد والغضب العظيم وهو قتل حمزة وقتل المسلمين والظاهر ان هذا
الغضب يحمل الانسان على ما لا ينبغي من القول والفعل نص الله تعالى على المنع تقوية لعصمته وتاكيدا لطهارته
والثاني لعله عليه الصلاة والسلام ان فعل لكنه كان من باب ترك الافضل والاولى فلا جرم ارشده الله تعالى
الى اختيار الاولى نظيره قوله تعالى وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولين صبرتم لهو خير للصابرين واصبر
وما صبرك الا بالله فانه تعالى قال ان كان لا بد ان تعاقب ذلك الظالم فاكتف بالمثل ثم قال ثانيا وان تركته كان ذلك
اولى ثم امره امرا جازما بتركه فقال واصبر وما صبرك الا بالله والوجه الثالث في الجواب لعله صلى الله عليه
وسلم لما مال قلبه الى اللعنة عليهم استاذن ربه فيه فنص الله تعالى على المنع منه وعلى هذا التقدير لا يدل
هذا النهي على القدح في العصمة **المسالة الثالثة** قوله ليس لك من الامر شي فيه قولان الاول

ان معناه ليس لك من قصة هذه الواقعة ومن شأن هذه الحادثة وعلى هذا فنقل عن المفسرين عبارات
احداها ليس لك من مصالح عبادي شيء الا ما اوحي اليك وثانيها ليس لك في ان يتوب الله عليهم ولا في
ان يعذبهم شيء والقول الثالث ان المراد هو الامر الذي يضاده النهي والمعنى ليس لك من امر خلقي
شيء الا اذا كان على وفق امري وهو كقوله الا له الخلق والامر وقوله لله الامر من قبل ومن بعد وعلى القولين فالمقصود
من الآية منعه صلى الله عليه وسلم من كل قول وفعل الا ما كان باذنه وهذا هو الارشاد الى كمال درجة العبودية
ثم اختلفوا في ان المنع من اللعن لاي معنى كان منهم من قال الحكمة فيه انه تعالى ربما علم من حال بعض الكفار انه يتوب
وان لم يتب لكنه علم انه سيولد منه ولد يكون مسلما برا تقيا وكل من كان كذلك فان اللائق برحمة الله تعالى ان يمهله في
الدنيا وان يصرف عنه الآفات الى ان يتوب او الى ان يحصل ذلك فاذا حصل دعاء الرسول عليهم بالهلاك فان قبلت دعوته
فات هذا المقصود وان لم تقبل دعوته كان ذلك كالاستخفاف بالرسول صلى الله عليه وسلم فلاجل هذا المعنى منعه الله
تعالى من اللعن وامره بان يفوض الكل الى علم الله سبحانه ومنهم من قال المقصود منه اظهار عجز العبودية وان لا يخوض العبد
في اسرار الله تعالى في ملكه وملكوته وهذا هو الاحسن عندي والاوفق لمعرفة الاصول الدالة على حقيقة الربوبية
والعبودية المسألة الرابعة ذكر الفراء والزجاج وغيرهما في الآية قولين احدهما ان قوله او يتوب عليهم
عطف على ما قبله والتقدير ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم او يتوب عليهم او يعذبهم ويكون قوله ليس لك من الامر
شيء كالكلام الاجنبي الواقع بين المعطوف والمعطوف عليه كما تقول ضربت زيدا فاعلم ذلك وعمرا واهل هذا القول
هذه الآية متصلة بما قبلها والقول الثاني ان معنى او ههنا معنى حتى والا كقوله لالزمنك او تعطيني والمعنى
الا ان تعطيني او حتى تعطيني ومعنى الآية ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب عليهم او يعذبهم فتتشفى منهم المسألة
الخامسة قوله تعالى او يتوب عليهم معناه عند اصحابنا يخلق التوبة فيهم وذلك عبارة عن خلق الندم فيهم
على ان يفعلوا مثل ذلك في المستقبل قال اصحابنا وهذا المعنى متأكد ببرهان العقل وذلك لان الندم عبارة عن حصول
ارادة في المعنى متعلقة بترك فعل من الافعال في المستقبل وحصول الارادات والكراهات في القلب لا يكون بفعل العبد
لان فعل العبد مسبوق بالارادة فلو كانت الارادة فعلا للعبد لافتقر العبد في فعل تلك الارادة الى ارادة اخرى ويلزم
التسلسل وهو محال فعلمنا ان حصول الارادات والكراهات في القلب ليس الا بتخليق الله تعالى وتكوينه ابتداء ولما
كانت التوبة عبارة عن الندم والعزم وكل ذلك من جنس الارادات والكراهات علمنا ان التوبة لا تحصل للعبد الا بخلق الله
تعالى فصار هذا البرهان مطابقا لما دل عليه ظاهر القرآن وهو قوله او يتوب عليهم واما المعتزلة فانهم فسروا قوله
او يتوب عليهم اما بفعل الالطاف او بقبول التوبة اما قوله تعالى فانهم ظالمون ففيه مسائل المسألة
الاولى ان كان الغرض من الآية منعه من الدعاء على الكفار صح الكلام وهو كونه تعالى سماهم ظالمين لان الشرك
ظلم قال الله تعالى ان الشرك لظلم عظيم وان كان الغرض منها منعه من الدعاء على المسلمين الذين خالفوا امره صح الكلام
ايضا لان من عصى الله تعالى فقد ظلم نفسه المسألة الثانية يحتمل ان يكون المراد من العذاب المذكور في هذه
الآية هو عذاب الدنيا وهو القتل والاسر وان يكون عذاب الآخرة وعلى التقديرين فعلم ذلك مفوض الى الله تعالى
المسألة الثالثة قوله تعالى فانهم ظالمون جملة مستقلة الا ان المقصود من ذكرها تعليل حسن التعذيب
والمعنى ان يعذبهم فانهم انما عذبهم لانهم ظالمون قوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض
يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله غفور رحيم فيه مسئلتان المسألة الاولى ان المقصود
من هذا التأكيد ما ذكره اولا من قوله ليس لك من الامر شيء والمعنى ان الامر انما يكون لمن له الملك وملك السموات
والارض ليس الا لله تعالى وهذا برهان قاطع المسألة الثانية انما قال ما في السموات وما في الارض ولم يقل من
لان المراد الاشارة الى الحقائق والماهيات فيدخل فيه الكل اما قوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فاعلم ان اصحابنا يحتجون
بهذه الآية على انه سبحانه له ان يدخل الجنة بحكم الالهية جميع الكفار والمردة وله ان يدخل النار بحكم الالهية جميع
المقربين والصديقين وانه لا اعتراض عليه في فعل هذه الاشياء ودلالة الآية على هذا المعنى ظاهرة والبرهان العقلي
يؤكد ذلك ايضا وذلك ان فعل العبد يتوقف على الارادة وتلك الارادة مخلوقة لله تعالى فاذا خلق الله سبحانه تلك
الارادة اطاع واذا خلق النوع الآخر من الارادة عصى فطاعة العبد من الله تعالى ومعصيته من الله تعالى وفعل العبد
لا يوجب على الله تعالى شيئا البتة فلا الطاعة توجب الثواب ولا المعصية توجب العقاب بل الكل من الله سبحانه بحكم الالهية

وقهره وقدرته فصح ما ادعيناه انه لو شاء ان يعذب جميع المقربين حسن منه ولو شاء ان يرحم جميع الفراعنة حسن
منه ذلك وهذا البرهان هو الذي دل عليه قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فان قيل اليس ثبت انه لا يغفر
للكفار ولا يعذب الملائكة والانبياء عليهم السلام قلنا مدلول الآية انه لو اراد لفعل ولا اعتراض عليه وهذا القدر
لا يقتضي انه يفعل او لا يفعل وهذا الكلام في غاية الظهور ثم ختم هذا الكلام بقوله والله غفور رحيم والمقصود
بيان انه وان حسن كل ذلك منه الا ان جانب الرحمة والمغفرة غالب لا على سبيل الوجوب بل على سبيل الفضل والاحسان
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون
واتقوا النار التي اعدت للكافرين واطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون اعلم ان من الناس من قال
انه تعالى لما شرح عظيم نعمه على المؤمنين فيما يتعلق بارشادهم الى الاصلح لهم في امر الدين وفي امر الجهاد اتبع ذلك
بما يدخل في الامر والنهي والترغيب والتحذير فقال يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وعلى هذا
التقدير تكون هذه الآية ابتداء كلام ولا تعلق لها بما قبلها وقال القفال رحمه الله تعالى يحتمل ان يكون ذلك متصلا بما تقدم
ان المشركين انما انفقوا على تلك العساكر اموالا جمعوها بسبب الربوا فلعل ذلك يصير داعيا للمسلمين الى الاقدام على الربوا
فيجمعوا المال وينفقوه على العسكر فيتمكنون من الانتقام منهم فلا جرم نهاهم الله تعالى عن ذلك وفي قوله اضعافا
مضاعفة مسئلتان المسألة الاولى كان الرجل في الجاهلية اذا كان له على انسان مائة درهم الى اجل فاذا
حل الاجل ولم يكن المديون واجدا لذلك المال قال زدني في المال حتى ازيد في الاجل فربما جعله مائتين ثم اذا حل الاجل
الثاني فعل مثل ذلك ثم الى آجال كثيرة فيأخذ بسبب تلك المائة اضعافها فهذا هو المراد من قوله اضعافا
مضاعفة المسألة الثانية انتصب اضعافا على الحال ثم قال تعالى واتقوا الله لعلكم تفلحون فان اتقاء
الله تعالى في هذا النهي واجب والفلاح يتوقف عليه فلو اكل ولم يتق زال الفلاح وهذا تنصيص على ان الربوا من الكبائر لا من
الصغائر وتفسير قوله لعلكم تقدم في سورة البقرة في قوله اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون
وتمام الكلام في الربوا ايضا في سورة البقرة ثم قال واتقوا النار التي اعدت للكافرين فيه سؤالات السؤال
الاول ان النار التي اعدت للكافرين تكون بقدر كفرهم وذلك ازيد مما يستحقه المسلم بفسقه فكيف قال
واتقوا النار التي اعدت للكافرين والجواب تقدير الآية اتقوا ان تجحدوا تحريم الربوا فتصيروا كافرين
السؤال الثاني ظاهر قوله اعدت للكافرين يقتضي انها ما اعدت الا للكافرين وهذا يقتضي القطع بان احدا
من المؤمنين لا يدخل النار وهو على خلاف سائر الآيات والجواب من وجوه الاول انه لا يبعد
ان يكون في النار دركات اعد بعضها للكفار وبعضها للفساق فقوله النار التي اعدت للكافرين اشارة الى تلك الدركات
المخصوصة التي اعدها الله للكافرين وهذا لا يمنع ثبوت دركات اخرى في النار اعدها الله لغير الكافرين الثاني
ان كون النار معدة للكافرين لا يمنع دخول المؤمنين فيها لانه لما كان اكثر اهل النار الكفار فلاجل الغلبة لا يبعد ان يقال
انها معدة لهم كما ان الرجل يقول لدابة ركبها لحاجة من الحوائج انما اعددت هذه الدابة للقاء المشركين فيكون صادقا في
ذلك وان كان هو قد ركبها في تلك الساعة لغرض آخر فكذا ههنا الوجه الثالث في الجواب ان القرآن كالسورة
الواحدة فهذه الآية دلت على ان النار معدة للكافرين وسائر الآيات دلت ايضا على انها معدة ايضا لمن سرق وقتل
وزنى وقذف ومثاله قوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير وليس جميع الكفار قالوا ذلك وايضا
قال تعالى فكبكبوا فيها هم والغاوون الى قوله اذ نسويكم برب العالمين وليس هذا صفة جميعهم ولكن لما كانت هذه
الشرائط مذكورة في سائر السور كانت كالمذكورة ههنا فكذا فيما ذكرناه والله تعالى اعلم الوجه الرابع ان قوله
اعدت للكافرين اثبات كونها معدة لهم ولا يدل على الحصر كما في قوله في الجنة اعدت للمتقين لا يدل على انه لا يدخلها سوى
من الصبيان والمجانين والحور العين الوجه الخامس ان المقصود من وصف النار بانها اعدت للكافرين تعظيم
الزجر وذلك لان المؤمنين الذين خوطبوا باتقاء المعاصي اذا علموا بانهم متى فارقوا التقوى دخلوا النار المعدة
للكافرين وقد تقرر في عقولهم عظم عقوبة الكافرين انزجروا عن المعاصي اتم وهذا بمنزلة ان يخوف الوالد ولده
بانك ان عصيتني ادخلتك دار السباع ولا يدل ذلك على ان تلك الدار لا يدخلها غيرهم فكذا ههنا السؤال
الثالث هل تدل هذه الآية على ان النار مخلوقة في الازل الجواب نعم لان قوله اعدت
للكافرين اخبار عن الماضي فلا بد وان يكون دخل ذلك الشيء في الوجود ثم قال تعالى واطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون

ولما ذكر الوعيد ذكر الوعد بعده على ما هو العادة المستمرة في القرآن وقال محمد بن إسحق بن يسار هذه
الآية معاتبة للذين عصوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بما أمرهم يوم أحد قالت المعتزلة هذه
الآية دالة على أن حصول الرحمة موقوف على طاعة الله وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا عام فيدل
ظاهره على أن من عصى الله ورسوله في شيء من الأشياء أنه ليس أهلا للرحمة وذلك يدل على قول أصحاب الوعيد
قوله تعالى وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين
فيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ نافع وابن عامر سارعوا بغير واو وكذلك هي في مصاحف المدينة
والشام والباقون بالواو وكذلك هي في مصاحف مكة والعراق ومصحف عثمان فمن قرأ بالواو عطفها على ما قبلها
والتقدير أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ومن ترك الواو فلأنه جعل قوله سارعوا وقوله وأطيعوا كالشيء الواحد ولقرب
كل واحد منهما من الآخر في المعنى أسقط العاطف **المسألة الثانية** روي عن الكسائي الإمالة في وسارعوا
وأولئك يسارعون ونسارع وذلك جائز لمكان الراء المكسورة عليها **المسألة الثالثة** قالوا في الكلام
حذف والمعنى وسارعوا إلى ما يوجب مغفرة من ربكم ولا شك أن الموجب للمغفرة ليس إلا فعل المأمورات
وترك المنهيات فكان هذا أمرا بالمسارعة إلى فعل المأمورات وترك المنهيات وتمسك كثير من الأصوليين
بهذه الآية في أن ظاهر الأمر يوجب الفور ويمنع من التراخي ووجهه ظاهر وللمفسرين فيه كلمات
أحدها قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه هو الإسلام أول ووجهه ظاهر لأنه ذكر المغفرة على سبيل
التنكير والمراد منه المغفرة العظيمة المتناهية في العظم وذلك هو المغفرة الحاصلة بسبب الإسلام
الثاني روي عن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه أنه قال هو أداء الفرائض ووجهه أن اللفظ مطلق فوجب أن
يعم الكل **الثالث** أنه الإخلاص وهو قول عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه ووجهه أن المقصود من جميع
العبادات الإخلاص كما قال وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين **الرابع** قال أبو العالية هو الهجرة
الخامس أنه الجهاد وهو قول الضحاك ومحمد بن إسحق قال لأن من قوله وإذ غدوت من أهلك إلى تمام ستين آية نزل
في يوم أحد فكان كل هذه الأوامر والنواهي مخصصة بما يتعلق بباب الجهاد **السادس** قال سعيد بن جبير إنه التكبير
الأولى **السابع** قال يمان إنه الصلوات **الثامن** قال عكرمة إنه جميع الطاعات لأن اللفظ عام فيتناول الكل
التاسع قال الأصم سارعوا أي بادروا إلى التوبة من الربا والذنوب والوجه فيه أنه تعالى نهى أولا عن
الربا ثم قال وسارعوا إلى مغفرة من ربكم فهذا يدل على أن المراد منه المسارعة في ترك ما تقدم النهي عنه والأولى
ما تقدم من وجوب حمله على أداء الواجبات والتوبة عن جميع المحظورات لأن اللفظ عام فلا وجه في تخصيصه ثم إنه
تعالى بين أنه كما تجب المسارعة إلى المغفرة فكذلك تجب المسارعة إلى الجنة وإنما فصل بينهما لأن الغفران
معناه إزالة العقاب والجنة معناها حصول الثواب فجمع بينهما للإشعار بأنه لا بد للمكلف من تحصيل الأمرين
فأما وصف الجنة بأن عرضها السموات فمعلوم بأن ذلك ليس حقيقة لأن نفس السموات لا تكون عرضا للجنة فالمراد
كعرض السموات والأرض وههنا سؤالات **الأول** ما معنى أن عرضها كعرض السموات والأرض فيه وجوه
الأول المراد لو جعلت السموات والأرض طبقا طبقا بحيث يكون كل واحد من تلك الطبقات سطحا مؤلفا
من أجزاء لا تتجزى ثم وصل البعض بالبعض طبقا واحدا لكان ذلك مثل عرض الجنة وهذا غاية من السعة لا يعلمها
إلا الله تعالى **والثاني** أن الجنة التي يكون عرضها مثل عرض السموات والأرض على سبيل البيع لكانت ثمنا للجنة
تقول إذا بعت الشيء بالشيء الآخر عرضته عليه وعارضته به فصار العرض يوضع موضع السموات والأرض
بين الشيئين في القدر وكذلك أيضا معنى القيمة لأنها مأخوذة من مقاومة الشيء للشيء حتى يكون كل واحد
منهما مثلا للآخر **والثالث** المقصود المبالغة في وصف سعة الجنة وذلك لأنه لا شيء عنده
أعرض منهما ونظيره قوله خالدين فيها ما دامت السموات والأرض فإن أطول الأشياء بقاء عندنا هو السموات
والأرض فخوطبنا على وفق ما عرفناه فكذا ههنا **السؤال الثاني** لم خص العرض بالذكر والجواب
فيه وجهان الأول أنه لما ذكر العرض فالظاهر أن الطول يكون أعظم ونظيره قوله تعالى بطائنها من إستبرق
وإنما ذكر البطائن لأن من المعلوم أنها تكون أقل حالا من الظهارة فإذا كانت البطانة هكذا فكيف الظهارة فكذا
ههنا إذا كان العرض هكذا فكيف الطول والثاني قال القفال ليس المراد بالعرض ههنا ما هو خلاف الطول بل هو

عبارة

عبارة عن السعة بل هو كما تقول العرب بلاد عريضة ويقال هذه دعوى عريضة أي واسعة عظيمة والأصل فيه
أن ما اتسع عرضه لم يضق وما ضاق عرضه دق فجعل عرضه كناية عن السعة **السؤال الثالث**
أنتم تقولون الجنة في السماء فكيف يكون عرضها كعرض السماء والجواب من وجهين الأول أن المراد
من قولنا إنها في السماء أنها فوق السموات وتحت العرش قال عليه الصلاة والسلام في صفة الفردوس سقفها
عرش الرحمن **وروي** أن أعرابيا سأل النبي صلى الله عليه وسلم وقال إنك تدعو إلى جنة عرضها السموات
والأرض أعدت للمتقين فأين النار فقال النبي صلى الله عليه وسلم سبحان الله فأين الليل إذا جاء النهار والمعنى
والله تعالى أعلم إذا دار الفلك حصل النهار في جانب من العالم والليل في ضد ذلك الجانب فكذا الجنة في
جهة العلو والنار في جهة السفل **وسئل** أنس بن مالك عن الجنة أفي الأرض أم في السماء فقال
وأي أرض وسماء تسع الجنة قيل فأين هي قال فوق السموات السبع تحت العرش الوجه الثاني أن الذين يقولون
إن الجنة والنار غير مخلوقتين الآن بل الله تعالى يخلقهما بعد قيام القيامة وعلى هذا التقدير لا يبعد أن تكون
الجنة مخلوقة في مكان السموات والنار مخلوقة في مكان الأرض والله تعالى أعلم أما قوله تعالى أعدت للمتقين فظاهره
يدل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وقد سبق تقرير ذلك **قوله تعالى الذين ينفقون
في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين والذين إذا فعلوا فاحشة
أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون
أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ونعم أجر العاملين** **واعلم**
أن الله تعالى لما بين أن الجنة معدة للمتقين ذكر صفة المتقين حتى يمكن الإنسان من اكتساب
الجنة بواسطة اكتساب تلك الصفات **فالصفة الأولى** قوله الذين ينفقون في السراء والضراء
وفيه وجوه **الأول** أن المعنى أنهم في حال الرخاء واليسر والعسر لا يتركون الإنفاق وبالجملة فالسراء
هو الغنى والضراء هو الفقر يحكى عن بعض السلف أنه ربما تصدق ببصلة وعن عائشة رضي الله تعالى عنها
أنها تصدقت بحبة عنب **والثاني** أن المعنى أنهم سواء كانوا في سرور أو في حزن أو في عسر أو في يسر
فإنهم لا يدعون الإحسان إلى الناس **الثالث** المعنى أن ذلك الإحسان والإنفاق سواء سرهم بأن
كان على وفق طبعهم أو ساءهم بأن كان على خلاف طبعهم فإنهم لا يتركونه وإنما افتتح الله تعالى بذكر الإنفاق
لأنه طاعة شاقة ولأنه كان في ذلك الوقت أشرف الطاعات لأجل الحاجة إليه في مجاهدة العدو ومواساة
فقراء المسلمين **الصفة الثانية** قوله تعالى والكاظمين الغيظ وفيه مسألتان **المسألة
الأولى** يقال كظم غيظه إذا سكت عليه ولم يظهره لا بقول ولا بفعل قال المبرد تأويله أنه كتمه على امتلائه
منه يقال كظمت السقاء إذا ملأته وسددت عليه ويقال فلان ما يكظم على جرة إذا كان لا يحتمل شيئا وكل ما سددت
من مجرى ماء أو باب أو طريق فهو كظم والذي يسد به يقال له الكظامة والسدادة ويقال للقناة التي تجري
في بطن الأرض كظامة لامتلائها بالماء كامتلاء القربة المكظومة ويقال أخذ فلان بكظم فلان إذا أخذ بمجرى نفسه
لأنه موضع الامتلاء بالنفس وكظم البعير كظوما إذا أمسك على ما في جوفه لم يجتر ومعنى قوله والكاظمين الغيظ
الذين يكفون غيظهم عن الإمضاء ويردون غيظهم في أجوافهم وهذا الوصف من أقسام الصبر والحلم وهو كقوله
وإذا ما غضبوا هم يغفرون **المسألة الثانية** قال النبي صلى الله عليه وسلم من كظم غيظا وهو يقدر
على إنفاذه ملأ الله قلبه أمنا وإيمانا وقال عليه الصلاة والسلام لأصحابه تصدقوا فتصدقوا بالذهب والفضة
والطعام وأتاه رجل بقشور التمر فتصدق به وجاء آخر فقال والله ما عندي ما أتصدق به ولكن أتصدق بعرضي
فلا أعاقب أحدا بما يقوله فوفد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوم ذلك الرجل وفد فقال عليه الصلاة والسلام
لقد تصدق منكم رجل بصدقة ولقد قبلها الله تعالى منه تصدق بعرضه وقال عليه الصلاة والسلام من كظم
غيظا وهو يستطيع أن ينفذه زوجه الله من الحور العين حيث شاء وقال عليه الصلاة والسلام ما من جرعة
أحب إلى الله عز وجل من جرعة موجعة يجرعها صاحبها بصبر وحسن عزاء ومن جرعة غيظ كظمها وقال
عليه الصلاة والسلام ليس الشديد بالصرعة لكنه الذي يملك نفسه عند الغضب **الصفة الثالثة**
قوله تعالى والعافين عن الناس قال الفقهاء رحمهم الله تعالى يحتمل أن يكون هذا راجعا إلى ما ذم من فعل المشركين

في أكل الربا فنهى المؤمنين عن ذلك وندبوا إلى العفو عن المعسرين قال الله تعالى عقيب قصة الربا والتداين وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم ويحتمل أن يكون هذا بسبب غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين مثلوا بحمزة وقال لأمثلن بهم فندب إلى كظم هذا الغيظ والصبر عليه والكف عن فعل ما ذكر أنه يفعله بهم من المثلة فكان تركه فعل ذلك عفوا قال تعالى في هذه القصة وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين قال صلى الله عليه وسلم لا يكون العبد ذا فضل حتى يصل من قطعه ويعفو عمن ظلمه ويعطي من حرمه **وروي** عن عيسى بن مريم صلوات الله تعالى عليه قال ليس الإحسان أن تحسن إلى من أحسن إليك ذلك مكافأة إنما الإحسان أن تحسن إلى من أساء إليك أما قوله تعالى والله يحب المحسنين فاعلم أنه يجوز أن تكون اللام للجنس فيتناول كل محسن ويدخل تحته هؤلاء المذكورون وأن تكون للعهد فتكون إشارة إلى هؤلاء واعلم أن الإحسان إلى الغير إما أن يكون بإيصال النفع إليه فهو المراد بقوله الذين ينفقون في السراء والضراء ويدخل فيه إنفاق العلم وذلك بأن يشتغل بتعليم الجاهلين وهداية الضالين ويدخل فيه إنفاق المال في وجوه الخيرات والعبادات وإما دفع الضرر فهو إما في الدنيا وهو أن لا يشتغل بمقابلة تلك الإساءة بإساءة أخرى وهو المراد بكظم الغيظ وإما في الآخرة وهو أن يبرئ ذمته من التبعات والمطالبات في الآخرة وهو المراد بقوله والعافين عن الناس فصارت هذه الآية من هذا الوجه دالة على جميع جهات الإحسان إلى الغير ولما كانت هذه الأمور الثلاثة مشتركة في كونها إحسانا إلى الغير ذكر ثوابها فقال والله يحب المحسنين فإن محبة الله للعبد أعظم درجات الثواب ثم قال تعالى والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم واعلم أن وجه النظم من وجهين الأول أنه تعالى لما وصف الجنة بأنها معدة للمتقين بين أن المتقين قسمان أحدهما الذين أقبلوا على الطاعات والعبادات وهم الذين وصفهم الله تعالى بالإنفاق في السراء والضراء وكظم الغيظ والعفو عن الناس وثانيهما الذين أذنبوا ثم تابوا وهو المراد بقوله والذين إذا فعلوا فاحشة وبين تعالى أن هذه الفرقة كالأولى في كونها متقية وذلك لأن المذنب إذا تاب عن الذنب صار حاله كحال من لم يذنب قط في استحقاق المنزلة والكرامة عند الله والوجه الثاني أنه تعالى ندب في هذه الآية إلى الإحسان إلى الغير وندب المذنب العاصي إذا تاب كانت التوبة إحسانا منه إلى نفسه وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** روى ابن عباس أن هذه الآية نزلت في رجلين أنصاري وثقفي والرسول صلى الله عليه وسلم كان قد آخى بينهما وكانا لا يفترقان في أحوالهما فخرج الثقفي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرعة في السفر وخلفه الأنصاري على أهله يتعاهدهم فكان يفعل ذلك ثم قام إلى امرأته ليقبلها فوضعت كفها على وجهها فقام نادما الرجل فلما وافى الثقفي مع الرسول صلى الله عليه وسلم أعلمته بالأنصاري فكان يسري هائما في الجبال للتوبة فلما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم سكت حتى نزلت هذه الآية وقال ابن مسعود قال المؤمنون للنبي صلى الله عليه وسلم كانت بنو إسرائيل أكرم على الله منا كان أحدهم إذا أذنب ذنبا أصبحت كفارة ذنبه مكتوبة على عتبة داره اجدع أنفك افعل كذا فأنزل الله تعالى هذه الآية وأنتم أكرم على الله منهم حيث جعل كفارة ذنبهم الاستغفار **المسألة الثانية** الفاحشة ها هنا نعت محذوف والتقدير فعلوا فعلة فاحشة وذكروا في الفرق بين الفاحشة وبين ظلم النفس وجوها **الأول** قال صاحب الكشاف الفاحشة ما يكون فعله كاملا في القبح وظلم النفس هو أي ذنب كان مما يؤاخذ الإنسان به **الثاني** أن الفاحشة هي الكبيرة وظلم النفس هي الصغيرة والصغيرة يجب الاستغفار منها بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بالاستغفار وهو قوله واستغفر لذنبك وما كان استغفاره إلا عن الصغائر بل على ترك الأفضل **الثالث** الفاحشة هو الزنا وظلم النفس القبلة واللمسة والنظرة وهذا على قول من حمل الآية على السبب الذي رويناه لأنه تعالى سمى الزنا فاحشة فقال تعالى ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة أما قوله ذكروا الله ففيه وجهان أحدهما أن المعنى ذكروا وعيد الله أو عقابه أو جلاله الموجب للخشية والحياء منه فيكون من باب حذف المضاف والذكر ها هنا الذي هو ضد النسيان وهذا معنى قول الضحاك ومقاتل والواقدي فإن الضحاك قال ذكروا العرض الأكبر على الله تعالى ومقاتل والواقدي قالا تفكروا أن الله سائلهم وذلك أنه قال بعد هذه الآية فاستغفروا الله وهذا يدل على أن الاستغفار كالأثر والنتيجة لذلك الذكر ومعلوم أن الذكر الذي يوجب الاستغفار ليس إلا ذكر عقاب الله تعالى ونهيه ووعيده ونظيره تذكروا فإذا هم مبصرون والقول الثاني أن المراد بهذا الذكر ذكر الله تعالى بالثناء والتعظيم والإجلال وذلك لأن من أراد أن يسأل الله تعالى مسألة فالواجب أن يقدم على تلك

المسألة

المسألة الثناء على الله تعالى فههنا لما كان المراد الاستغفار من الذنوب قدموا الثناء على الله تعالى ثم اشتغلوا بالاستغفار من الذنوب ثم قال فاستغفروا لذنوبهم والمراد منه الإتيان بالتوبة على الوجه الصحيح وهو الندم على فعل ما مضى مع العزم على ترك مثله في المستقبل فهذا هو حقيقة التوبة فأما الاستغفار باللسان فذلك لا أثر له في إزالة الذنب بل يجب إظهار هذا الاستغفار لإزالة التهمة ولإظهار كونه منقطعا إلى الله تعالى وقوله لذنوبهم أي لأجل ذنوبهم ثم قال ومن يغفر الذنوب إلا الله والمقصود منه أن لا يطلب العبد المغفرة إلا منه لأنه تعالى هو القادر على عقاب العبد في الدنيا والآخرة فكان هو القادر على إزالة ذلك العقاب عنه فصح أنه لا يجوز طلب ذلك الاستغفار إلا منه ثم قال ولم يصروا على ما فعلوا واعلم أن قوله ومن يغفر الذنوب إلا الله جملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والتقدير استغفروا لذنوبهم ولم يصروا على ما فعلوا وقوله وهم يعلمون فيه وجهان الأول أنه حال من فعل الإصرار والتقدير ولم يصروا على ما فعلوا من الذنوب حال ما كانوا عالمين بكونها محظورة محرمة لأنه قد يعذر من لا يعلم حرمة الفعل أما العالم بحرمته فإنه لا يعذر في فعله البتة الثاني أن يكون المراد منه العقل والتمييز والتمكن من الاحتراز من الفواحش فيجري مجرى قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاثة ثم قال أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الأنهار والمعنى أن المطلوب بالتوبة أمران الأمن من العقاب وإليه الإشارة بقوله مغفرة من ربهم والثاني إيصال الثواب إليه وهو المراد بقوله وجنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ثم بين تعالى أن الذي يحصل لهم من ذلك وهو الغفران والجنات يكون أجرا لأعمالهم وجزاء عليها بقوله ونعم أجر العاملين قال القاضي وهذا يبطل قول من قال إن الثواب تفضل من الله تعالى وليس بجزاء على عملهم

قوله تعالى قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين

اعلم أنه تعالى لما وعد على الطاعة والتوبة من المعصية الغفران والجنان أتبعه بذكر ما يحملهم على فعل الطاعة وعلى التوبة من المعصية وهو تأمل أحوال القرون الخالية من المطيعين والعاصين فقال قد خلت من قبلكم سنن وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قال الواحدي أصل الخلو في اللغة الانفراد والمكان الخالي هو المنفرد عمن يسكن فيه ويستعمل أيضا في الزمان بمعنى المضي لأن ما مضى انفرد عن الوجود وخلا عنه وكذا الأمم الخالية وأما السنة فهي الطريقة المستقيمة والمثال المتبع وفي اشتقاق هذه اللفظة وجوه **أحدها** أنها فعلة من سن الماء يسنه إذا والى صبه والسن الصب للماء والعرب شبهت الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب فإنه لتوالي أجزاء الماء فيه على نهج واحد يكون كالشيء الواحد فالسنة بمعنى مفعول **وثانيها** أن تكون من سن النصل والسنان إذا أحدده فهو مسنون إذا حدده على المسن فالفعل المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم سمي سنة على معنى أنه مسنون **وثالثها** أن يكون من قولهم سن الإبل إذا أحسن الرعي فالفعل الذي داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم سمي سنة على معنى أنه عليه الصلاة والسلام داوم عليه أحسن رعايته وإدامته **المسألة الثانية** المراد من الآية قد انقضت من قبلكم سنن الله تعالى في الأمم السالفة واختلفوا في ذلك فالأكثرون من المفسرين على أن المراد سنن الهلاك والاستئصال بدليل قوله فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين وذلك لأنهم خالفوا الأنبياء والرسل للحرص على الدنيا وطلب لذاتها ثم انقرضوا ولم يبق من دنياهم أثر وبقي اللعن في الدنيا والعقاب في الآخرة عليهم فرغب الله تعالى أمة محمد صلى الله عليه وسلم في تأمل أحوال هؤلاء الماضين ليصير ذلك داعيا لهم إلى الإيمان بالله ورسوله والإعراض عن الرياسة في الدنيا وطلب الجاه وقال مجاهد بل المراد سنن الله تعالى في الكافرين والمؤمنين فإن الدنيا ما بقيت لا مع المؤمن ولا مع الكافر ولكن المؤمن يبقى له بعد موته الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة ثم إنه تعالى قال فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين لأن التأمل في حال أحد القسمين يكفي في معرفة حال القسم الآخر وأيضا الغرض منه زجر الكفار عن كفرهم وذلك إنما يحصل بتأمل أحوال المكذبين والمعاندين ونظير هذه الآية قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون وقوله والعاقبة للمتقين وقوله إن الأرض يرثها عبادي الصالحون **المسألة الثالثة** ليس المراد بقوله فسيروا في الأرض فانظروا الأمر بذلك لا محالة ولا بد بل المقصود تعرف أحوالهم فإن حصلت هذه المعرفة بغير المسير في الأرض كان المقصود حاصلا ولا يمتنع أن يقال أيضا إن مشاهدة آثار المتقدمين لها أثر أقوى من أثر السماع **كما قيل**

إن آثارنا تدل علينا ... فانظروا بعدنا إلى الآثار

ثم قال تعالى هذا بيان للناس وهدى وموعظة

للمتقين ويعني بقوله هذا ما تقدم من أمره ونهيه ووعده ووعيده وذكره لأنواع البينات والآيات ولا بد من الفرق بين البيان وبين الهدى وبين الموعظة لأن العطف يقتضي المغايرة فنقول فيه وجهان الأول أن البيان هو الدلالة التي تفيد إزالة الشبهة بعد أن كانت الشبهة حاصلة وأما الهدى فهو بيان لطريق الرشد ليسلك دون طريق الغي وأما الموعظة فهو الكلام الذي يفيد الزجر عما لا ينبغي في الدين وهو الموعظة الثاني أن البيان هو الدلالة وأما الهدى فهي الدلالة بشرط كونها مفضية إلى الاهتداء وقد تقدم هذا البحث في تفسير قوله هدى للمتقين وفي تخصيص هذا البيان والهدى والموعظة للمتقين وجهان الأول منهما أنهم هم المنتفعون به فكانت هذه الأشياء في حق غير المتقين كالمعدومة ونظيره قوله تعالى إنما أنت منذر من اتبع الذكر إنما يخشى الله من عباده العلماء إنما أنت منذر من يخشاها وقد تقدم تقريره في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين والثاني أن قوله هذا بيان للناس كلام عام ثم قوله وهدى وموعظة للمتقين مخصوص بالمتقين لأن الهدى اسم للدلالة بشرط كونها موصلة إلى البغية ولا شك أن هذا المعنى لا يحصل إلا في حق المتقين **قوله تعالى** **ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين** واعلم أن الذي قدمه من قوله قد خلت من قبلكم سنن وقوله هذا بيان للناس كالمقدمة لقوله ولا تهنوا كأنه قال إن بحثتم عن أحوال القرون الماضية علمتم أن أهل الباطل وإن اتفقت لهم الصولة لكن كان مآل الأمر إلى الضعف والفتور وصارت دولة أهل الحق غالبة ودولة أهل الباطل مندرسة فلا ينبغي أن تصير صولة الكفار عليكم يوم أحد سببا لضعف قلوبكم ولجبنكم وعجزكم بل يجب أن تقوى قلوبكم فإن الاستعلاء سيحصل لكم والقوة والدولة راجعة إليكم ثم نقول قوله ولا تهنوا أي لا تضعفوا عن الجهاد والوهن الضعف قال تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام إني وهن العظم مني ولا تحزنوا على من قتل منكم وجرح وأنتم الأعلون فيه وجوه **الأول** أن حالكم أعلى من حالهم في القتل لأنكم أصبتم منهم يوم بدر أكثر مما أصابوا منكم يوم أحد وهو كقوله تعالى أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا أو لأن قتالكم لله وقتالهم للشيطان ولأن قتالهم للدين الباطل وقتالكم للدين الحق وكل ذلك يوجب كونكم أعلى حالا منهم **الثاني** أن يكون المراد وأنتم الأعلون بالحجة والتمسك بالدين والعاقبة الحميدة **الثالث** أن يكون المعنى وأنتم الأعلون من حيث إن لكم في العاقبة تستولون عليهم وتظفرون بهم وهذا شديد المناسبة لما قبله لأن القوم انكسرت قلوبهم بسبب ذلك الوهن فهم كانوا محتاجين إلى ما يفيدهم قوة في القلب وفرحا في النفس فبشرهم الله تعالى بذلك وأما قوله إن كنتم مؤمنين ففيه وجوه الأول وأنتم الأعلون فمن على إيمانكم والمقصود بيان أن الله تعالى تكفل بإعلاء درجتهم لتمسكهم بدين الإسلام والثاني وأنتم الأعلون فكونوا مصدقين بهذه البشارة إن كنتم مصدقين بما يعدكم الله تعالى به ويبشركم من الغلبة والثالث التقدير ولا تهنوا ولا تحزنوا إن كنتم مؤمنين علمتم أن هذه الواقعة لا تبقى بحالها وأن الدولة تصير للمسلمين والاستيلاء على العدو يحصل لهم **قوله تعالى** **إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين** واعلم أن هذا من تمام قوله ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون أن الذي يصيبهم من القرح لا يجب أن يزيل جدهم واجتهادهم في جهاد العدو وذلك لأنه كما أصابهم ذلك فقد أصاب عدوهم مثله قبل ذلك فإذا كانوا مع باطلهم وسوء عاقبتهم لم يفتروا لذلك في الحرب فبأن لا يلحقكم الفتور مع حسن العاقبة والتمسك بالحق أولى وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم قرح بضم القاف وكذلك قوله من بعد ما أصابهم القرح والباقون بفتح القاف فيهما واختلفوا على وجوه **فالأول** معناهما واحد وهما لغتان كالجهد والجهد والوجد والوجد والضعف والضعف **والثاني** أن الفتح لغة تهامة والحجاز **والثالث** أنه بالفتح مصدر وبالضم اسم **والرابع** وهو قول الفراء أنه بالفتح الجراحة بعينها وبالضم ألم الجراحة **والخامس** قال ابن مقسم هما لغتان إلا أن المفتوحة توهم أنها جمع قرحة **المسألة الثانية** في الآية قولان أحدهما أن يمسسكم قرح يوم أحد فقد مسهم يوم بدر وهو كقوله تعالى أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا والثاني أن الكفار قد نالهم يوم أحد مثل ما نالكم من الجرح والقتل لأنه قتل منهم نيف وعشرون رجلا وقتل صاحب لوائهم والجراحات كثرت فيهم وعقر عامة خيلهم بالنبل وقد كانت الهزيمة عليهم في أول النهار

فإن قيل كيف قال قرح مثله وما كان قرحهم يوم أحد مثل قرح المشركين قلنا إن تفسير القرح في هذا التأويل بمجرد الانهزام لا بكثرة القتلى ثم قال تعالى وتلك الأيام نداولها بين الناس وفيه مسائل **المسألة الأولى** تلك مبتدأ والأيام صفة ونداولها خبره ويجوز أن يقال تلك الأيام إشارة إلى جميع أيام الوقائع العجيبة فيبين أنه دول يكون على الرجل حينا وله حينا والحرب سجال **المسألة الثانية** قال القفال المداولة نقل الشيء من واحد إلى آخر يقال تداولته الأيدي إذا انتقل من شخص إلى شخص ومنه قوله تعالى كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم أي تتداولونه ولا تجعلون للفقراء منه نصيبا ويقال الدنيا دول أي تنتقل من قوم إلى آخرين ثم عنهم إلى غيرهم ويقال دال له الدهر بكذا إذا انتقل إليه والمعنى أن أيام الدنيا هي دول بين الناس لا يدوم مسارها ولا مضارها فيوم يحصل فيه السرور والفرح لعدوه ويوم آخر بالعكس من ذلك فلا يبقى شيء من أحوالها ولا يستقر أثر من آثارها واعلم أنه ليس المراد من هذه المداولة أن الله تعالى تارة ينصر المؤمنين وأخرى ينصر الكافرين وذلك لأن نصرة الله منصب شريف وعون عظيم فلا يليق بالكافر بل المراد من هذه المداولة أنه تارة يشدد المحنة على الكفار وأخرى على المؤمنين والفائدة فيه وجوه **الأول** أنه تعالى لو شدد المحنة على الكفار في كل الأوقات وأزالها عن المؤمنين في جميع الأوقات لحصل العلم الاضطراري بأن الإيمان حق وما سواه باطل ولو كان كذلك لبطل التكليف والثواب والعقاب فلهذا المعنى تارة يسلط الله تعالى المحنة على أهل الإيمان وأخرى على أهل الكفر لتكون الشبهة باقية والمكلف يدفعها بواسطة النظر في الدلائل على صحة الإسلام فيعظم ثوابه عند الله تعالى **والثاني** أن المؤمن قد يقدم على بعض المعاصي فيكون تشديد المحنة عليه في الدنيا أدبا له وأما تشديد المحنة على الكافر فإنه يكون غضبا من الله تعالى عليه **والثالث** وهو أن لذات الدنيا وآلامها غير باقية وأحوالها غير مستمرة وإنما تحصل السعادات المستمرة في دار الآخرة ولذلك فإنه تعالى يميت بعد الإحياء ويسقم بعد الصحة فإذا حسن ذلك فلم لا يحسن أن يبدل السراء بالضراء والقدرة بالعجز **وروي** أن أبا سفيان صعد الجبل يوم أحد ثم قال أين ابن أبي كبشة أين ابن أبي قحافة أين ابن الخطاب فقال عمر بن الخطاب هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا أبو بكر وهذا أنا عمر فقال أبو سفيان يوم بيوم والأيام دول والحرب سجال فقال عمر لا سواء قتلانا في الجنة وقتلاكم في النار فقال إن كان كما تزعمون فقد خبنا إذا وخسرنا أما قوله تعالى وليعلم الله الذين آمنوا ففيه مسائل **المسألة الأولى** اللام في قوله وليعلم الله متعلق بفعل مضمر إما بعده أو قبله أما الإضمار بعده فعلى تقدير وليعلم الله الذين آمنوا فعلنا هذه المداولة وأما الإضمار قبله فعلى تقدير وتلك الأيام نداولها بين الناس لأمور **منها** ليعلم الله الذين آمنوا **ومنها** ليتخذ منكم شهداء **ومنها** ليمحص الله الذين آمنوا **ومنها** ليمحق الكافرين فكل ذلك كالسبب والعلة في تلك المداولة **المسألة الثانية** الواو في قوله وليعلم الله الذين آمنوا نظائر كثيرة في القرآن قال تعالى وليكون من المؤمنين وقال ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون والتقدير وتلك الأيام نداولها بين الناس ليكون كيت وكيت وليعلم الله وإنما حذف المعطوف عليه للإيذان بأن المصلحة في هذه المداولة ليست بواحدة ليسليهم عما جرى وليعرفهم أن تلك الواقعة وإن شأنهم فيها فإن فيها من وجوه المصالح ما لو عرفوه لسرهم **المسألة الثالثة** ظاهر قوله تعالى وليعلم الله الذين آمنوا مشعر بأنه تعالى إنما فعل تلك المداولة ليكتسب هذا العلم ومعلوم أن ذلك محال على الله تعالى ونظير هذه الآية في الإشكال قوله تعالى أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين وقوله لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا وقوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين إلا لنعلم من يتبع الرسول وقوله ليبلوكم أيكم أحسن عملا وتمسك هشام بن الحكم بظواهر هذه الآيات على أنه تعالى لا يعلم حدوث الحوادث إلا عند وقوعها فقال كل هذه الآيات دالة على أنه تعالى إنما صار عالما بحدوث هذه الأشياء عند حدوثها أجاب المتكلمون عنه بأن الدلائل العقلية دلت على أنه تعالى يعلم الحوادث قبل وقوعها فثبت أن التغير في العلم محال إلا أن إطلاق لفظ العلم على المعلوم والقدرة على المقدور مجاز مشهور يقال هذا علم فلان والمراد معلومه وهذه قدرة فلان والمراد مقدوره فكل آية يشعر ظاهرها بتجدد العلم فالمراد تجدد المعلوم إذا عرفت هذا فنقول في هذه الآية وجوه **أحدها** ليظهر الإخلاص من النفاق والمؤمن من الكافر **وثانيها** ليعلم أولياء الله فأضاف إلى نفسه تفخيما **وثالثها** ليحكم بالامتياز فوضع العلم مكان الحكم بالامتياز لأن الحكم لا يحصل إلا بعد العلم **ورابعها** ليعلم ذلك واقعا كما علم أنه سيقع لأن المجازاة تقع على الواقع

دون المعلوم الذي لم يوجد **المسألة الرابعة** العلم قد يكون بحيث يكتفي بمفعول واحد كما يقال علمت زيدا اي
علمت ذاته وعرفته وقد يفتقر الى مفعولين كما يقال علمت زيدا كريما والمراد منه في هذه الاية هذا القسم الثاني الا ان
المفعول الثاني في هذه المداولة ان تصير الذين امنوا متميزين على من يدعي الايمان بسبب صبرهم وثباتهم على الاسلام
ويحتمل ان يكون العلم ها هنا من القسم الاول بمعنى معرفة الذات والمعنى وليعلم الله الذين امنوا بما ظهر من صبرهم
على جهاد عدوهم اي ليعرفهم بأعيانهم الا ان سبب حدوث هذا العلم وهو ظهور الصبر حذف ها هنا اما قوله
ويتخذ منكم شهداء فالمراد منه ذكر الحكمة الثانية في تلك المداولة وفيه مسائل **المسألة الاولى**
في هذه الاية قولان الاول ـــــ يتخذ منكم شهداء على الناس بما صدر منهم من الذنوب والمعاصي فان كونهم
شهداء على الناس منصب عال ودرجة عالية والثاني المراد منه وليكرم قوما بالشهادة وذلك لان قوما من
المسلمين فاتهم يوم بدر وكانوا يتمنون لقاء العدو وان يكون لهم يوم كيوم بدر يقاتلون فيه العدو ويلتمسون
فيه الشهادة وايضا القران مملوء من تعظيم حال الشهداء قال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل
احياء عند ربهم يرزقون وقال وجيء بالنبيين والشهداء وقال فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين
والصديقين والشهداء فكانت هذه المنزلة هي المنزلة الثالثة للنبوة واذا كان كذلك فكان من جملة الفوائد
من تلك المداولة هذا المنصب العظيم لبعض المؤمنين **المسألة الثانية** احتج اصحابنا بهذه الاية
على ان جميع الحوادث بارادة الله تعالى فقالوا منصب الشهادة على ما ذكرتم فان كان يمكن تحصيلها بدون تسليط الكفار
على المؤمنين فلم يتوجه هذا التعليل وجه وان كان لا يمكن فحينئذ يكون قتل الكافر المؤمن من لوازم تلك الشهادة
فاذا كان تحصيل تلك للعبد مطلوبا لله تعالى وجب ان يكون ذلك القتل مطلوبا لله تعالى وايضا فقوله ويتخذ منكم شهداء
تنصيص على ان ما به حصلت تلك الشهادة هو من الله تعالى وذلك يدل على ان فعل العبد خلق لله تعالى **المسألة
الثالثة** الشهداء جمع شهيد كالكرماء والظرفاء والمقتول من المسلمين بسيف الكفار يسمى شهيدا وفي تعليل
هذا الاسم وجوه **الاول** قال النضر بن شميل الشهداء احياء لقوله تعالى بل احياء عند ربهم يرزقون
فارواحهم حية وقد حضرت دار السلام وارواح غيرهم لا تشهدها **الثاني** قال ابن الانباري لان الله
وملائكته شهدوا له بالجنة فالشهيد فعيل بمعنى مفعول **الثالث** سموا شهداء لانهم يستشهدون
يوم القيامة مع الانبياء والصديقين كما قال تعالى لتكونوا شهداء على الناس **الرابع** سموا شهداء لانهم كما قتلوا
ادخلوا الجنة بدليل ان الكفار كما ماتوا ادخلوا النار بدليل قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وكذا ها هنا هؤلاء الذين
قتلوا في سبيل الله يجب ان يقال انهم كما ماتوا ادخلوا الجنة ثم قال تعالى والله لا يحب الظالمين قال ابن عباس رضي الله
تعالى عنه اي المشركين لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم وهو اعتراض بين بعض التعليل وبعض وفيه وجوه الاول
لا يحب من لا يكون ثابتا على الايمان صابرا على الجهاد الثاني فيه اشارة الى انه تعالى انما يديل الكافرين على المؤمنين
لما ذكر من الفوائد لا لانه يحبهم ثم قال وليمحص الله الذين امنوا اي ليطهرهم من ذنوبهم ويزيلها عنهم والمحص في اللغة
التنقية والمحق في اللغة النقصان وقال المفضل هو ان يذهب الشيء كله حتى لا يرى منه شيء ومنه قوله تعالى
يمحق الله الربا اي يستأصله قال الزجاج معنى الاية ان الله تعالى جعل الايام مداولة بين المسلمين والكفار فان حصلت
الغلبة للكافرين على المؤمنين كان المراد تمحيص ذنوب المؤمنين وان كانت الغلبة للمؤمنين على الكافرين كان المراد
محق اثار الكافرين ومحوهم فقابل تمحيص المؤمنين بمحق الكافرين لان تمحيص هؤلاء باهلاك ذنوبهم نظير محق اولئك
باهلاك نفوسهم وهذه مقابلة لطيفة في المعنى والاقرب ان المراد بالكافرين ها هنا طائفة مخصوصة منهم وهم
الذين حاربوا الرسول صلى الله عليه وسلم يوم احد وانما قلنا ذلك لعلمنا بانه تعالى لم يمحق كل الكفار بل كثير منهم بقي على
كفره والله تعالى اعلم **قوله تعالى** ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم
ويعلم الصابرين ولقد كنتم تمنون الموت من قبل ان تلقوه فقد رايتموه وانتم تنظرون **اعلم انه
تعالى** لما بين في الاية الاولى التي هي الموجبات والمؤثرات في مداولة الايام ذكر في هذه الاية
ما هو السبب الاصلي لذلك فقال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة بدون تحمل المشاق وفي الاية مسائل **المسألة
الاولى** ام منقطعة وتفسير كونها منقطعة تقدم في سورة البقرة قال ابو مسلم في ام حسبتم انه نهي وقع
بحرف الاستفهام الذي ياتي للتبكيت وتلخيصه لا تحسبوا ان تدخلوا الجنة ولم يقع منكم الجهاد وهو كقوله الم احسب

الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون وافتتح الكلام بذكر ام التي اكثر ما تاتي في كلامهم بين حرفين لا يشك
في احدهما لا بعينه يقولون ازيدا ضربت ام عمرا مع تيقن وقوع الضرب باحدهما قال وعادة العرب هذا الجنس من
الاستخارة توكيدا فلما قال ولا تهنوا ولا تحزنوا كانه قال افتعلمون ان ذلك كما تؤمرون به ام حسبتم ان تدخلوا الجنة
من غير مجاهدة وصبر وانما استبعد هذا لان الله تعالى اوجب الجهاد قبل هذه الواقعة واوجب الصبر على تحمل
متاعبها وبين وجوه المصالح فيها في الدين وفي الدنيا فلما كان كذلك فمن البعيد ان يصل الانسان الى السعادة
والجنة مع اهمال هذه الطاعة **المسألة الثانية** قال الزجاج اذا قيل فعل فلان فجوابه انه لم يفعل
واذا قيل قد فعل فلان فجوابه لما يفعل لانه لما اكد في جانب الثبوت بقد لا جرم انه اكد في جانب النفي بكلمة لما
المسألة الثالثة ظاهر الاية يدل على وقوع النفي على العلم والمراد وقوعه على نفي المعلوم والتقدير
ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يصدر الجهاد عنكم وتقديره ان العلم متعلق بالمعلوم كما هو عليه فلما حصلت هذه
المطابقة لا جرم حسن اقامة كل واحد منهما مقام الاخر وتمام الكلام فيه قد تقدم اما قوله ويعلم الصابرين
فاعلم ان قراءة الحسن ويعلم الصابرين بالجزم عطفا على ولما يعلم الله واما النصب فباضمار ان وهذه الواو تسمى واو
الظرف كقولك لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فكذا ها هنا المراد ان دخول الجنة وترك المصابرة
على الجهاد مما لا يجتمعان وقرا ابو عمرو ويعلم بالرفع على تقدير ان الواو للحال كانه قيل ولما تجاهدوا وانتم صابرون
واعلم ان حاصل الكلام ان حب الدنيا لا يجتمع مع سعادة الاخرة فبقدر ما يزداد احدهما ينتقص الاخر وذلك لان
سعادة الدنيا لا تحصل الا باشتغال القلب بطلب الدنيا وسعادة الاخرة لا تحصل الا بفراغ القلب من كل
ما سوى الله تعالى وامتلائه من حب الله عز وجل وهذان الامران مما لا يجتمعان فلهذا السر وقع الاستبعاد
الشديد في هذه الاية من اجتماعهما وايضا حب الله تعالى وحب الاخرة لا يتم بالدعوى فليس كل من اقر بدين الله تعالى
كان صادقا ولكن الفصل فيه تسليط المكروهات والمحبوبات فان الحب هو الذي لا ينقص بالجفاء ولا يزداد بالوفاء فان بقي
الحب عند تسليط البلاء ظهر ان ذلك الحب كان حقيقيا فلهذه الحكمة قال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة بمجرد تصديقكم
الرسول قبل ان يبتليكم الله بالجهاد وتشديد المحنة والله تعالى اعلم بالصواب **قوله تعالى**
وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله
شيئا وسيجزي الله الشاكرين وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال ابن عباس ومجاهد والضحاك
لما نزل النبي صلى الله عليه وسلم امر الرماة ان يلزموا اصل الجبل وان لا ينتقلوا عن ذلك سواء كان الامر لهم او عليهم
فلما وقفوا وحملوا على الكفار هزموهم وقتل علي طلحة بن ابي طلحة صاحب لوائهم والزبير والمقداد شدا على المشركين ثم حمل
الرسول صلى الله عليه وسلم مع اصحابه فهزموا ابا سفيان ثم ان بعض القوم لما راوا انهزام الكفار بادر قوم من الرماة الى
الغنيمة وخالد بن الوليد كان صاحب ميمنة الكفار فلما راى تفرق الرماة حمل على المسلمين فهزمهم وفرق جمعهم
وكثر القتل في المسلمين ورمى عبد الله بن قمئة الحارثي رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجر فكسر رباعيته وشج وجهه
واقبل يريد قتله فذب عنه مصعب بن عمير وهو صاحب الراية يوم بدر ويوم احد حتى قتله ابن قمئة فظن انه قتل
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قد قتلت محمدا وخرج صارخ الا ان محمدا قد قتل وكان الصارخ الشيطان ففشا في الناس
خبر قتله فهنالك قال بعض المسلمين ليت عبد الله بن ابي ياخذ لنا امانا من ابي سفيان وقال قوم من المنافقين لو كان نبيا
لما قتل ارجعوا الى اخوانكم والى دينكم فقال انس بن النضر عم انس بن مالك يا قوم ان كان قد قتل محمد فان رب محمد حي لا يموت
وما تصنعون بالحياة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقاتلوا على ما قاتل عليه وموتوا على ما مات عليه ثم قال
اللهم اني اعتذر اليك مما يقول هؤلاء ثم شد بسيفه فقاتل حتى قتل ومر بعض المهاجرين بانصاري يتشحط في دمه فقال
يا فلان اشعرت ان محمدا قد قتل فقال ان كان قد قتل فقد بلغ فقاتلوا على دينكم ولما شج ذلك الكافر وجه الرسول صلى الله
عليه وسلم وكسر رباعيته احتمله طلحة بن عبيد الله ودافع عنه ابو بكر وعلي رضي الله تعالى عنهم ونفر اخرون معه
ثم ان الرسول صلى الله عليه وسلم جعل ينادي ويقول الي عباد الله حتى انحازت اليه طائفة من اصحابه فلامهم على هزيمتهم
فقالوا يا رسول الله فديناك بابائنا وامهاتنا اتانا خبر قتلك فاستولى الرعب على قلوبنا فولينا مدبرين ومعنى
الاية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل فخلوا كما خلوا وكما ان اتباعهم بقوا متمسكين بدينهم بعد خلو انبيائهم فعليكم ان تتمسكوا بدينه بعد خلوه لان الغرض من بعثة الرسل تبليغ الرسالة والزام الحجة
المسألة الثانية قال ابو علي الرسول جاء على ضربين احدهما يراد به المرسل والاخر الرسالة وها هنا المراد منه

المرسل وتقول قد يراد به المفعول كالركوب والحلوب لما يركب ويحلب والرسول بمعنى الرسالة **كقوله**
لقد كذب الواشون ما بحت عندهم ۞ بسر ولا ارسلتهم برسول ۞
قال افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وفيه مسايل **المسالة الاولى** حرف الاستفهام دخل
على الشرط وهو في الحقيقة داخل على الجزا والمعنى اتنقلبون على اعقابكم ان مات محمد او قتل ونظيره قوله هل زيد قايم
فانت انما تستخبر عن قيامه الا انك ادخلت هل على الاسم **المسالة الثانية** انه تعالى بين في ايات
كثيرة انه عليه الصلاة والسلام لا يقتل قال تعالى انك ميت وانهم ميتون وقال والله يعصمك من الناس وقال
ليظهره على الدين كله فلقايل ان يقول لما علم انه لا يقتل فكيف قال او قتل والجواب عنه من وجوه **الاول**
ان صدق القضية الشرطية لا يقتضي صدق جزيها فانك تقول ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين فالشرطية
صادقة وجزاها كاذبان وقال تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فهذا حق مع انه ليس فيهما الهة وليس فيهما
فساد فكذا ههنا **والثاني** ان هذا ورد على سبيل الالزام فان موسى عليه السلام مات ولم ترجع امته عن دينه
والنصارى زعموا ان عيسى عليه السلام قتل ولم يرجعوا عن دينه فكذا ههنا **والثالث** ان الموت
لا يوجب رجوع الامة عن دينه فكذا القتل وجب ان لا يوجب الرجوع عن دينه لانه لا فارق بين الامرين فلما رجع الى هذا
المعنى والمقصود منه الرد على اوليك الذين شكوا في صحة الدين وهموا بالارتداد **المسالة الثالثة**
قوله انقلبتم على اعقابكم اي صرتم كفارا بعد ايمانكم يقال لكل من عاد الى ما كان عليه رجع وراه وانقلب على عقبه ونكص
على عقبيه وذلك ان المنافقين قالوا لضعفة المسلمين ان كان محمد قتل فالحقوا بدينكم فقال بعض الانصار ان كان محمد قتل
فان رب محمد لم يقتل فقاتلوا على ما قاتل عليه محمد وحاصل الكلام انه تعالى بين ان قتله لا يوجب ضعفا في دينه بدليلين
الاول بالقياس على موت ساير الانبياء والثاني ان الحاجة الى الرسول لتبليغ الدين وبعد ذلك لا حاجة اليه
فلم يلزم من قتله فساد الدين **المسالة الرابعة** لقايل ان يقول افان مات او قتل شك وهو على الله تعالى لا يجوز
فانا نقول المراد انه سوا وقع هذا او ذاك فلا تاثير له في ضعف الدين ووجود الارتداد ثم قال تعالى ومن ينقلب على
عقبيه فلن يضر الله شيا والغرض منه تاكيد الوعيد لان كل عاقل يعلم ان الله تعالى لا يضره كفر الكافرين بل المراد انه لا يضر
الا نفسه وهذا كما اذا قال المرء لولده عند العتاب ان هذا الذي تاتي به من الافعال لا يضر السما والارض ويريد به انه يعود ضرره
عليه فكذا ههنا ثم اتبع الوعيد بالوعد فقال وسيجزي الله الشاكرين والمراد انه لما وقعت الشبهة في قلوب بعضهم بسبب
تلك الهزيمة ولم تقع الشبهة في قلوب العلما من المومنين فهم شكروا الله تعالى على ثباتهم على الايمان وشدة تمسكهم
فلا جرم مدحهم الله تعالى بقوله وسيجزي الله الشاكرين وروى محمد بن جرير الطبري عن علي رضي الله تعالى عنه انه قال
المراد بقوله وسيجزي الله الشاكرين ابو بكر واصحابه وروى عنه ايضا انه قال ابو بكر امين الشاكرين وامين احبا الله تعالى
قوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا موجلا ومن يرد ثواب الدنيا نوته منها ومن
يرد ثواب الاخرة نوته منها وسنجزي الشاكرين وفيه مسايل **المسالة الاولى** في كيفية تعلق هذه الاية
بما قبلها وجوه **الاول** ان المنافقين الذين ارجفوا ان محمدا قتل فالله تعالى يقول انه لا تموت نفس الا باذن الله
وقضايه وقدره فكان قتله مثل موته في انه لا يحصل الا في الوقت المقدر المعين فكما انه لو مات في داره لم يدل ذلك على فساد
دينه فكذا اذا قتل وجب ان لا يوثر ذلك في فساد دينه والمقصود منه ابطال قول المنافقين لضعفة المسلمين انه لما قتل
محمد فارجعوا الى ما كنتم عليه من الاديان **الثاني** ان يكون المراد تحريض المسلمين على الجهاد واعلامهم ان الحذر لا يدفع
القدر وان احدا لا يموت قبل الاجل واذا جا الاجل لا يندفع الموت فلا فايدة في الجبن والخوف **الثالث** ان يكون
المراد حفظ الله للرسول وتخليصه عن تلك المعركة المخوفة فان تلك الواقعة ما بقي سبب من اسباب الهلاك الا وقد حصل
ولكن لما كان الله تعالى حافظا وناصرا ما ضره شي من ذلك وفيه تنبيه على ان الصحابة قصروا في الذب عنه **الرابع** وما كان
لنفس ان تموت الا باذن الله فليس في ارجاف من ارجف بموت النبي صلى الله عليه وسلم ما يحقق ذلك فيه او يعين في تقوية الكفر
بل يبقيه الله تعالى الى ان يظهره على الدين كله **الخامس** ان المقصود منه الجواب عما قاله المنافقون فان الصحابة لما
رجعوا وقد قتل منهم من قتل قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فاخبر الله تعالى ان الموت والقتل كلاهما لا يكونان الا
باذن الله تعالى وحضور الاجل **المسالة الثانية** اختلفوا في تفسير الاذن على اقوال **الاول** ان يكون
الاذن هو الامر وهو قول ابي مسلم والمعنى ان الله تعالى يامر ملك الموت بقبض الارواح فلا يموت احد الا بهذا الامر **الثاني**

ان المراد من هذا الاذن ما هو المراد من قوله انما امرنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمراد من هذا الامر انما هو
التكوين والتخليق والايجاد لانه لا يقدر على الموت والحيوة احد الا الله تعالى فاذا المراد ان نفسا لن تموت الا بما انه الله
تعالى **الثالث** ان يكون الاذن هو التخلية والاطلاق وترك المنع بالقهر والاجبار وبه فسر قوله تعالى وما هم
بضارين به من احد الا باذن الله اي بتخليته فانه تعالى قادر على المنع من ذلك بالقهر فيكون المعنى ما كان لنفس ان تموت الا
باذن الله بتخلية الله بين القاتل والمقتول ولكنه تعالى يحفظ نبيه ويجعل من بين يديه ومن خلفه رصدا ليتم على يديه بلاغ
ما ارسله به ولا يخلي بين احد وبين قتله حتى ينتهي الى الاجل الذي كتبه الله تعالى له فلا تنكسروا بعد ذلك في غزواتكم
بان يرجف مرجف بان محمدا قتل **الرابع** ان يكون الاذن بمعنى العلم ومعناه ان نفسا لن تموت الا في الوقت الذي علم الله
موتها فيه واذا جا ذلك الوقت لزم الموت كما قال فاذا جا اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون **الخامس** قال
ابن عباس الاذن هو قضا الله وقدره فانه لا يحدث شي الا بمشية الله تعالى وارادته فجعل ذلك على سبيل التمثيل كانه قيل
لا ينبغي لاحد ان يقدم عليه الا باذن فيه **المسالة الثالثة** قال الاخفش والزجاج اللام في لنفس معناها
النفي والتقدير وما كانت نفس لتموت الا باذن الله **المسالة الرابعة** دلت الاية على ان المقتول ميت باجله
وان تغيير الاجال ممتنع ثم قال تعالى كتابا موجلا وفيه مسايل **المسالة الاولى** كتابا موجلا منصوب
بفعل دل عليه ما قبله فان قوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله قام مقام كتب الله فالتقدير كتب الله كتابا موجلا ونظيره
قوله كتاب الله عليكم لان في قوله حرمت عليكم امهاتكم دلالة على انه كتب هذا التحريم عليكم ومثله صنع الله ووعد الله وفطرة
الله وصبغة الله **المسالة الثانية** المراد بالكتاب الموجل الكتاب المشتمل على الاجال ويقال انه اللوح المحفوظ كما ورد
في الاحاديث انه تعالى قال للقلم اكتب فكتب ما هو كاين الى يوم القيمة واعلم ان جميع الحوادث لا بد وان يكون معلومة لله تعالى
وجميع حوادث هذا العالم من الخلق والخلق والرزق والاجل والسعادة والشقاوة لا بد وان يكون مكتوبة في اللوح المحفوظ
فلو وقعت بخلاف علم الله تعالى لانقلب علمه جهلا ولانقلب ذلك الكتاب كذبا وكل ذلك محال واذا كان الامر كذلك ثبت ان الكل
بقضا الله وقدره وقد ذكر بعض العلما هذا المعنى في تفسير هذه الاية واكده بحديث الصادق المصدوق وبالحديث المشهور من قوله
عليه الصلاة والسلام فحج ادم موسى قال القاضي اما الاجل والرزق فهما مضافان الى الله تعالى واما الكفر والفسق والايمان
والطاعة فكل ذلك ايضا مضاف الى الله تعالى فاذا كتبه تعالى فانما كتب بعلمه من اختيار العبد وذلك لا يخرج العبد من ان يكون
هو المذموم او الممدوح واعلم انه ما كان من حق القاضي ان يتغافل عن موضع الاشكال وذلك لانا نقول اذا علم الله تعالى
من العبد الكفر وكتب في اللوح المحفوظ منه الكفر فلو اتى بالايمان لكان ذلك جمعا بين المتناقضين لان العلم بالكفر والخبر الصدق
عن الكفر مع عدم الكفر جمع بين النقيضين وهو محال واذا كان موضع الالزام هو هذا فاي منفعة للقاضي في ذكر ذلك الى
الكلمات الاجنبية عن هذا الالزام اما قوله تعالى ومن يرد ثواب الدنيا نوته منها ومن يرد ثواب الاخرة نوته منها
وسنجزي الشاكرين فاعلم ان الذين حضروا يوم احد كانوا فريقين منهم من يريد الدنيا ومنهم من يريد الاخرة كما ذكر الله تعالى
فيما بعد هذه السورة فالذين حضروا القتال للدنيا هم الذين حضروا لطلب الغنايم والذكر والثنا وهولا لا بد وان ينهزموا
والذين حضروا للدين فلا بد وان ينهزموا ثم اخبر الله تعالى في هذه الاية ان من طلب الدنيا لا بد وان يصل الى بعض مقصوده
ومن طلب الاخرة فكذلك وتقريره قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات الى اخر الحديث واعلم ان هذه الاية
وان وردت في الجهاد خاصة لكنها عامة في جميع الاعمال وذلك لان المؤثر في طلب الثواب والعقاب المقصود والدواعي
لا ظواهر الاعمال فان من وضع الجبهة على الارض في صلاة الظهر فان قصد بذلك السجود عبادة الله تعالى كان ذلك من
اعظم دعايم الكفر وروى ابو هريرة عنه عليه الصلاة والسلام ان الله تعالى يقول يوم القيامة لمقاتل في سبيل الله
فيما ذا قتلت فيقول امرت بالجهاد في سبيلك فقاتلت حتى قتلت فيقول الله تعالى كذبت بل اردت ان يقال فلان محارب وقد قيل
ذلك ثم ان الله تعالى يامر به الى النار **قوله تعالى** وكاين من نبي قتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما اصابهم في
سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا
في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فاتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الاخرة والله يحب المحسنين
واعلم انه تعالى تمم تاديبه للمنهزمين يوم احد بان ذكر ان الانبيا المتقدمين وانباعهم اسوة حسنة فلما
كانت طريقة اتباع الانبيا المتقدمين الصبر على الجهاد وترك الفرار فكيف يليق بكم هذا الفرار والانهزام وفي الاية
مسايل **المسالة الاولى** قرا ابن كثير وكاين على وزن كاعن ممدودا مهموزا مخففا وقرا الباقون كاين مشددا

بوزن كعين وهي لغة قريش ومن اللغة الأولى **قول جرير** وكائن بالأباطح من صديق • يراني لو أصبت هو المصابا • **وأنشد المفضل** وكائن ترى في الحي من ذي قرابة • **المسألة الثانية** قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو قتل معه وقرأ الباقون قاتل معه فعلى القراءة الأولى يكون المعنى أن كثيرا من الأنبياء قتلوا والذين بقوا بعدهم ما وهنوا في دينهم بل استمروا على جهاد عدوهم ونصرة دينهم فكان ينبغي أن يكون حالكم يا أمة محمد هكذا قال القفال رحمه الله تعالى والوقف على هذا التأويل على قوله قتل وقوله معه ربيون حال بمعنى قتل حال ما كان معه ربيون أو على معنى التقديم والتأخير وكأين من نبي قتل معه ربيون كثير قتل فما وهن الربيون على كثرتهم وفيه وجه آخر وهو أن يكون المعنى وكأين من نبي قتل ممن كان معه وعلى دينه ربيون كثير فما ضعفوا الباقون ولا استكانوا لقتل من قتل من إخوانهم بل مضوا على جهاد عدوهم فقد كان ينبغي أن تكونوا كذلك وحجة هذه القراءة أن المقصود من هذه الآية حكاية ما جرى لسائر الأنبياء لتقتدي هذه الأمة بهم وقد قال تعالى أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم فيجب أن يكون المذكور قتل سائر الأنبياء لا قتالهم ومن قرأ قاتل معه فالمعنى وكم من نبي قاتل معه العدد الكثير من أصحابه فأصابهم من عدوهم قروح فما وهنوا لأن الذي أصابهم في سبيل الله وطاعته وإقامة دينه ونصرة رسوله فكذلك كان ينبغي أن تفعلوا مثل ذلك يا أمة محمد وحجة هذه القراءة أن المراد من هذه الآية ترغيب الذين كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم في القتال فوجب أن يكون المذكور هو القتال وأيضا روي عن سعيد بن جبير أنه قال ما سمعنا بنبي قتل في القتال **المسألة الثالثة** قال الواحدي رحمه الله تعالى أجمعوا على أن معنى كأين كم وتأويلها التكثير لعدد الأنبياء الذين هذه صفتهم ونظيره قوله وكأين من قرية أهلكناها وكأين من قرية أمليت لها والكاف في كأين كاف التشبيه دخلت على أي التي هي للاستفهام كما دخلت على ذا من كذا وأن من كأن ولا معنى للتشبيه فيه كما أنه لا معنى للتشبيه في كذا إذا تقول لي عليك كذا وكذا معناه لي عليه عدد ما فلا معنى للتشبيه إلا أنها زيادة لا يجوز حذفها والمعنى أنه لم يقع للتنوين صورة في الخط إلا في هذا الحرف خاصة وكذا استعمال هذه الكلمة فصارت ككلمة واحدة موضوعة للتكثير **المسألة الرابعة** قال صاحب الكشاف ربيون الربانيون وقرئ بالحركات الثلاث والفتح على القياس والضم والكسر من تغييرات النسب وحكى الواحدي عن الفراء أنه قال الربيون الألوف وقال الزجاج هم الجماعات الكثيرة الواحد ربي قال ابن قتيبة أصله من الربة وهي الجماعة فقال ربي كأنه نسب إلى الربة وقال الأخفش الربيون الذين يعبدون الرب طعن فيه ثعلب وقال كان يجب أن يقال ربي ليكون منسوبا إلى الرب وأجاب من نصر الأخفش وقال العرب إذا نسبت شيئا إلى شيء غيرت حركته كما قالوا بصري في النسبة إلى البصرة ودهري في النسبة إلى الدهر وقال ابن زيد الربانيون الأئمة والولاة والربيون الرعية وهم المنتسبون إلى الرب واعلم أنه تعالى مدح هؤلاء الربيين بنوعين أولا بصفات النفي وثانيا بصفات الإثبات أما المدح بصفات النفي فهو قوله تعالى فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا ولا بد من الفرق بين هذه الأمور الثلاثة قال صاحب الكشاف ما وهنوا عند قتل النبي وما ضعفوا عن الجهاد بعده وما استكانوا للعدو وهذا تعريض بما أصابهم من الوهن والانكسار عند الإرجاف بقتل رسولهم وبضعفهم عند ذلك عن مجاهدة المشركين واستكانتهم للكفار حين أرادوا أن يعتضدوا بالمنافق عبد الله بن أبي في طلب الأمان من أبي سفيان ويحتمل أيضا أن تفسر الوهن باستيلاء الخوف عليهم بأن يضعف إيمانهم وتقع الشكوك والشبهات في قلوبهم والاستكانة هي الانتقال من دينهم إلى دين عدوهم وفيه وجه ثالث وهو أن الوهن ضعف يلحق القلب والضعف المطلق هو اختلال القوة والقدرة بالجسم والاستكانة هي إظهار ذلك العجز وذلك الضعف وكل هذه الوجوه حسنة محتملة قال الواحدي الاستكانة الخضوع وهو أن يسكن لصاحبه ليفعل به ما يريد ثم قال تعالى والله يحب الصابرين والمعنى أن من صبر على تحمل الشدائد في طريق الله تعالى ولم يظهر الجزع والهلع فإن الله يحبه ومحبة الله تعالى للعبد عبارة عن إرادة إكرامه وإعزازه وتعظيمه والحكم له بالثواب والجنة وذلك نهاية المطلوب ثم إنه تعالى أتبع ذلك بأن مدحهم بصفات الثبوت فقال وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين وفيه مسألتان **المسألة الأولى** قوله وثبت أقدامنا يدل على أن فعل العبد خلق الله تعالى والمعتزلة يحملونه على فعل الألطاف **المسألة الثانية** بين تعالى أنهم كانوا مستعدين عند ذلك التصبر والتجلد بالدعاء والتضرع بطلب الإمداد والإعانة من الله تعالى والغرض منه أن تقتدي بهم في طريقة أمة محمد صلى الله عليه وسلم فإن من عول في تحصيل مهماته على نفسه

ذل ومن اعتصم بالله فاز بالمطلوب قال القاضي إنما قدموا قولهم ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا لأنه تعالى لما ضمن النصرة للمؤمنين فإذا لم يحصل النصر وظهر أمارات استيلاء العدو دل ذلك ظاهرا على صدور ذنب وتقصير من المؤمنين فلهذا المعنى يجب عليهم تقديم التوبة والاستغفار على طلب النصرة فبين تعالى أنهم بدؤوا بالتوبة عن كل المعاصي وهو المراد بقوله ربنا اغفر لنا ذنوبنا فدخل فيه كل الذنوب سواء كانت من الصغائر أو من الكبائر ثم إنهم خصوا الذنوب العظيمة الكبيرة منها بالذكر بعد ذلك لعظمها وعظم عقابها وهو المراد من قوله في أمرنا لأن الإسراف في كل شيء هو الإفراط فيه قال تعالى يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم وقال فلا يسرف في القتل وقال كلوا واشربوا ولا تسرفوا ويقال فلان مسرف إذا كان مكثرا في النفقة وغيرها ثم إنهم لما فرغوا من ذلك سألوا ربهم أن يثبت أقدامهم وذلك بإزالة الخوف عن قلوبهم وإزالة الخواطر الفاسدة عن صدورهم ثم سألوا بعد ذلك أن ينصرهم على القوم الكافرين لأن هذه النصرة لا بد فيها من أمور زائدة على ثبات أقدامهم وهو كالرعب الذي يلقيه في قلوبهم وإحداث أحوال سماوية أو أرضية يوجب انهزامهم مثل هبوب رياح تثير الغبار في وجوههم ومثل جريان سيل في مواضع وقوفهم ثم قال القاضي وهذا تأديب من الله تعالى في كيفية الطلب بالأدعية عند النوائب والمحن سواء كان في الجهاد أو غيره ثم قال فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين **واعلم** أنه تعالى لما شرح طريقة الربيين في الصبر وطريقتهم في الدعاء ذكر أيضا ما ضمن لهم في مقابلة ذلك في الدنيا والآخرة فقال فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة وفيه مسائل **المسألة الأولى** قوله فآتاهم الله يقتضي أنه تعالى أعطاهم الأمرين أما ثواب الدنيا فهو النصرة والغنيمة وقهر العدو والثناء الجميل وانشراح الصدر بنور الإيمان وزوال ظلمات الشبهات وكفارة المعاصي والسيئات وأما ثواب الآخرة فلا شك أنه هو الجنة وما فيها من اللذات وأنواع السرور وذلك غير حاصل في الحال فيكون المراد أنه تعالى حكم لهم بحصولها في الآخرة فقام حكم الله بذلك مقام الحصول كأن الكذب في وعد الله والظلم في عدله محال ويحمل قوله آتاهم على أنه سيؤتيهم على قياس قوله أتى أمر الله أي سيأتي أمر الله قال القاضي ولا يمتنع أن تكون هذه الآية مختصة بالشهداء وقد أخبر الله تعالى عن بعضهم أنهم أحياء عند ربهم يرزقون فيكون حال هؤلاء الربيين أيضا كذلك وأنه تعالى في حال إنزال هذه الآية كان قد آتاهم حسن ثواب الآخرة في حال السماء **المسألة الثانية** خص تعالى ثواب الآخرة بالحسن تنبيها على جلالة ثوابهم وذلك لأن ثواب الآخرة كله في غاية الحسن فما خصه الله بأنه حسن من هذا الجنس فانظر كيف يكون حسنه ولم يصف ثواب الدنيا بذلك لقلتها وامتزاجها بالمضار وكونها منقطعة قال القفال رحمه الله تعالى يحتمل أن يكون الحسن هو الحسن كقوله وقولوا للناس حسنا أي حسنا والغرض منه المبالغة كأن تلك الأشياء الحسنة لكونها عظيمة في الحسن صارت نفس الحسن كما يقال فلان جود وكرم إذا كان في غاية الجود والكرم **المسألة الثالثة** قال فيما تقدم ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها فذكر لفظة من الدالة على التبعيض وقال في هذه الآية فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة ولم يذكر كلمة من والفرق أن الذين يريدون ثواب الآخرة إنما اشتغلوا بالعبودية لطلب الثواب فكانت مرتبتهم في العبودية نازلة وأما المذكورون في هذه الآية فإنهم لم يذكروا أنفسهم إلا بالقصور وهو المراد من قوله اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا ولم يروا التدبير والنصرة والإعانة إلا من ربهم وهو المراد بقوله وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فكان مقام هؤلاء في العبودية في غاية الكمال لا جرم أولئك فازوا ببعض الثواب وهؤلاء فازوا بالكل وأيضا أولئك أرادوا الثواب وهؤلاء ما أرادوا وإنما أرادوا خدمة مولاهم فلا جرم أولئك حرموا وهؤلاء أعطوا ليعلم أن كل من أقبل على خدمة الله تعالى أقبل على خدمته كل ما سوى الله ثم قال والله يحب المحسنين وفيه دقيقة لطيفة وهي أن هؤلاء اعترفوا بكونهم مسيئين حيث قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا فلما اعترفوا بذلك سماهم الله محسنين كأن الله تعالى يقول لهم إذا اعترفت بإساءتك وعجزك فأنا أصفك بالإحسان وأجعلك حبيبا لنفسي حتى تعلم أنه لا سبيل للعبد إلى الوصول إلى حضرة الله تعالى إلا بإظهار الذلة والمسكنة والعجز وأيضا إنهم لما أرادوا الإقدام على الجهاد طلبوا تثبيت أقدامهم من الله تعالى ونصرهم على العدو وبعد ذلك سماهم بالمحسنين وهذا يدل على أن العبد لا يمكنه الإتيان بالفعل الحسن إلا إذا أعطاه الله تعالى ذلك الفعل الحسن وأعانه عليه ثم إنه تعالى قال هل جزاء الإحسان إلا الإحسان وقال للذين أحسنوا الحسنى وزيادة وكل ذلك يدل على أنه سبحانه هو الذي يعطي الفعل الحسن للعبد ثم إنه يثيبه عليه ليعلم العبد أن الكل من الله تعالى وبإعانة الله عز وجل **قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا**

الذين كفروا يردوكم على أعقابكم فتنقلبوا خاسرين بل الله مولاكم وهو خير الناصرين سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ومأواهم النار وبئس مثوى الظالمين

واعلم أن هذه الآية من تمام الكلام الأول لكنه لما أرجفوا أن النبي صلى الله عليه وسلم قد قتل ودعا المنافقين بعض ضعفة المسلمين إلى الكفر منع المسلمين بهذه الآية عن الالتفات إلى كلام أولئك المنافقين وفيه مسئلتان **المسألة الأولى** قيل إن تطيعوا الذين كفروا المراد أبو سفيان فإنه كان كبير القوم في ذلك اليوم قال السدي المراد أبو سفيان لأنه كان شجرة الفتن وقال آخرون المراد عبد الله بن أبي وأتباعه من المنافقين وهم الذين ألقوا الشبهات في قلوب الضعفة وقالوا لو كان محمد رسول الله ما وقعت له هذه الواقعة وإنما هو رجل كسائر الناس يوما له ويوما عليه فارجعوا إلى دينكم الذي كنتم فيه وقال آخرون المراد اليهود لأنه كان بالمدينة قوم من اليهود وكانوا يلقون الشبهة في قلوب المسلمين ولا سيما عند وقوع هذه الواقعة والأقرب أنه يتناول كل الكفار لأن اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع من عموم اللفظ **المسألة الثانية** قوله إن تطيعوا الذين كفروا لا يمكن حمله على طاعتهم في كل ما يقولونه بل لا بد من التخصيص فقيل إن تطيعوهم فيما أمروكم به يوم أحد من ترك الإسلام وقيل إن تطيعوهم في كل ما يأمرونكم من الضلال وقيل في المشورة وقيل في ترك المحاربة وهو قولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ثم قال يردوكم على أعقابكم يعني يردوكم إلى الكفر بعد الإيمان لأن قبول قولهم في الدعوة إلى الكفر كفر ثم قال فتنقلبوا خاسرين واعلم أن اللفظ لما كان عاما وجب أن يدخل فيه خسران الدنيا فلأن أشق الأشياء على العقلاء الانقياد للعدو والتذلل له وإظهار الحاجة إليه وأما خسران الآخرة فالحرمان عن الثواب المؤبد والوقوع في العقاب المخلد ثم قال تعالى بل الله مولاكم وهو خير الناصرين فالمعنى أنكم إنما تطيعون الكفار لينصروكم ويعينوكم على مطالبكم وهذا جهل لأنهم عاجزون متحيرون والعاقل يطلب النصرة من الله تعالى لأنه هو الذي ينصركم على العدو ويدفع عنكم كيده ثم بين أنه خير الناصرين ولو لم يكن المراد بقوله مولاكم وهو خير الناصرين لم يصح أن يتبعه بهذا القول وإنما كان تعالى خير الناصرين لوجوه الأول أنه تعالى هو القادر على نصرتك في كل ما تريد والعالم الذي لا يخفى عليه دعاؤك وتضرعك والكريم الذي لا يبخل في جوده ونصرة العبيد بعضهم لبعض بخلاف ذلك في كل هذه الوجوه والثاني أنه ينصرك في الدنيا والآخرة وغيره ليس كذلك والثالث أنه ينصرك قبل سؤالك ومعرفتك بالحاجة كما قال من يكلؤكم بالليل والنهار وغيره ليس كذلك واعلم أن قوله خير الناصرين ظاهره يقتضي أن يكون من جنس سائر الناصرين وهو منزه عن ذلك لكنه ورد الكلام على حسب تعارفهم كقوله وهو أهون عليه وقوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا واعلم أن هذه الآية من تمام ما تقدم ذكره فإنه تعالى ذكر وجوها كثيرة في الترغيب في الجهاد وعدم المبالاة بالكفار ومن جملتها ما ذكر في هذه الآية أنه تعالى يلقي الخوف في قلوب الكفار ولا شك أن ذلك مما يوجب استيلاء المسلمين عليهم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** اختلفوا في هذا الوعد هل هو مخصوص بيوم أحد أو في جميع الأوقات قال كثير من المفسرين إنه مختص بهذا اليوم وذلك لأن جميع الآيات المتقدمة إنما وردت في هذه الواقعة ثم القائلون بهذا القول ذكروا في كيفية إلقاء الرعب في قلوب المشركين في هذا اليوم وجهين الأول أن الكفار لما استولوا على المسلمين وهزموهم أوقع الله تعالى الرعب في قلوبهم فتركوهم وفروا منهم من غير سبب حتى روي أن أبا سفيان صعد الجبل وقال أين ابن أبي كبشة أين ابن أبي قحافة أين ابن الخطاب فأجابه عمر ودارت بينهما كلمات وما تجاسر أبو سفيان من النزول من الجبل والذهاب إليهم والثاني أن الكفار لما ذهبوا إلى مكة فلما كانوا في بعض الطريق قالوا ما صنعنا شيئا قتلنا الأكثرين منهم ثم تركناهم ونحن قاهرون ارجعوا حتى نستأصلهم بالكلية فلما عزموا على ذلك ألقى الرعب في قلوبهم والقول الثاني أن هذا الوعد غير مختص بيوم أحد بل هو عام قال القفال رحمه الله تعالى كأنه قيل إن وقعت لكم هذه الواقعة في يوم أحد إلا أن الله تعالى سيلقي الرعب منكم بعد ذلك في قلوب الكافرين حتى يقهر الكفار ويظهر دينكم على سائر الأديان وقد فعل الله تعالى ذلك حتى صار دين الإسلام قاهرا لجميع الأديان والملل ونظير هذه الآية قوله عليه الصلاة والسلام نصرت بالرعب مسيرة شهر **المسألة الثانية** قرأ ابن عامر والكسائي الرعب بضم العين والباقون بتسكينها من كل القرآن قال الواحدي هما لغتان يقال رعبته رعبا ورعبا فهو مرعوب ويجوز أن يكون الرعب مصدرا والرعب اسم منه **المسألة الثالثة** الرعب الخوف الذي يحصل في القلب وأصل الرعب الملء يقال سيل راعب

إذا ملأ الأودية **المسألة الرابعة** ظاهر قوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب يقتضي وقوع الرعب في جميع الكفار ومذهب بعض العلماء إجراء هذا العموم على ظاهره لأنه لا أحد يخالف دين الإسلام إلا وفي قلبه ضرب من الرعب من المسلمين إما في الحرب وإما عند المحاجة وقوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب لا يقتضي وقوع جميع الرعب في قلوب الكفار إنما يقتضي وقوع هذه الحقيقة في قلوبهم من بعض الوجوه وذهب جمع من المفسرين إلى أنه مخصوص بأولئك الكفار أما قوله بما أشركوا فاعلم أن ما مصدرية فالمعنى بسبب إشراكهم بالله تعالى واعلم أن تقرير هذا الوجه المعقول هو أن الدعاء إنما يصير في محل الإجابة عند الاضطرار كما قال أمن يجيب المضطر إذا دعاه ومن اعتقد أن لله تعالى شريكا لم يحصل له الاضطرار لأنه يقول إن كان هذا المعبود لا ينصرني فذاك الآخر ينصرني وإن لم يحصل في قلبه الاضطرار لم يحصل في قلبه الإجابة والنصرة وإذا لم يحصل ذلك وجب أن يحصل الرعب والخوف في قلبه فثبت أن الإشراك بالله سبحانه يوجب الرعب والله عز وجل الهادي أما قوله ما لم ينزل به سلطانا ففيه مسائل **المسألة الأولى** السلطان ههنا هو الحجة والبرهان وفي اشتقاقه وجوه الأول قال الزجاج إنه من التسليط وهو الذي يضاء به السراج وقيل للأمراء سلاطين لأنهم الذين يتوصل الناس بهم إلى تحصيل الحقوق الثاني أن السلطان في اللغة الحجة وإنما قيل للأمير سلطان لأن معناه أنه ذو الحجة الثالث قال الليث السلطان القدرة لأن أصله من التسليط وعلى هذا سلطان الملك قوته وقدرته ويسمى البرهان سلطانا لقوته على دفع الباطل الرابع قال ابن دريد سلطان كل شيء حدته وهو مأخوذ من اللسان السليط والسلاطة بمعنى الحدة **المسألة الثانية** قوله ما لم ينزل به سلطانا يوهم أن فيه سلطانا إلا أن الله تعالى ما أنزله وما أظهره إلا أن الجواب عنه أنه لو كان لأنزل الله به سلطانا فلما لم ينزل به سلطانا وجب عدمه وحاصل الكلام فيه ما يقوله المتكلمون أن هذا مما لا دليل عليه فلم يجز إثباته ومنهم من بالغ فقال لا دليل عليه فيقول فيجب نفيه ومنهم من احتج بهذا الحرف على وحدانية الصانع فقال لا سبيل إلى إثبات الصانع إلا باحتياج المحدثات إليه ويكفي في إثبات الحاجة إثبات الصانع الواحد فما زاد عليه لا سبيل إلى إثباته فلم يجز إثباته **المسألة الثالثة** هذه الآية دالة على فساد التقليد وذلك لأن الآية دالة على أن الشرك لا دليل عليه فوجب أن يكون القول به باطلا وهذا إنما يصح إذا كان القول بإثبات ما لا دليل على ثبوته يكون باطلا فيلزم القول بالتقليد ثم قال تعالى ومأواهم النار واعلم أنه تعالى بين أن أحوال هؤلاء المشركين في الدنيا هو وقوع الخوف في قلوبهم وأحوالهم في الآخرة وهي أن مأواهم ومسكنهم النار ثم قال وبئس مثوى الظالمين المثوى المكان الذي يكون مقر الإنسان ومأواه من قولهم ثوى يثوي ثواء وجمع المثوى مثاوي والله تعالى أعلم **قوله تعالى**

ولقد صدقكم الله وعده إذ تحسونهم بإذنه حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ولقد عفا عنكم والله ذو فضل على المؤمنين

اعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه **الأول** أنه لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة وقد أصابهم ما أصابهم بأحد قال ناس من أصحابه من أين أصابنا هذا وقد وعدنا الله النصر فأنزل الله تعالى هذه الآية **الثاني** قال بعضهم كان النبي صلى الله عليه وسلم رأى في المنام أنه يذبح كبشا فصدق الله تعالى رؤياه بقتل طلحة بن عثمان صاحب لواء المشركين يوم أحد وقتل بعده تسعة نفر على اللواء فذاك قوله ولقد صدقكم الله وعده يريد تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم **الثالث** يجوز أن يكون هذا الوعد ما ذكره في قوله إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم إلا أن هذا كان مشروطا بشرط الصبر والتقوى **الرابع** يجوز أن يكون هذا الوعد هو قوله ولينصرن الله من ينصره إلا أن هذا الشرط مشروط **الخامس** يجوز أن يكون هذا الوعد هو قوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب **السادس** قيل الوعد هو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للرماة لا تبرحوا من هذا المكان **السابع** قال أبو مسلم لما وعدهم الله تعالى في الآية المتقدمة إلقاء الرعب في قلوبهم أكد ذلك بأن ذكرهم ما أنجزهم من الوعد بالصبر في واقعة أحد فإنه لما وعدهم بالنصرة بشرط أن يتقوا ويصبروا فحين أتوا بذلك الشرط لا جرم وفى الله تعالى بالمشروط فأعطاهم النصرة فلما تركوا الشرط لا جرم فاتهم المشروط إذا عرفت وجه النظم ففي الآية مسائل **المسألة الأولى** قال الواحدي رحمه الله تعالى الصدق يتعدى إلى مفعولين تقول صدقته الوعد والوعيد **المسألة الثانية**

قد ذكرنا في قصة احد ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل احدا خلف ظهره واستقبل المدينة واقام الرماة عند الجبل
وامرهم ان يثبتوا هناك ولا يبرحوا سوا كانت النصرة للمسلمين او عليهم فلما اقبل المشركون جعل الرماة يرشقون خيلهم
والباقون يضربونهم بالسيوف حتى انهزموا والمسلمون على اثارهم يحسونهم قال الليث الحس القتل الذريع وحسوهم
اي قتلوهم قتلا كثيرا قال ابو عبيدة والزجاج وابن قتيبة الحس هو الاستيصال بالقتل يقال جراد محسوس اذا قتله
البرد وسنة حسوس اذا اتت على كل شي ومعنى تحسونهم اي تستاصلونهم قتلا قال اصحاب الاشتقاق وحسه اذا قتله
لانه ابطل حسه بالقتل كما يقال بطنه اذا اصاب بطنه وراسه اذا اصاب راسه وقوله باذنه اي بعلمه ومعنى
الكلام انه تعالى لما وعدكم النصر بشرط التقوى والصبر على الطاعة فما دمتم وافين بهذا الشرط انجز وعده ونصركم
على اعدائكم فلما تركتم الشرط وعصيتم ربكم لا جرم زالت تلك النصرة اما قوله حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر
وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون ففيه مسايل **المسئلة الاولى** لقايل ان يقول ظاهر قوله حتى اذا
فشلتم يقتضي انه شرط ولا بد له من الجواب فاين جوابه واعلم ان للعلما هاهنا طريقين **الاول** ان هذا ليس بشرط
بل المعنى ولقد صدقكم الله وعده حتى فشلتم اي قد نصركم الى ان كان منكم الفشل والتنازع لانه تعالى كان وعدهم
بالنصر بشرط التقوى والصبر على الطاعة فلما فشلوا وعصوا انتهى النصر وعلى هذا القول يكون كلمة حتى غاية
بمعنى الى فيكون معنى قوله حتى اذا الى ان والى حين الطريق الثاني ان نساعد على ان قوله حتى اذا فشلتم شرط وعلى
هذا القول اختلفوا في الجواب على وجوه **الاول** وهو قول البصريين ان جوابه محذوف والتقدير
حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون منعكم الله نصره وانما حسن حذف هذا الجواب
لدلالة قوله ولقد صدقكم الله وعده عليه ونظايره في القران كثيرة قال الله تعالى فان استطعت ان تبتغي
نفقا في الارض او سلما في السما فتاتيهم باية والتقدير فافعل ثم اسقط هذا الجواب لدلالة الكلام عليه وقال
امن هو قانت انا الليل والتقدير امن هو قانت كمن لا يكون كذلك **الوجه الثاني** وهو مذهب
الكوفيين واختيار الفرا ان جوابه هو قوله وعصيتم والواو زايدة كما قال فلما اسلما وتله للجبين وناديناه
المعنى ناديناه كذا هاهنا الفشل والتنازع صار موجبا للعصيان وكان التقدير حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر
عصيتم والواو زايدة وبعض من نصر هذا القول زعم ان مذهب العرب ادخال الواو في جواب حتى اذا بدليل قوله
تعالى حتى اذا جاوها وفتحت ابوابها وقال لهم خزنتها والتقدير فتحت لهم ابوابها فان قيل ان فشلتم وتنازعتم
معصية فلو جعلنا الفشل والتنازع علة للمعصية لزم كون الشي علة لنفسه وذلك فاسد قلنا المراد
من العصيان هاهنا خروجهم عن ذلك المكان فلم يلزم تعليل الشي بنفسه واعلم ان البصريين لا يقبلون هذا الجواب
لان مذهبهم انهم لا يجعلون هذه الواو زايدة **الوجه الثالث** في الجواب ان يقال التقدير الاية حتى
اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون صرتم فريقين منكم من يريد الدنيا ومنكم
من يريد الاخرة فالجواب هو قوله صرتم فريقين الا انه اسقط لان قوله منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد
الاخرة يفيد فايدته ويودي معناه لان كلمة من للتبعيض فهي تفيد هذا الانقسام وهذا الاحتمال خطر ببالي
الوجه الرابع جواب ابو مسلم وهو ان قوله حتى اذا فشلتم هو قوله صرفكم عنهم والتقدير حتى اذا فشلتم
وكذا وكذا صرفكم عنهم ليبتليكم وثم هاهنا كالساقطة وهذا الوجه في غاية البعد **المسالة
الثانية** انه تعالى ذكر امورا ثلاثة **اولها** الفشل وهو الضعف وقيل الفشل هو الجبن وهذا
باطل بدليل قوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا اي فتضعفوا لانه لا يليق ان يكون المعنى فتجبنوا **ثانيها**
التنازع في الامر وفيه بحثان **البحث الاول** المراد من التنازع انه عليه الصلاة والسلم
امر الرماة بان لا يبرحوا عن مكانهم البتة وجعل اميرهم عبد الله بن جبير فلما ظهر المشركون اقبل الرماة
عليهم بالرمي الكثير حتى انهزم المشركون ثم ان الرماة راوا نسا المشركين وقد صعدن الجبل وكشفن
عن سوقهن بحيث بدت خلاخلهن قالوا الغنيمة فقال عبد الله عهد الرسول الينا ان لا نبرح عن هذا المكان فابوا عليه
وذهبوا الى طلب الغنيمة وبقي عبد الله مع طايفة قليلة دون العشرة الى ان قتلهم المشركون فهذا هو التنازع
البحث الثاني قوله في الامر فيه وجهان الاول ان الامر هاهنا بمعنى الشان والقصة
والثاني انه هو الامر الذي يضاده النهي والمعنى وتنازعتم فيما امركم الرسول به من ملازمة ذلك المكان

ثالثها وعصيتم من بعد ما اراكم ما تحبون والمراد عصيتم بترك ملازمة ذلك المكان بقي في هذه الاية سوالات
السوال الاول لم قدم ذكر الفشل على ذكر التنازع والمعصية **والجواب** ان القوم
لما راوا هزيمة الكفار وطمعوا في الغنيمة ثم تنازعوا من طريق القول في انا هل نذهب لطلب الغنيمة ام لا ثم اشتغلوا
بطلب الغنيمة **السوال الثاني** لما كانت المعصية بمفارقة تلك المواضع خاصة بالبعض
فلم جا هذا العتاب باللفظ العام **والجواب** هذا اللفظ وان كان عاما الا انه جا المخصص بعده
وهو قوله منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الاخرة **السوال الثالث** ما الفايدة في قوله
من بعد ما اراكم ما تحبون **والجواب** المقصود منه التنبيه على عظم المعصية لانهم لما شاهدوا
ان الله تعالى اكرمهم بانجاز الوعد كان من حقهم ان يمتنعوا عن المعصية فلما اقدموا عليها لا جرم سلبهم الله تعالى
ذلك الاكرام واذاقهم وبال امرهم ثم قال تعالى ثم صرفكم عنهم ليبتليكم وقد اختلف قول اصحابنا وقول
المعتزلة في هذه الاية وذلك لان صرفهم عن الكفار معصية فكيف اضافه الى نفسه اما اصحابنا فهذا الاشكال
غير وارد عليهم لان مذهبهم ان الخير والشر بارادة الله تعالى وتخليقه فعلى هذا قالوا معنى هذا الصرف
ان الله تعالى رد المسلمين عن الكفار والقى الهزيمة عليهم وسلط الكفار عليهم وهذا هو قول جمهور المفسرين قالت
المعتزلة هذا التاويل غير جايز ويدل عليه القران والعقل **اما القران** فهو قوله تعالى ان الذين تولوا
منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا فاضاف ما كان منهم الى فعل الشيطان فكيف
يضيفه بعد هذا الى نفسه **واما المعقول** فهو انه تعالى عاتبهم على ذلك الانصراف ولو كان ذلك
بفعل الله تعالى لم تجز معاتبة القوم عليه كما لا تجوز معاتبتهم على طولهم وقصرهم وصحتهم ومرضهم ثم ان
عند هذا ذكروا وجوها من التاويل **الاول** قال الجبائي ان الرماة كانوا فريقين بعضهم فارقوا
المكان اولا لطلب الغنايم وبعضهم بقوا هناك ثم هولا الذين بقوا احاط بهم العدو فلو استمروا على
المكث هناك لقتلهم العدو من غير فايدة اصلا فلهذا السبب جاز لهم ان يتنحوا عن ذلك الموضع الى موضع
يتحرزون فيه عن العدو الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم ذهب الى الجبل في جماعة من اصحابه وتحصنوا به ولم يكونوا
عصاة بذلك فلما كان ذلك الانصراف جايزا اضافه الى نفسه بمعنى انه كان بامره واذنه ثم قال ليبتليكم والمراد انه
تعالى لما صرفهم الى ذلك المكان وتحصنوا به امرهم هناك بالثبات والجهاد عن بقية المسلمين ولا شك ان الاقدام
على الجهاد بعد الانهزام وبعد ان شاهدوا في تلك المعركة قتل اقاربهم واحبابهم هو من اعظم انواع الابتلا فان
قيل فعلى هذا التاويل هولا الذين صرفهم الله تعالى عن الكفار ما كانوا مذنبين فلم قال ولقد عفا عنكم قلنا
الاية مشتملة على ذكر من كان معذورا في الانصراف ومن لم يكن وهو الذين بدوا بالهزيمة فمضى وعصى فقوله ثم
صرفكم عنهم يرجع الى المعذور لان الاية لما اشتملت على قسمين وعلى حكمين رجع كل حكم الى القسم الذي يليق به ونظيره
قوله ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه والمراد الذي قال له
لا تحزن وهو ابو بكر لانه كان خايفا قبل هذا القول فلما سمع هذا سكن ثم قال وايده بجنود لم تروها وعنى بذلك الرسول
دون ابي بكر لانه كان قد جرى ذكرهما جميعا فهذا جملة ما ذكره الجبائي في هذا المقام **والوجه الثاني** ما ذكره
ابو مسلم الاصفهاني وهو ان المراد من قوله ثم صرفكم عنهم انه تعالى ازال ما كان في قلوب الكفار من الرعب من المسلمين
عقوبة لهم على عصيانهم وفشلهم وقال ليبتليكم اي ليجعل ذلك الصرف محنة عليكم لتتوبوا الى الله وترجعوا
اليه وتستغفروه فيما خالفتم فيه امره وملتم فيه الى الغنيمة ثم اعلمه انه تعالى قد عفا عنهم **والوجه
الثالث** قال الكعبي ثم صرفكم عنهم بان لم يامركم بمعاودتهم من فورهم ليبتليكم بكثرة الانعام
عليكم والتخفيف عنكم فهذا ما قيل في هذا الموضع والله تعالى اعلم ثم قال ولقد عفا عنكم فظاهره يقتضي تقدم
ذنب منهم قال القاضي ان كان ذلك الذنب من الصغاير جاز ان يصف نفسه بانه عفى عنهم من غير توبة وان كان
من باب الكباير فلا بد من اضمار توبتهم لقيام الدلالة على ان صاحب الكبيرة اذا لم يتب لم يكن من اهل العفو
والمغفرة واعلم ان الذنب لا شك كان كبيرة لانهم خالفوا صريح نص الرسول وصارت تلك المخالفة سببا
لانهزام المسلمين وقتل جمع عظيم من اكابرهم ومعلوم ان كل ذلك من باب الكباير وايضا ظاهر قوله تعالى ومن
يولهم يومئذ دبره يدل على كونه كبيرة وقول من قال انه خاص في بدر ضعيف لان اللفظ عام ولا تفاوت في المقصود

فكان التخصيص ممتنعا ثم ان ظاهر هذه الاية يدل على انه تعالى عفا عنهم من غير توبة لان التوبة غير مذكورة
فصار هذا دليلا على انه تعالى قد يعفو عن اصحاب الكباير فاما دلايل المعتزلة في المنع عن ذلك وقد تقدم الجواب
عنه في سورة البقرة ثم قال والله ذو فضل على المؤمنين وهو راجع الى ما تقدم من ذكر نعمه سبحانه بالنصر
اولا ثم بالعفو عن المؤمنين ثانيا وهذه الاية دالة على ان صاحب الكبيرة مؤمن لانا بينا ان هذا الذنب
كان من الكباير ثم انه تعالى سماهم مؤمنين فهذا يقتضي ان صاحب الكبيرة مؤمن خلاف ما يقوله المعتزلة والله
تعالى اعلم **قوله تعالى اذ تصعدون ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم في اخراكم
فاثابكم غما بغم لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما اصابكم والله خبير بما تعملون** فيه قولان احدهما انه متعلق
بما قبله وعلى هذا التقدير ففيه وجوه **احدها** كانه قال وعفا عنكم اذ تصعدون لان عفوه عنكم لابد
وان يتعلق بامر اقترفوه وذلك الامر هو ما بينه بقوله اذ تصعدون والمراد به ما صدر عنهم من مفارقة ذلك
المكان والاخذ في الوادي كالمنهزمين لا يلوون على احد **وثانيها** التقدير ثم صرفكم عنهم اذ تصعدون
وثالثها التقدير ليبتليكم اذ تصعدون القول الثاني انه ابتدا كلام لا تعلق له بما قبله
والتقدير اذكروا اذ تصعدون وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** قال صاحب الكشاف قرا الحسن
اذ تصعدون في الجبل وقرا ابي اذ تصعدون في الوادي وقرا ابو حيوة اذ تصعدون بفتح التا وتشديد
العين من تصعد في السلم **المسالة الثانية** الاصعاد الذهاب في الارض والابعاد فيه يقال
صعد في الجبل واصعد في الارض ويقال اصعدنا من مكة الى المدينة قال ابو معاذ النحوي كل شي له اسفل
واعلى مثل الوادي والنهر والازقة فانك تقول صعد فلان يصعد في الوادي اذا اخذ من اسفله الى اعلاه
واما ما ارتفع كالسلم فانه يقول صعدت **المسالة الثالثة** ولا تلوون على احد اي لا تلتفتون الى
احد من شدة الهرب واصله ان المعرج على الشي يلوي اليه عنقه او عنان دابته فاذا مضى ولم يعرج قيل
لم يلوه ثم استعمل في ترك التعريج على الشي وترك الالتفات الى الشي يقال فلان لا يلوي على شي اي لا يعطف
عليه ولا يبالي به ثم قال تعالى والرسول يدعوكم كان يقول الي عباد الله انا رسول الله من كر فله الجنة فيحتمل
ان يكون المراد انه عليه السلام كان يدعوهم الى نفسه حتى يجتمعوا عنده ولا يتفرقوا ويحتمل ان يكون المراد
ان كان يدعوهم الى المحاربة مع العدو ثم قال في اخراكم اي اخركم يقال جيت في اخر الناس واخرهم كما يقال في
اولهم واولاهم ويقال جا فلان في اخريات الناس اي اخرهم والمعنى انه عليه السلام كان يدعوهم وهو واقف
الى اخراهم لان القوم بسبب الهزيمة قد تقدموه قال فاثابكم غما بغم وفيه مسايل **المسالة الاولى**
لفظ الثواب لا يستعمل في الاغلب الا في الخير ويجوز ايضا استعماله في الشر لانه ماخوذ من قولهم ثاب اليه
رجع اليه قال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس والمراة تسمى ثيبا لان الواطي عايد اليها فاصل
الثواب كل ما يعود الى الفاعل من جزا فعله سوا كان خيرا او شرا الا ان بحسب العرف اختص لفظ الثواب
بالخير فان حملنا لفظ الثواب ها هنا على اصل اللغة استقام الكلام وان حملناه على مقتضى العرف كان ذلك
واردا على سبيل التهكم كما يقال تحيتك الضرب وعتابك السيف اي جعل الغم ما يرجون من الثواب وقال تعالى
فبشرهم بعذاب اليم **المسالة الثانية** البا في قوله غما بغم يحتمل ان يكون بمعنى مع والتقدير
اثابهم غما مع غم اما على التقدير الاول ففيه وجوه **الاول** وهو قوله انكم اذا اذقتم الرسول
غما بسبب ان عصيتم امره فالله تعالى اذاقكم هذا الغم وهو الغم الذي حصل لهم بسبب الانهزام
وقتل الاحباب والمعنى جازاكم من ذلك الغم بهذا الغم **الثاني** قال الحسن يريد غم يوم احد للمسلمين
بغم يوم بدر للمشركين والمقصود منه ان لا يبقى في قلبكم التفاوت في الدنيا فلا تفرحوا باقبالها ولا تحزنوا
لادبارها وهو المعنى بقوله لكي لا تاسوا على ما فاتكم في واقعة احد ولا تفرحوا بما اتاكم في واقعة بدر وطعن
القاضي في هذا الوجه وقال ان غمهم يوم احد انما كان من جهة استيلا الكفار وذلك كفر ومعصية فكيف
يضيفه الله اليه ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يبعد ان يعلم الله تعالى في ان تسليط الكفار على المسلمين نوع مصلحة
وهو ان لا تفرحوا باقبال الدنيا ولا تحزنوا بادبارها فلا يبقى في قلوبكم اشتغال بغير الله تعالى **الثالث**
يجوز ان يكون الضمير في قوله فاثابكم يعود للرسول والمعنى ان الصحابة لما راوا ان النبي صلى الله عليه وسلم

شج وجهه وكسرت رباعيته وقتل عمه اغتموا لاجله والرسول صلى الله عليه وسلم لما راى انهم عصوا ربهم
لطلب الغنيمة ثم بقوا محرومين من الغنيمة وقتل اقاربهم اغتم لاجلهم وكان المراد من قوله فاثابكم غما بغم
هو هذا اما على التقدير الثاني وهو ان يكون البا في قوله غما بغم يعني غما مع غم او غما على غم فهذا جايز
لان حروف الجر يقوم بعضها مقام بعض تقول ما زلت به حتى فعل وما زلت معه حتى فعل وتقول
نزلت ببني فلان وعلى بني فلان واعلم ان الغموم هناك كانت كثيرة **فاحدها** غمهم بما نالهم من العدو
في الانفس والاموال **وثانيها** غمهم بما لحق ساير المؤمنين من ذلك **وثالثها** غمهم بما وصل الى
الرسول من الشجة وكسر الرباعية **ورابعها** ما ارجف من قتل الرسول **وخامسها** بما وقع
منهم من المعصية وما يخافون من عقابها **وسادسها** غمهم بسبب التوبة التي صارت
واجبة عليهم وذلك لانهم اذا تابوا عن تلك المعصية لم تتم توبتهم الا بترك الهزيمة والعودة بعد
المحاربة بعد الانهزام وذلك من اشق ما على الانسان لانه بعد صيرورته منهزما يصير ضعيف القلب
جبانا فاذا امر بالمعاودة فان فعل خاف القتل وان لم يفعل خاف الكفر وعقاب الاخرة ولان هذا
الغم لا شك انه اعظم الغموم والاحزان واذا عرفت هذه الجملة فكل واحد من المفسرين فسر هذه الاية
بواحد من هذه الوجوه ونحن نعدها **فالاول** ان الغم الاول ما اصابهم عند الفشل والتنازع والثاني
ما حصل عند الهزيمة **الوجه الثاني** ان الغم الاول ما حصل بسبب فوت الغنايم والغم الثاني حصل بسبب
ان ابا سفيان وخالد بن الوليد اطلعا على المسلمين فحملوا عليهم وقتلوا منهم جمعا عظيما **الوجه الثالث**
ان الغم الاول ما كان عند توجه ابي سفيان وخالد بن الوليد عليهم بالقتل والغم الثاني هو ان المشركين لما
رجعوا خاف الباقون من المسلمين من انهم لو رجعوا لقتلوا الكل فصار هذا الغم بحيث اذهبهم عن الغم
الاول **الوجه الرابع** ان الغم الاول ما وصل اليهم بسبب انفسهم واموالهم والغم الثاني ما وصل اليهم
بسبب الارجاف بقتل النبي صلى الله عليه وسلم وفي الاية قول ثالث اختاره القفال رحمه الله تعالى قال
وعندنا ان الله تعالى ما اراد بقوله غما بغم اثنين وانما المراد مواصلة الغموم وطولها اي ان الله عاقبكم
بغموم كثيرة مثل قتل اخوانكم واقاربكم ونزول المشركين من فوق الجبل عليكم بحيث لم تامنوا ان يهلك اكثركم
ومثل اقدامكم على المعصية وكانه تعالى قال اثابكم هذه الغموم المتعاقبة ليصير ذلك زاجرا لكم عن الاقدام
على المعصية والاشتغال بما يخالف امر الله تعالى **المسالة الثالثة** معنى ان الله تعالى اثابهم غما بغم
انه خلق الغم فيهم واما المعتزلة فهذا لا يليق باصولهم فذكروا في علة هذه الاضافة وجوها **الاول**
قال الكعبي ان المنافقين لما ارجفوا ان محمدا عليه الصلاة والسلام قتل ولم يبين الله تعالى كذب ذلك القايل
صار كانه تعالى هو الذي فعل ذلك الغم كالرجل الذي يبلغه الخبر الذي يغمه ويكون معه من يعلم ان ذلك الخبر كذب
فاذا لم يكشفه له سريعا وتركه يتفكر فيه ثم اعلمه فانه يقول لقد غممتني واطلت حزني وهو لم يفعل شيئا من ذلك
بل سكت وكف عن اعلامه فكذا ها هنا **الثاني** ان الغم وان كان من فعل العبد فسببه فعل الله تعالى ان الله سبحانه
طبع العباد طبعا يغتمون بالمصايب التي تنالهم وهم لا يحمدون على ذلك ولا يذمون **الثالث** انه لا يبعد
ان يخلق الله تعالى الغم في قلب بعض المكلفين لرعاية بعض المصالح ثم قال تعالى لكيلا فيه وجهان الاول
انها متصلة بقوله ولقد عفا عنكم كانه قال ولقد عفا عنكم لكيلا تحزنوا لان في عفوه تعالى ما يزيل كل غم وحزن
والثاني انها متصلة بقوله فاثابكم ثم على هذا القول ذكروا وجوها **الاول** قال الزجاج
المعنى اثابكم الهزيمة من غمكم النبي عليه الصلاة والسلام بسبب مخالفته ليكون غمكم بان خالفتموه فقط لا بان
فاتتكم الغنيمة واصابتكم الهزيمة وذلك لان الغم الحاصل بسبب الاقدام على المعصية ينسي الغم الحاصل
بسبب مصايب الدنيا **الثاني** قال الحسن جعلكم مغمومين يوم بدر لسبب ان يسهل امر الدنيا في
اعينكم فلا تحزنوا بفواتها ولا تفرحوا باقبالها وهذان الوجهان مفرعان على قولنا الثاني قوله غما بغم
للمجازاة اما اذا قلنا انها بمعنى مع فالمعنى انكم قلتم لو بقينا في هذا المكان وامتثلنا امر الرسول لوقعنا
في غم فوات الغنيمة فاعلموا انكم لما خالفتم امر الرسول وطلبتم الغنيمة وقعتم في هذه الغموم العظيمة التي كل
واحد منها اعظم من ذلك الغم اضعافا مضاعفة والعاقل اذا تعارض عنده الضرران وجب ان يخص اعظمهما

بالدفع فصارت اثابة الغم على الغم مانعا لكم من ان تحزنوا بسبب فوت الغنيمة وزاجرا لكم عن ذلك ثم كان زجرهم عن تلك المعصية بهذا الزاجر الحاصل في الدنيا زجرهم عنها بسبب الزواجر الموجودة في القيامة فقال تعالى والله خبير بما تعملون اي هو عالم بجميع اعمالكم وقصودكم ودواعيكم قادر على مجازاتها ان خيرا فخير وان شرا فشر وذلك من اعظم الزواجر للعبد على الاقدام على المعصية والله سبحانه وتعالى اعلم

قوله تعالى ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا يغشى طائفة منكم وطائفة قد اهمتهم انفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون هل لنا من الامر من شيء قل ان الامر كله لله يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا ها هنا قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم وليبتلي الله ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم والله عليم بذات الصدور في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما وعد النصر المؤمنين على الكافرين فهذا النصر لا بد وان يكون مسبوقا بازالة الخوف عنهم ليصير ذلك كالدلالة على انه تعالى ينجز وعده في نصر المؤمنين الثاني انه تعالى بين نصر المؤمنين اولا فلما عصى بعضهم سلط الخوف ثم ذكر انه ازال ذلك الخوف عن قلوب من كان صادقا في ايمانه مستقرا على دينه بحيث غلب النعاس عليه **واعلم** ان الذين كانوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد فريقان احدهما الذين كانوا جازمين بان محمدا عليه الصلاة والسلام نبي حق من عند الله وانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وكانوا قد سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى ينصر هذا الدين ويظهره على سائر الاديان وكانوا قاطعين بان هذه الواقعة لا تؤدي الى الاستيصال فلا جرم كانوا مؤمنين وبلغ ذلك الامن الى حيث غشيهم النعاس فان النوم لا يجيء مع الخوف فمجيء النعاس يدل على زوال الخوف بالكلية فقال ها هنا في قصة احد في هؤلاء ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا وقال في قصة بدر اذ يغشاكم النعاس امنة منه وفي قصة احد قدم الامنة على النعاس وفي قصة بدر قدم النعاس على الامنة واما الطائفة الثانية وهم المنافقون الذين كانوا شاكين في نبوته عليه الصلاة والسلام وما حضروا الا لطلب الغنيمة فهؤلاء اشتد جزعهم وعظم خوفهم ثم انه تعالى وصف حال كل واحد من هاتين الطائفتين فقال في صفة المؤمنين انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال الواحدي الامنة مصدر كالامن ومثله من المصادر العظمة والغلبة وقال الجبائي امن فلان يامن امنا وامنة وامانا **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف وقرئ امنة بسكون الميم كانها المرة من الامن **المسألة الثالثة** في قوله نعاسا وجهان احدهما ان يكون مفعولا وعلى هذا التقدير ففي قوله امنة وجوه احدها انها تكون حالا مقدمة عليه كقولك رايت راكبا رجلا وثانيها ان يكون مفعولا له بمعنى نعستم امنة وثالثها ان يكون حالا من المخاطبين بمعنى ذوي امنة ثم قال يغشى طائفة منكم وفيه مسئلتان **المسألة الاولى** قد ذكرنا ان هذه الطائفة هم المؤمنون الذين كانوا على البصيرة في ايمانهم قال ابو طلحة غشينا النعاس ونحن في مصافنا فكان السيف يسقط من احدنا فياخذه ثم يسقط فياخذه وعن الزبير قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم حين اشتد الخوف فارسل الله علينا النوم واني لاسمع قول معتب بن قشير والنعاس يغشاني يقول لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا ها هنا وقال عبد الرحمن بن عوف القي النوم علينا يوم احد وعن ابن مسعود النعاس في القتال امنة والنعاس في الصلاة من الشياطين وذلك لانه في القتال لا يكون الا من الوثوق بالله والفراغ عن الدنيا ولا يكون في الصلاة الا من غاية البعد عن الله تعالى **اعلم** ان ذلك النعاس فيه فوائد **احدها** انه وقع على كافة المؤمنين لا على الحد المعتاد فكان ذلك معجزة ظاهرة للنبي صلى الله عليه وسلم ولا شك ان المؤمنين متى شاهدوا تلك المعجزة الجديدة ازدادوا ايمانا مع ايمانهم ومتى صاروا كذلك ازداد جدهم في محاربة العدو ووثوقهم بان الله تعالى منجز وعده **وثانيها** ان الارق والسهر يوجبان الضعف والكلال والنوم يفيد عود القوة والنشاط واشتداد القوة والقدرة **وثالثها** ان الكفار لما اشتغلوا بقتل المسلمين القى الله تعالى النوم على عين من بقي منهم لئلا يشاهدوا قتل اعزتهم فيشتد الخوف والجبن في قلوبهم **ورابعها** ان الاعداء كانوا في غاية الحرص على قتلهم فبقاؤهم في النوم مع السلامة في مثل تلك المعركة من ادل الدلائل على ان حفظ الله تعالى وعصمته معهم وذلك مما يزيل الخوف من قلوبهم ويورثهم الامن ومن الناس من قال

ذكر النعاس

ذكر النعاس في هذا الموضع كناية عن غاية الامن وهذا ضعيف لان صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند قيام الدليل المعارض فكيف يجوز ترك حقيقة اللفظ مع اشتمالها على هذه الفوائد والحكم **المسألة الثانية** قرا حمزة والكسائي تغشى بالتاء ردا الى الامنة والباقون بالياء ردا الى النعاس وهو اختيار ابي حاتم وخلف وابي عبيد واعلم ان الامنة والنعاس كل واحد منهما يدل على الاخر فلا جرم يحسن رد الكناية الى ايهما شئت كقوله ان شجرة الزقوم طعام الاثيم كالمهل تغلي في البطون وتغلي اذا عرفت جوازهما فنقول مما يقوي القراءة بالتاء ان الاصل الامنة والنعاس بدل عليها ورد الكناية الى الاصل احسن وايضا الامنة هي المقصود واذا حصلت الامنة حصل النعاس فانه سببه لان الخائف لا يكاد ينعس واما من قرا بالياء فحجته ان النعاس هو الغاشي فان العرب يقولون غشي النعاس ولا يقولون غشي الامن وايضا فان النعاس مذكور بالغشيان في قوله اذ يغشاكم النعاس امنة منه وايضا النعاس اقرب الى الفعل وهو اقرب في اللفظ الى ذكر الغشيان من الامنة فالتذكير اولى ثم قال تعالى وطائفة قد اهمتهم انفسهم وفيه مسائل **المسألة الاولى** هؤلاء هم المنافقون عبد الله بن ابي ومعتب بن قشير واصحابهما كان همهم خلاص انفسهم يقال همني الشيء اي كان من همي وقصدي قال ابو مسلم من عادة العرب ان يقولوا لمن اهمته نفسه فهؤلاء المنافقون لشدة خوفهم من القتل طار النوم منهم وقيل المؤمنون كان همهم النبي واخوانهم من المؤمنين والمنافقون كان همهم انفسهم وتحقيق القول فيه ان الانسان اذا اشتد اشتغاله بالشيء واستغراقه فيه صار غافلا عما سواه فلما كان احب الاشياء الى الانسان نفسه فعند الخوف على النفس يصير ذاهلا عن كل ما سواها فهذا هو المراد من قوله اهمتهم انفسهم وذلك ان اسباب الخوف وهي قصد الاعداء كانت حاصلة والدافع لذلك وهو الوثوق بوعد الله ووعد رسوله ما كان معتبرا عندهم لانهم كانوا مكذبين بالرسول في قلوبهم فلا جرم عظم الخوف في قلوبهم **المسألة الثانية** طائفة رفع بالابتداء وخبره يظنون وقيل خبره اهمتهم انفسهم ثم انه تعالى وصف هذه الطائفة بانواع من الصفات **الصفة الاولى** من صفاتهم قوله تعالى يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية وفيه مسائل **المسألة الاولى** في هذا الظن احتمالان احدهما وهو الاظهر هو ان ذلك الظن هو انهم كانوا يقولون في انفسهم لو كان محمد محقا في دعواه لما سلط الكفار عليه وهذا ظن فاسد اما على قول اهل السنة والجماعة فلانه سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لاحد عليه فان النبوة خلعة من الله سبحانه يشرف عبده بها وليس يجب في العقل ان المولى اذا شرف عبده بخلعة ان يشرفه بخلعة اخرى بل له الامر والنهي كيف يشاء بحكم الالهية واما على قول من يعتبر المصالح في افعال الله واحكامه فلا يبعد ان يكون لله تعالى في التخلية بين المسلم والكافر بحيث يقهر الكافر المسلم حكما خفية والطافا مرعية فان الدنيا دار الامتحان والابتلاء ووجوه المصالح مستورة عن العقول فربما كانت المصلحة في تسليط الفقر والزمانة على المؤمنين قال القفال لو كان كون المؤمن محقا يوجب زوال هذه المعاني لوجب ان يضطر الناس الى معرفة كونه المحق محقا وذلك ينافي التكليف واستحقاق الثواب والعقاب فان الانسان انما يعرف كونه محقا بما معه من الدلائل والبينات والقهر قد يكون من المبطل للمحق ومن المحق للمبطل وهذه جملة كافية في بيان انه لا يجوز الاستدلال بالدولة والسطوة ووفور القوة على ان صاحبها على الحق الثاني ان ذلك الظن هو انهم كانوا ينكرون الاله العالم بكل المعلومات القادر على كل المقدورات وينكرون النبوة والبعث فلا جرم ما وثقوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم في ان الله تعالى يقويهم وينصرهم **المسألة الثانية** غير الحق في حكم المصدر ومعناه يظنون بالله غير الحق الذي يجب ان يظن به وظن الجاهلية بدل منه والتابع في هذا التركيب ان غير الحق اديان كثيرة واقبحها مقالة اهل الجاهلية فذكر اولا انهم يظنون بالله غير الظن الحق ثم بين انهم اختاروا من اقسام الاديان التي هي غير حقة ارذلها واكثرها بطلانا وهي ظن اهل الجاهلية قولان احدهما كقولك حاتم الجود وعمر العدل يريد الظن المختص بملل الجاهلية والثاني المراد ظن اهل الجاهلية **الصفة الثانية** من الصفات التي ذكرها الله تعالى لهؤلاء المنافقين قوله تعالى يقولون هل لنا من الامر من شيء قل ان الامر كله لله **واعلم** ان قوله هل لنا من الامر من شيء حكاية للشبهة التي تمسك اهل النفاق بها وهو يحتمل وجوها **الاول** ان عبد الله بن ابي لما شاور

النبي عليه الصلاة والسلام في هذه الواقعة أشار عليه ان لا يخرج من المدينة ثم ان الصحابة الحوا على النبي صلى الله عليه وسلم في ان يخرج اليهم فغضب عبد الله بن ابي من ذلك فقال عصاني واطاع الولدان ثم لما كثر القتل في بني الخزرج ورجع عبد الله بن ابي قيل له قتل بنو الخزرج فقال هل لنا من الامر من شيء يعني ان محمدا لم يقبل قولي حين امرته ان يسكن في المدينة ولا يخرج منها ونظيره ما حكاه الله تعالى عنهم انهم قالوا لو اطاعونا ما قتلوا والمعنى هل لنا امر يطاع وهو استفهام على سبيل الانكار **الوجه الثاني** ان من عادة العرب انه اذا كانت الدولة لعدوه قالوا عليه الامر فقوله هل لنا من الامر من شيء اي هل لنا من الشيء الذي كان يعدنا به محمد وهو النصرة والقوة شيء وهذا استفهام على سبيل الانكار وكان غرضهم منه الاستدلال بذلك على ان محمدا عليه الصلاة والسلام كان كاذبا في ادعاء النصرة والعصمة من الله تعالى لامته وهذا استفهام على سبيل الانكار **الوجه الثالث** ان يكون المعنى انطمع ان يكون لنا الغلبة على هؤلاء والغرض منه تثبيط المسلمين في التشدد في الجهاد والحرب على الكفار ثم ان الله تعالى اجاب عن هذه الشبهة بقوله قل ان الامر كله لله وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرا ابو عمرو وكله برفع اللام والباقون بالنصب اما وجه الرفع فهو ان قوله كله مبتدا وقوله لله خبره ثم صارت هذه الجملة خبرا لان واما النصب فلان لفظة كل للتاكيد فكانت كلفظة اجمع ولو قيل ان الامر اجمع لم يكن الا النصب فكذا اذا قال كله **المسألة الثانية** الوجه في تقرير هذا الجواب ما بينا انا اذا قلنا بمذهب اهل السنة لم يكن على الله تعالى اعتراض في شيء من افعاله في الاماتة والاحياء والفقر والغنا والسراء والضراء وان قلنا بمذهب القائلين برعاية المصالح فوجوه المصالح مخفية وربما في تسليط الاحزان والالام فقد اندفعت شبهة المنافقين من هذا الوجه **المسألة الثالثة** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان جميع المحدثات بخلق الله تعالى وبقضائه وقدره وذلك لان المنافقين قالوا لو ان محمدا قبل منا راينا ونصحنا لما وقع في هذه المحنة فاجاب الله تعالى عنه بان الامر كله لله وهذا الجواب انما ينتظم لو كانت افعال العباد بقضائه وقدره ومشيئته اذ لو كانت خارجة عن مشيئته لم يكن هذا الجواب دافعا لشبهة المنافقين فثبت ان هذه الاية دالة على ما ذكرنا وايضا ظاهر هذه الاية مطابق للبرهان العقلي وذلك لان الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته فثبت ان كل ما سوى الله تعالى مستند الى ايجاده وتكوينه وهذه القاعدة لا اختصاص لها بمحدث دون محدث او ممكن دون ممكن فيدخل فيه افعال العباد وحركاتهم وسكناتهم وذلك هو المراد بقوله قل ان الامر كله لله وهذا كلام في غاية الظهور لمن وفقه الله تعالى للانصاف ثم انه تعالى قال يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك واعلم انه تعالى حكى عنهم قالوا هل لنا من الامر من شيء وهذا الكلام محتمل فلعل قائله من المؤمنين المحقين فكان غرضه منه اظهار الشفقة وانه متى يكون الفرج ومن اين تحصل النصرة ولعله كان من المنافقين وانما قاله طعنا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي الاسلام فبين تعالى في هذه الاية ان غرض هؤلاء من هذا الكلام هذا القسم الثاني والفائدة في هذا التنبيه ان حذر النبي صلى الله عليه وسلم محترزا عن مكرهم وكيدهم **النوع الثالث** من الاشياء التي حكى الله تعالى عن المنافقين قولهم لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا هاهنا وفيه اشكال وهو ان لقائل ان يقول ما الفرق بين هذا الكلام وبين ما تقدم من قوله هل لنا من الامر من شيء واجاب عنه بقوله ان الامر كله فاحتج المنافقون على الطعن في هذا الجواب بقولهم لو كان لنا من الامر شيء لما خرجنا من المدينة ما قتلنا هاهنا فهذا يدل على ان ليس الامر كما قلتم من ان الامر كله لله وهذا هو بعينه المناظرة الدائرة بين اهل السنة واهل الاعتزال فان السني يقول الامر كله في الطاعة والمعصية والايمان والكفر بيد الله فيقول المعتزلي ليس الامر كذلك فان الانسان مختار مستقل بالفعل ان شاء امن وان شاء كفر فعلى هذا الوجه لا يكون هذا الكلام شبهة مستقلة بنفسها بل يكون الغرض منها الطعن فيما جعله الله تعالى جوابا عن الشبهة الاولى والوجه الثاني ان يكون المراد من قوله هل لنا من الامر من شيء هو انه هل لنا من النصرة التي وعدنا بها محمد شيء ويكون المراد من قوله لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا هاهنا هو ما كان يقوله عبد الله بن ابي من ان محمدا لو اطاعني ما خرج عن المدينة وما قتلنا هاهنا **واعلم** انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة من ثلاثة اوجه **الوجه الاول** من الجواب قوله قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم والمعنى ان الحذر لا يدفع القدر والتدبير لا يقاوم التقدير فالذين قدر الله عليهم القتل

لا بد وان يقتلوا على جميع التقديرات لان الله تعالى لما اخبر انه يقتل فلو لم يقتل لانقلب علمه جهلا وقد بينا ايضا انه ممكن فلا بد من انتهائه الى ايجاد الله تعالى فلو لم يوجد لانقلبت قدرته عجزا وكل ذلك محال ومما يدل على تحقيق الوجوب كما قررناه قوله الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم وهذه الكلمة تفيد الوجوب فان هذه الكلمة في قوله كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم كتب عليكم القصاص تفيد وجوب الفعل وهاهنا لا يمكن حملها على وجوب الفعل فوجب حملها على وجوب الوجود وهذا كلام في غاية الظهور لمن ايده الله تعالى بالتوفيق ثم نقول للمفسرين فيه قولان الاول لو جلستم في بيوتكم لخرج منكم من كتب الله عليهم القتال الى مضاجعهم ومصارعهم لوجد ما علم الله انه يوجد والثاني كانه قيل للمنافقين لو جلستم في بيوتكم وتخلفتم عن الجهاد لخرج المؤمنون الذين كتب عليهم قتال الكفار الى مضاجعهم ولم يتخلفوا عن هذه الطاعة بسبب تخلفكم **الوجه الثاني** في الجواب عن تلك الشبهة قوله وليبتلي الله ما في صدوركم وذلك لان القوم زعموا ان الخروج الى تلك المقاتلة مشتملة على نوعين من المصلحة ان يتميز الموافق من المنافق وفي المثل المشهور لا تكرهوا الفتن فانها حصاد المنافقين ومعنى الابتلاء في حق الله تعالى تقدم تفسيره مرارا كثيرة **فان قيل** لم ذكر الابتلاء وقد سبق ذكره في قوله ثم صرفكم عنهم ليبتليكم **قلنا** لما طال الكلام اعاد ذكره وقيل الابتلاء الاول هزيمة المؤمنين والثاني سائر الاحوال **الوجه الثالث** في الجواب قوله وليمحص ما في قلوبكم وفيه وجهان احدهما ان هذه الواقعة تمحص قلوبكم من الوساوس والشبهات والثاني انها تصير كفارة لذنوبكم فتمحصكم عن تبعات المعاصي والسيئات وذكر في الابتلاء الصدور وفي التمحيص القلوب وفيه بحث ثم قال والله عليم بذات الصدور وفيه ان ذات الصدور وهي الاشياء الموجودة في الصدور وهي الاسرار والضمائر وهي ذات الصدور لانها حالة فيها مصاحبة لها وصاحب الشيء ذوه وصاحبته ذاته وانما ذكر ذلك ليدل به على ان الابتلاء لم يكن لانه يخفى عليه ما في الصدور وغير ذلك لانه عالم بجميع المعلومات وانما ابتلاهم اما لمحض الالهية او الاستصلاح **قوله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا ولقد عفا الله عنهم ان الله غفور حليم** **اعلم** ان المراد ان الذين تولوا يوم احد عند التقاء الجمعين وقال قد عفا الله عنهم وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** اختلف اهل الاخبار فيمن ثبت ذلك اليوم وفيمن تولى فذكر محمد بن اسحاق ان ثلث الناس كانوا مجروحين وثلثهم انهزموا وثلثهم ثبتوا واختلفوا في المنهزمين فقيل ان بعضهم ورد المدينة واخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم قتل وهو سعد بن ابي وقاص ثم ورد بعده رجال ودخلوا على نسائهم وجعل النساء يقلن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون لهم تفرون وكن يحثين التراب في وجوههم ويقلن هاك المغزل اغزل به ومنهم من قال ان المسلمين لم يعدوا الجبل فالوا القتال والذي يدل عليه الاخبار في الجملة ان نفرا منهم تولوا وابعدوا فمنهم من دخل المدينة ومنهم من ذهب الى سائر الجوانب واما الاكثرون فانهم نزلوا عند الجبل واجتمعوا هناك ومن المنهزمين عمر الا انه لم يكن في اوائل المنهزمين ولم يبعد بل ثبت على الجبل الى ان صعد النبي صلى الله عليه وسلم ومنهم ايضا عثمان انهزم مع رجلين من الانصار يقال لهما سعد وعقبة انهزموا حتى بلغوا موضعا بعيدا ثم رجعوا بعد ثلاثة ايام فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم يا علي اعيا في ازواج الاخوات ان تجابوا فاما الذين ثبتوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم فكانوا اربعة عشر رجلا سبعة من المهاجرين وسبعة من الانصار فمن المهاجرين ابو بكر وعلي وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وطلحة بن عبد الله وابو عبيدة بن الجراح والزبير بن العوام ومن الانصار حباب بن المنذر وابو دجانة وعاصم بن ثابت والحارث بن الصمة وسهل بن حنيف واسيد ابن حضير وسعد بن معاذ وذكر ان ثمانية من هؤلاء كانوا بايعوه يومئذ على الموت ثلاثة من المهاجرين طلحة والزبير وعلي وخمسة من الانصار ابو دجانة والحارث بن الصمة وحباب بن المنذر وعاصم بن ثابت وسهل بن حنيف ثم لم يقتل منهم احد وروي ابن عيينة انه اصيب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو من ثلاثين كلهم يجيء ويجثو بين يديه ويقول وجهي لوجهك الفداء ونفسي لنفسك الفداء وعليك السلام غير مودع **المسألة الثانية** قوله ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا هذا الخطاب للمؤمنين خاصة يعني الذين انهزموا يوم احد انما استزلهم الشيطان حملهم

على الزلة وأزال واستزل بمعنى واحد قال تعالى فأزلهما الشيطان عنها وقال ابن قتيبة استزلهم طلب
زللهم كما يقال استعجلته اي طلبت عجلته واستعملته طلبت عمله **المسألة الثالثة** قال الكعبي
الآية تدل على ان المعاصي لا تنسب الى الله تعالى فانه سبحانه نسبها في هذه الآية الى الشيطان وهي كقوله تعالى
حكاية عن موسى هذا من عمل الشيطان وكقول يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وكقول صاحب
موسى وما انسانيه الا الشيطان **المسألة الرابعة** انه تعالى لما بين ان الشيطان في اي شيء
استزلهم وذلك كان من العقلا حاجة الى تعيين المعصية لكن العلماء جوزوا ان يكون المراد ذلك تحولهم عن ذلك
الموضع فان يكون رغبتهم في الغنيمة وان يكون فشلهم في الجهاد وعدولهم عن الاخلاص واي ذلك كان فقد
صح ان الله تعالى عفا عنهم وروي ان عثمان عوتب في هزيمته يوم احد فقال ان ذلك كان خطأ لكن عفا الله عنه
وقرا هذه الآية اما قوله تعالى ببعض ما كسبوا ففيه وجهان احدهما ان الباء للالصاق كقولك كتبت
بالقلم وقطعت بالسكين والمعنى انه كان قد صدر عنهم جنايات فبواسطة تلك الجنايات قدر الشيطان على
استزلالهم وعلى هذا التقدير فوجوه **الاول** قال الزجاج انهم لم يتولوا على جهة المعاندة ولا على
جهة الفرار من الزحف رغبة منهم في الدنيا وانما ذكرهم الشيطان ذنوبا كانت لهم فكرهوا لقاء الله
الا على حال يرضونها **والثاني** انهم لما اذنبوا بسبب مفارقة ذلك المكان ازلهم الشيطان بشؤم
هذه المعصية واوقعهم في الهزيمة لان الذنب يجر الى الذنب والوجه الثاني ان يكون المعنى استزلهم
الشيطان في بعض ما كسبوا والمراد منه بيان انهم ما كفروا وتركوا دينهم بل هذه زلة وقعت لهم في بعض
اعمالهم قال تعالى ولقد عفا الله عنهم واعلم ان هذه الآية دلت على ان تلك الزلة ما كانت بسبب الكفر
فان العفو عن الكفر لا يجوز لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ثم قالت المعتزلة ذلك الذنب
ان كان من الصغائر جاز العفو عنه من غير توبة وان كان ذلك غير مذكور في الآية قال القاضي
والاقرب ان ذلك الذنب كان من الصغائر ويدل عليه وجهان **الاول** انه لا يكاد في الكبائر
يقال عفا الله عنه انما يقال ذلك في الصغائر الثاني ان القوم ظنوا ان الهزيمة لما وقعت على المشركين لم يبق
الى ثباتهم في ذلك المكان حاجة فلا جرم انتقلوا عنه وتحولوا لطلب الغنيمة ومثل هذا لا يبعد ان يكون
من باب الصغائر لان للاجتهاد في مثله مدخلا واما على قول اصحابنا فالعفو عن الصغائر والكبائر جائز
فلا حاجة الى هذه التكلفات ثم قال ان الله غفور حليم اي غفور لمن تاب واناب حليم لا يعجل بالعقوبة
وقد احتج اصحابنا بهذا على ان ذلك الذنب كان من الكبائر لانه لو كان من الصغائر لوجب على قول المعتزلة
ان يعفو عنه ولو كان العفو واجبا لما حسن التمدح به لان من لم يظلم انسانا فانه لا يحسن ان يتمدح
بانه عفا عنه وغفر له فلما ذكر هذا التمدح علمنا ان ذلك الذنب كان من الكبائر والله سبحانه
وتعالى اعلم **قوله تعالى** يا ايها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لاخوانهم
اذا ضربوا في الارض او كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم
والله يحيي ويميت والله بما تعملون بصير ولئن قتلتم في سبيل الله او متم لمغفرة من الله ورحمة
خير مما يجمعون ولئن متم او قتلتم لالى الله تحشرون **اعلم** ان المنافقين كانوا يعوقون
المؤمنين في الجهاد مع الكفار بقولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ثم انه اظهر عن بعض المؤمنين
فتور وفشل في الجهاد حتى وقع يوم احد ما وقع وعفا الله بفضله ذلك عنهم ذكر في هذه الآية ما يدل
على النهي عن ان يقول احد من المؤمنين مثل مقالتهم فقال يا ايها الذين آمنوا لا تقولوا لمن يريد الخروج الى الجهاد
لو لم تخرجوا لما متم وما قتلتم فان الله هو المحيي والمميت فمن قدر الله له البقاء لم يقتل في الجهاد ومن قدر له
الموت لم يبق وان لم يجاهد وهو المراد من قوله والله يحيي ويميت وايضا الذي قتل في الجهاد لو انه ما خرج
الى الجهاد لكان يموت لا محالة فان كان لا بد من الموت فلان يقتل في الجهاد حتى يستوجب الثواب العظيم كان
ذلك خيرا له من ان يموت من غير فائدة وهو المراد من قوله ولئن قتلتم في سبيل الله او متم لمغفرة من الله
ورحمة خير مما يجمعون فهذا هو المقصود من الكلام وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في
المراد بقوله كالذين كفروا فقال بعضهم هو على الاطلاق فيدخل فيه كل كافر يقول مثل هذا القول سواء كان منافقا

او لم يكن وقال آخرون انه مخصوص بالمنافقين لان هذه الآيات من اولها الى آخرها مختصة بشرح احوالهم وقال
آخرون هذا مختص بعبد الله بن ابي بن سلول ومعتب بن قشير وسائر اصحابهم وعلى هذين القولين فالآية تدل
على ان الايمان ليس عبارة عن الاقرار باللسان كما تقوله الكرامية اذ لو كان كذلك لكان المنافق مؤمنا ولو كان مؤمنا
لما سماه الله كافرا والله تعالى اعلم **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف قوله وقالوا لاخوانهم
اي لاجل اخوانهم كقوله وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه واقول تقرير هذا الوجه
انهم لما قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فهذا يدل على ان اولئك الاخوان كانوا ميتين ومقتولين
عند هذا القول فوجب ان يكون المراد هو انهم ذكروا هذا القول مع اخوانهم **المسألة الثالثة**
قوله لاخوانهم يحتمل ان يكون المراد منه الاخوة في النسب وان كانوا مسلمين كقوله والى عاد اخاهم هودا
والى ثمود اخاهم صالحا فان الاخوة في هذه الآيات اخوة النسب لا اخوة الدين فلعل اولئك المقتولين من المسلمين
كانوا من اقارب المنافقين فالمنافقون ذكروا هذا الكلام ويحتمل ان يكون المراد من هذه الاخوة المشاكلة في
الدين واتفق ان صار بعض المنافقين مقتولا في بعض الغزوات فالذين بقوا من المنافقين قالوا ذلك **المسألة
الرابعة** المنافقون كانوا يظنون ان الخارج منهم لسفر بعيد هو المراد بقوله اذا ضربوا في الارض والخارج
الى الغزو هو المراد بقوله او كانوا غزى اذا نالهم موت او قتل ذلك انما ناله بسبب السفر والغزو وذلك
سبب لتنفير الناس عن الجهاد لان في الطباع محبة الحياة وكراهة الموت والقتل فاذا قيل لكم ان تحرزتم من السفر
والجهاد فانتم سليم طيب العيش وان تقحمتم احدهما وصلتم الى الموت والقتل فالغالب انه ينفر طبعه عن ذلك
ويرغب في ملازمة البيت فكان ذلك من مكايد المنافقين لتنفير المؤمنين عن الجهاد فان قيل فلما ذا ذكر بعد
الضرب في الارض الغزو وهو داخل فيه قلنا لان الضرب في الارض يراد به الابعاد في السفر لا ما يقرب
منه وفي الغزو لا فرق بين قريبه وبعيده اذ الخارج من المدينة الى جبل احد لا يوصف بانه ضارب في
الارض مع قرب المسافة وان كان غازيا فهذا فائدة افراد الغزو عن الضرب في الارض **المسألة
الخامسة** في الآية اشكال وهو ان قوله وقالوا لاخوانهم اذا ضربوا في الارض او حين ضربوا لم يكن
فيه اشكال والجواب عنه من وجوه **الاول** ان قوله قالوا تقدير يقولون فكانه قيل لا تكونوا
كالذين كفروا ويقولون لاخوانهم كذا وكذا وانما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي لفائدتين احداهما
ان الشيء الذي يكون لازم الحصول في المستقبل فقد يعبر عنه بانه جاء او هو حادث قال الله تعالى
اتى امر الله وقال انك ميت ههنا لو وقع التعبير عنه بلفظ المستقبل لم يكن فيه اما لو وقع التعبير عنه بلفظ
الماضي دليل على ان جدهم واجتهادهم في تقرير الشبهة قد بلغ الغاية وصار بسبب ذلك الجد هذا المستقبل
كالكائن الواقع الفائدة الثانية انه تعالى لما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي دل ذلك على انه ليس المقصود الاخبار
عن صدور هذا الكلام بل المقصود الاخبار عن جدهم واجتهادهم في تقرير هذه الشبهة فهذا هو الجواب
المعتمد عندي والله اعلم والوجه الثاني في الجواب ان الكلام خرج على حكاية الحال الماضية والمعنى ان اخوانهم
اذا ضربوا في الارض فالكافرون يقولون لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فمن اخبر عنهم بعد ذلك لا بد
وان يقول قالوا فهذا هو المراد بقولنا خرج هذا الكلام على حكاية الحال الماضية الوجه الثالث قال
قطرب كلمة اذ واذا يجوز اقامة كل واحد منهما مقام الاخرى واقول هذا الذي قاله قطرب كلام حسن وذلك
لانا جوزنا اثبات اللغات بشعر مجهول منقول عن قائل مجهول فلان يجوز اثباتها بالقرآن العظيم كان اولى
واقصى ما في الباب ان يقال اذا حقيقة في المستقبل ولكن لم لا يجوز استعماله في الماضي على سبيل المجاز لما
بينه وبين كلمة اذ من المشابهة الشديدة وكثيرا ارى النحويين يتحيرون في تقرير الالفاظ الواردة في القرآن فاذا
استشهدوا في تقريره ببيت مجهول فرحوا به وانا شديد التعجب منهم فاذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول
وفقه دليلا على صحته فلان يجعلوا ورود القرآن به دليلا على صحته كان اولى **المسألة السادسة**
غزى جمع غاز كالقول في الركع والسجد جمع راكع وساجد ومثله ومن الناقص عاف وعفى ويجوز ايضا غزاة
مثل قضاة ورماة في جمع القاضي والرامي ومعنى الغزو في كلام العرب قصد العدو والمغزى المقصد
المسألة السابعة قال الواحدي في الآية محذوف يدل عليه الكلام والتقدير اذا ضربوا في الارض

فماتوا او كانوا غزا فقتلوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فقوله ما ماتوا وما قتلوا يدل على موتهم
وقتلهم ثم قال تعالى ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم وفيه وجهان الاول ان التقدير انهم قالوا
ذلك الكلام ليجعل الله ذلك الكلام حسرة في قلوبهم مثل ما يقال وسمه ليؤدي ويصرفه ليعصي ومثل
قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اذا عرفت هذا فنقول ذكروا في بيان
ذلك القول كيف استعقب حصول الحسرة في قلوبهم وجوها الاول ان اقارب ذلك المقتول
اذا سمعوا هذا الكلام ازدادت الحسرة في قلوبهم لانهم يعتقدون انه لو بالغ في منعه عن ذلك السفر وعن ذلك
الغزو لبقي فذلك الشخص انما مات او قتل بسبب ان هذا الانسان قصر في منعه فيعتقد السامع لهذا الكلام
انه هو الذي تسبب الى موت ذلك الشخص العزيز عليه او قتله ومتى اعتقد في نفسه ذلك فلا شك انه
تزداد حسرته وتلهفه اما المسلم المعتقد في ان الحياة والموت لا يكون الا بتقدير من الله تعالى وقضائه لم
يحصل البتة في قلبه شيء من هذا النوع من الحسرة فثبت ان الشبهة التي ذكرها المنافقون لا يفيدهم الا
زيادة الحسرة الوجه الثاني ان المنافقين اذا القوا هذه الشبهة الى اخوانهم تثبطوا عن الغزو
والجهاد وتخلفوا عنه فاذا اشتغل المسلمون بالجهاد والغزو ووصلوا بسببه الى الغنائم العظيمة والاستيلا
على الاعدا والفوز بالاماني بقي ذلك المتخلف عند ذلك في الحسد والحسرة الوجه الثالث ان هذه
الحسرة انما تحصل يوم القيامة في قلوب المنافقين اذا راوا تخصيص الله عز وجل المجاهدين بمزيد الكرامات
واعلى الدرجات وتخصيص هولا المنافقين بمزيد الخزي واللعن والغضب الوجه الرابع اذا اوردوا
هذه الشبهة على ضعفة المسلمين ووجدوا منهم قبولا لها فرحوا بذلك من حيث انه راج كيدهم ومكرهم على هولاء
الضعفة فالله تعالى يقول انها ستصير ذلك حسرة في قلوبهم اذا علموا انهم كانوا على الباطل في تقرير
هذه الشبهة الوجه الخامس ان جدهم واجتهادهم في تكثير الشبهات والقاء الضلالات يعمي قلوبهم
فيقعون عند ذلك في الحسرة والخيبة وضيق الصدر وهو المراد بالحسرة كقوله تعالى ومن يرد ان يضله يجعل
صدره ضيقا حرجا الوجه السادس انهم متى القوا هذه الشبهة على اقوياء المسلمين لم يلتفتوا اليهم فيضيع سعيهم
ويبطل كيدهم فتحصل الحسرة في قلوبهم والقول الثاني في تفسير الاية ان اللام في قوله ليجعل الله
متعلقة بما دل عليه النهي والتقدير لا تكونوا مثلهم حتى يجعل الله كونكم مثلهم حسرة في قلوبهم لان مخالفتهم
فيما يقولون ويعتقدون ومضادتهم مما يغمهم ويغيظهم ثم قال تعالى والله يحيي ويميت وفيه وجهان الاول
ان المقصود منه بيان الجواب عن هذه الشبهة وتقريره ان المحيي والمميت هو الله تعالى ولا تاثير لشيء اخر في
الحياة والموت وان علم الله سبحانه لا يتغير وان حكمه لا ينقلب وان قضاه لا يتبدل فكيف ينفع الجلوس في البيت
من الموت فان قيل ان كان القول بان قضا الله تعالى لا يتبدل يمنع من كون الحذر والاحتياط معتبرا في الحذر عن القتل
والموت فكذا القول بان قضا الله تعالى لا يتبدل وجب ان يمنع من كون العمل مفيدا في الاحتراز عن عقاب الاخرة
وهذا يمنع من لزوم التكليف والمقصود من هذه الاية تقرير الامر بالجهاد والتكليف واذا كان هذا الجواب
يفضي بالاخرة الى سقوط التكليف كان هذا الكلام يفضي ثبوته الى نفيه فيكون الجواب ان حسن التكليف عندنا
غير معلل بعلة رعاية مصلحة بل عندنا انه يفعل ما يشا ويحكم ما يريد والوجه الثاني في تاويل
الاية انه ليس الغرض من هذا الكلام الجواب عن هذه الشبهة بل المقصود انه تعالى لما نهى المومنين عن ان
يقولوا مثل قول المنافقين قال والله يحيي ويميت يريد يحيي قلوب اوليائه واهل طاعته بالنور والفرقان
ويميت قلوب اعدائه من المنافقين ثم قال والله بما تعملون بصير وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى**
المقصود منه الترغيب والترهيب فيما تقدم ذكره من طريقة المومنين وطريقة المنافقين **المسالة
الثانية** قرا ابن كثير وحمزة والكسائي يعملون كناية عن الغائبين والتقدير ليجعل الله ذلك حسرة
في قلوبهم والله بما يعملون والباقون على الخطاب ليكون وفقا على ما قبله في قوله ولا تكونوا كالذين
كفروا ولما بعده في قوله ولئن قتلتم في سبيل الله او متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون واعلم ان هذا
الجواب الثاني عن شبهة المنافقين وتقريره ان هذا الموت لا بد واقع ولا محيص للانسان من ان يقتل او
يموت فاذا وقع هذا الموت او القتل في سبيل الله وفي طلب رضوانه خير من ان يحصل ذلك في طلب الدنيا

ولذاتها التي لا ينتفع الانسان بها بعد الموت وهذا جواب في غاية الحسن والقوة وذلك ان الانسان اذا
توجه الى الجهاد اعرض قلبه عن الدنيا واقبل على الاخرة فاذا مات فكانه تخلص عن العدو ووصل الى المحبوب
واذا جلس في بيته خائفا من الموت حريصا على جمع الدنيا فاذا مات فكانه حجب عن المعشوق والقي في دار
الغربة ولا شك في سعادة الاول وكمال شقاوة الثاني وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** قرا نافع
وحمزة والكسائي متم بكسر الميم والباقون بضم الميم والاولون اخذوه من مات يمات مت مثل هاب يهاب هبت
وخاف يخاف خفت وروى المبرد هذه اللغة فان صح فقد صحت هذه القراة واما قول الجمهور فهو ماخوذ من مات
يموت مت مثل قال يقول قلت والله تعالى اعلم **المسالة الثانية** قال الواحدي رحمه الله تعالى واللام
في قوله لئن قتلتم لام القسم بتقدير والله لئن قتلتم في سبيل الله واللام في قوله لمغفرة من الله ورحمة جواب القسم
دال على ان ما هو داخل عليه جزا والاصوب عندي ان يقال هذا اللام للتاكيد فيكون المعنى ان وجب ان تموتوا او
تقتلوا في سفركم وغزوكم ولذلك وجب ان تفوزوا بالمغفرة ايضا فلماذا تحترزون عنه كانه قيل ان الموت
والقتل غير لازم الحصول ثم بتقدير ان يكون لازما فانه يستعقب لزوم المغفرة فكيف يليق بالعاقل ان يحترز عنه
المسالة الثالثة قرا حفص عن عاصم يجمعون بالياء على سبيل الغيبة والباقون بالتاء على وجه
الخطاب اما وجه الغيبة فالمعنى ان مغفرة الله خير مما يجمعون هولاء المنافقون من الحطام الفاني واما
وجه الخطاب فالمعنى انه تعالى كانه يخاطب المومنين فيقول لهم مغفرة من الله خير لكم من جميع الاموال التي تجمعونها
في الدنيا **المسالة الرابعة** انما قلنا ان مغفرة الله ورحمته خير من نعيم الدنيا لوجوه **احدها**
ان من طلب المال فهو في تعب من ذلك الطلب في الحال ولعله لا ينتفع به غدا لانه يموت قبل الغد واما طلب
الرحمة فانه لا بد وان ينتفع به لان الله تعالى لا يخلف وعده وقد قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره **وثانيها**
هب انه يبقى الى الغد لكن ذلك المال لا يبقى الى الغد فكم من انسان اصبح اميرا وامسى اسيرا وخيرات الاخرة لا تزول
لقوله والباقيات الصالحات خير عند ربك ولقوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق **وثالثها** بتقدير ان يبقى
الى الغد لكن لعله يحدث حادث يمنعك عن الانتفاع به مثل مرض والم وغيرهما ومنافع الاخرة ليست كذلك
ورابعها بتقدير انه في الغد يمكنك الانتفاع بذلك المال ولكن لذات الدنيا مشوبة بالالام ومنافعها مخلوطة
بالمضار وذلك مما لا يخفى واما منافع الاخرة فليست كذلك **وخامسها** هب ان تلك المنافع تحصل في الغد
خالصة عن الشوائب ولكنها لا تدوم ولا تستمر بل تنقطع وتفنى وكل ما كانت اللذة اقوى واكمل كان التاسف
والتحسر عند فواتها اشد واعظم ومنافع الاخرة مصونة عن الانقطاع والزوال **وسادسها** ان منافع الدنيا
حسية ومنافع الاخرة عقلية والحسية خسيسة والعقلية شريفة الا ترى ان انتفاع الحمار بلذة بطنه وفرجه
لا يساوي ابتهاج الملائكة المقربين عند اشراقها بالانوار الالهية فهذه ليست بنسبة عما لا نهاية لها من الوجوه
الدالة على صحة قوله تعالى لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون فان قيل كيف تكون المغفرة موصوفة بانها
خير مما يجمعون ولا خير فيما يجمعون اصلا قلنا ان الذي يجمعونه في الدنيا قد يكون من باب الحلال الذي يعد خيرا وايضا
هذا وارد على حسب قولهم ومعتقدهم ان تلك الاموال خيرات فقيل المغفرة خير من هذه الاشيا التي تظنونها
خيرات ثم قال ولئن متم او قتلتم لالى الله تحشرون واعلم انه سبحانه وتعالى رغب المجاهدين في الاية الاولى
بالحشر الى مغفرة الله تعالى وفي هذه الاية زاد في اعلى الدرجات فرغبهم هاهنا بالحشر الى الله سبحانه **يروى**
ان عيسى بن مريم صلوات الله تعالى عليه مر باقوام نحفت ابدانهم واصفرت وجوههم وراى عليهم اثار العبادة
فقال ماذا تطلبون فقالوا نخشى عذاب الله فقال هو اكرم من ان لا يخلصكم من عذابه ثم مر باقوام اخرين فراى عليهم
تلك الاثار فسالهم فقالوا نطلب الجنة والرحمة فقال هو اكرم من ان يمنعكم رحمته ثم مر بقوم وراى اثار
العبودية عليهم فسالهم فقالوا نعبده لانه الهنا ونحن عبيده لا لرغبة ولا لرهبة فقال انتم العبيد المخلصون
والمتعبدون المحقون فانظر في ترتيب هذه الايات فانه قال في الاية الاولى لمغفرة من الله وهو اشارة
الى من يعبده خوفا من عقابه ثم قال ورحمة وهو اشارة الى من يعبده لطلب ثوابه ثم قال تعالى
في خاتمة الاية لالى الله تحشرون وهو اشارة الى من يعبد الله تعالى لمجرد الربوبية والعبودية وهذا اعلى
المقامات وابعد النهايات في العبودية في علو الدرجة الا ترى انه لما شرف الملائكة قال ومن عنده لا يستكبرون

عن عبادته وقال للمقربين من اهل الثواب عند مليك مقتدر فبين ان هولاء الذين بذلوا انفسهم وابدانهم في طاعته ومجاهدة عدوه يكون حشرهم اليه واستيناسهم بكرمه وتمتعهم بشروق نور ربوبيته وهذا مقام فيه اطناب والمستبصر يشرح القدر الذي اوردناه ولنرجع الى التفسير كانه قيل ان كنتم في الجهاد واحترزتم عن القتل والموت بقيتم اياما قليلة في الدنيا مع تلك اللذات الخسيسة ثم تتركونها لا محالة فتكون لذاتها لغيركم وتبعاتها عليكم اما لو اعرضتم عن لذات الدنيا وطيباتها وبذلتم النفس والمال للمولى يكون حشركم الى الله تعالى ووقوفكم على عتبة رحمته وتلذذكم بذكر الله فشتان ما بين هاتين الدرجتين والمنزلتين واعلم ان في قوله لالى الله تحشرون دقايق **احدها** انه لم يقل تحشرون الى الله بل قال لالى الله تحشرون وهذا يفيد الحصر معناه الى الله يحشر العالمون لا الى غيره وهذا يدل على انه لا حاكم في ذلك اليوم الا هو ولا نافع ولا ضار الا هو وقال تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وقال والامر يومئذ لله **وثانيها** انه ذكر من اسماء الله تعالى هذا الاسم لعظم لاسما وهو دال على كمال الرحمة وكمال القهر فهو لدلالته على كمال الرحمة اعظم انواع الوعد ولدلالته على كمال القهر اشد انواع الوعيد **وثالثها** ادخال لام التاكيد في اسم الله حيث قال لالى الله تحشرون وهذا ينبهك على ان الالهية تقتضي هذا الحشر والنشر كما قال ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى **ورابعها** ان قوله تحشرون فعل ما لم يسم فاعله مع ان فاعل ذلك الحشر هو الله تعالى وانما لم يقع التصريح به لانه تعالى هو العظيم الكبير الذي شهدت العقول بانه هو الذي يبدئ ويعيد ومنه الانشاء والاعادة فترك التصريح في هذا الموضع ادل على العظمة ونظيره قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك **وخامسها** انه اضاف حشرهم الى غيرهم وذلك تنبيه للعقل على ان جميع الخلق مضطرون في قبضة القدرة ومقادير المشية فهم سواء كانوا احياء او امواتا لا يخرجون عن قهر الربوبية وكبرياء الالهية **وسادسها** ان قوله تحشرون خطاب مع الكل فهو ان يدل على ان جميع العالمين يحشرون ويوقفون في عرصة القيامة وبساط العدل فيجمع المظلوم مع الظالم والمقتول مع القاتل والحق سبحانه يحكم بين عبيده بالعدل المبرا عن الجور كما قال ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فمن تامل في قوله تعالى لالى الله تحشرون وساعده التوفيق علم ان هذه الفوايد التي ذكرناها كالقطرة من بحار الاسرار المودعة في هذه الاية وتمسك القاضي بهذه الاية على ان المقتول ليس بميت قال لان قوله ولين متم او قتلتم يقتضي عطف المقتول على الميت وعطف الشي على نفسه ممتنع والله تعالى اعلم

قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين واعلم ان القوم لما انهزموا عن النبي صلى الله عليه وسلم يوم احد ثم عادوا لم يخاطبهم الرسول عليه الصلاة والسلام بالتغليظ والتشديد وانما خاطبهم بالكلام اللين ثم انه سبحانه لما ارشدهم في الايات المتقدمة فيما ينفعهم في معاشهم ومعادهم وكان من جملة ذلك ان عفا عنهم وزاد في الفضل والاحسان والكرم بان مدح الرسول لعفوه عنهم وتركه التغليظ عليهم فقال فبما رحمة من الله لنت لهم ومن انصف علم ان هذا ترتيب حسن وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** اعلم ان لنبيه صلى الله عليه وسلم مع القوم عبارة عن حسن خلقه مع القوم قال تعالى واخفض جناحك لمن اتبعك من المومنين وقال خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين وقال تعالى انك لعلى خلق عظيم وقال لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمومنين رؤوف رحيم وقال عليه الصلاة والسلام لا حلم احب الى الله من حلم امام ورفقه ولا جهل ابغض الى الله من جهل امام وخرقه فلما كان عليه الصلاة والسلام امام المومنين وجب ان يكون اكرمهم حلما واحسنهم خلقا وروي ان امراة عثمان دخلت عليه صلى الله عليه وسلم وكان النبي وعلي يغسلان السلاح فقالت ما فعل ابن عفان فقال لها علي ان عثمان فضح الزمان اليوم فقال عليه الصلاة والسلام مه وروي انه قال حسبك اعيتني ازواج الاخوات ان تحابوا ولما دخل عليه عثمان مع صاحبيه ما زاد على ان قال لقد ذهبتم فيها عريضة وروي عن بعض الصحابة انه قال لقد احسن الله الينا كل الاحسان كنا مشركين فلو جاءنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الدين جملة وبالقران دفعة لثقلت هذه التكاليف علينا فما كنا ندخل في الاسلام ولكنه دعانا الى كلمة واحدة فلما قبلنا وعرفنا حلاوة الايمان قبلنا ما وراءها كلمة بعد كلمة على سبيل الرفق الى ان تم الدين وكملت الشريعة وروي انه عليه الصلاة والسلام قال انما انا لكم مثل الوالد فاذا ذهب احدكم الى الغايط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها واعلم ان سر الامر في حسن الخلق امران اعتبار حال القابل

واعتبار حال الفاعل اما اعتبار حال القابل فلان جواهر النفوس مختلفة بالماهية كما قال عليه الصلاة والسلام الارواح جنود مجندة وقال الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وكما انها في جانب النقصان تنتهي الى غاية البلادة والمهانة والنذالة واستيلاء الشهوة والغضب عليها واستيلاء حب المال واللذات فكذلك في جانب الكمال قد تنتهي الى غاية القوة والجلالة اما في القوة النظرية فيكون كما وصفه الله تعالى بقوله نور على نور وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما واما في القوة العملية فكما وصفه الله تعالى بقوله وانك لعلى خلق عظيم كانها من جنس ارواح الملايكة فلا انقياد للشهوة ولا استيلاء من حب المال والجاه فان من نازع شيئا كان المنازع اضعف من المؤثر فالنفس اذا مالت الى هذه المحسوسات كانت الروحانية اضعف من الجسمانية واذا لم تمل اليها ولم تلتفت عليها كانت الروحانية مستعلية عن الجسمانيات وهذه الخواص فطرية وكانت نفسه المقدسة في غاية الجلالة والكمال في هذه الخصال واما اعتبار الفاعل فقوله عليه الصلاة والسلام من عرف سر الله في القدر هانت عليه المصايب فانه يعلم ان الحوادث الارضية مستندة الى الاسباب الالهية فيعلم ان الحذر لا يدفع القدر فلا جرم اذا فاته مطلوب لم يغضب واذا حصل له محبوب لم ياتشر لانه مطلع على الروحانيات التي هي اشرف من هذه الجسمانيات فلا ينازع في هذا العالم في طلب شي من لذاتها وطيباتها ولا يغضب على احد بسبب فوات شي من مطالبها ومتى كان الانسان كذلك كان حسن الخلق طيب العشرة مع الخلق ولما كان صلوات الله عليه اكمل البشر في هذه الصفات الموجبة لحسن الخلق لا جرم كان اكمل الخلق في حسن الخلق **المسالة الثانية** احتج اصحابنا في مسالة القضاء والقدر بقوله فبما رحمة من الله لنت لهم وجه الاستدلال انه تعالى بين ان حسن الخلق مع الخلق انما كان بسبب رحمة الله تعالى فنقول رحمة الله تعالى عند المعتزلة عامة في حق المكلفين فكلما فعله مع محمد صلى الله عليه وسلم من الهداية والدعوة والبيان والارشاد فقد فعل مثل ذلك مع ابليس وفرعون وهامان وابي جهل وابي لهب فاذا كان على هذا القول كلما فعله الله مع المكلفين في هذا الباب مشتركا فيه بين اصفى الاصفياء وبين اشقى الاشقياء ثم اختصاص بعضهم بحسن الخلق وكمال الطريقة مستفادا من رحمة الله تعالى فكان هذا القول تعليل حسن خلق الرسول عليه الصلاة والسلام برحمة الله تعالى باطلا ولما كان هذا باطلا علمنا ان جميع افعال العباد بقضاء الله تعالى وبقدره والمعتزلة يحملون هذا على زيادة الالطاف وهذا في غاية البعد لان كل ما كان ممكنا من الالطاف فقد فعله في حق المكلفين والذي يستحقه المكلف بناء على طاعته من مزيد الالطاف فذاك في الحقيقة انما اكتسبه بنفسه لا من الله تعالى لانه متى فعل الطاعة استحق ذلك المزيد من اللطف ووجب ايصاله اليه ومتى لم يفعل امتنع ايصاله فكان ذلك للعبد من نفسه لا من الله تعالى **المسالة الثالثة** ذهب الاكثرون الى ان ما في قوله فبما رحمة من الله صلة زايدة قالوا ومثله في القران كثير كقوله عما قليل وجند ما هنالك فبما نقضهم مما خطاياهم قالوا والعرب قد تزيد في الكلام للتاكيد ما يستغنى عنه قال تعالى فلما ان جاء البشير اراد فلما جاء البشير واكد بان وقال المحققون دخول اللفظ المهمل الضايع في كلام احكم الحاكمين غير جايز وههنا يجوز ان تكون ما استفهاما للتعجب تقديره فباي رحمة من الله لنت لهم وذلك لان جناياتهم لما كانت عظيمة ثم انه ما اظهر البتة تغليظا في القول ولا خشونة في الكلام علموا ان هذا لا يتاتى الا بتاييد رباني وتسديد الهي فكان ذلك موضع التعجب من كمال ذلك التاكيد والتسديد فقيل فباي رحمة من الله لنت لهم وهذا هو الاصوب عندي **المسالة الرابعة** اعلم ان هذه الاية دلت على ان رحمة الله تعالى هي المؤثرة في صيرورة محمد عليه الصلاة والسلام رحيما بالامة فاذا تاملت حقيقة هذه الاية عرفت دلالتها على انه لا رحمة الا رحمة الله سبحانه والذي يقرر ذلك وجوها **احدها** انه لولا ان الله تعالى القى في قلبه داعية الخير والرحمة واللطف لم يفعل شيئا من ذلك واذا القى في قلبه هذه الداعية فعل هذه الافعال لا محالة وعلى هذا التقدير فلا رحمة الا لله تعالى **وثانيها** ان كل رحيم سوى الله تعالى يستفيد برحمته عوضا اما هربا من العقاب او طلبا للثواب او طلبا للذكر الجميل فان فرضنا صورة خالية عن هذه الامور كان السبب هو الرقة الجنسية فان من راى حيوانا في الالم رق قلبه وتالم بسبب مشاهدته اياه في الالم فيخلصه عن ذلك الالم دفعا لتلك الرقة عن قلبه فلو لم يوجد شيء من هذه الاعراض لم يرحم البتة اما الحق سبحانه وتعالى فهو الذي يرحم لا لغرض عن هذه الاعراض فلا رحمة الا لله سبحانه **وثالثها** كل من رحم غيره فانه انما يرحمه بان يعطيه مالا او يبعد عنه شيئا من اسباب البلاء الا ان المرحوم لا ينتفع بذلك المال الا مع سلامة الاعضاء

وهي ليست إلا من الله تعالى فلا رحمة في الحقيقة إلا لله تعالى وأما في الظاهر فكل من أعانه الله تعالى على الرحمة
سمي رحيماً قال عليه الصلاة والسلام الراحمون يرحمهم الرحمن وقال في صفة محمد عليه الصلاة والسلام
بالمؤمنين رؤوف رحيم ثم قال تعالى ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك واعلم أن كمال رحمة الله تعالى في
حق محمد عليه الصلاة والسلام عرفه مفاسد الفظاظة والغلظة وفيه مسائل **المسألة الأولى** قال
الواحدي رحمه الله تعالى الفظ الغليظ الجانب السيء الخلق يقال فظظت تفظ فظاظة وفظاظاً فأنت فظ وأصله
فظظ كقولك حذر من حذرت وفرق من فرقت إلا أن ما كان من المضاعف على هذا الوزن يدغم نحو رجل صب وأصله
صبب وأما الفض بالضاد فهو تفريق الشيء وانفض القوم تفرقوا قال تعالى وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها
ومنه فضضت الكتاب ومنه يقال لا يفضض الله فاك فإن قيل ما الفرق بين الفظ وبين غليظ القلب قلنا
الفظ الذي يكون سيء الخلق وغليظ القلب هو الذي لا يتأثر قلبه عن شيء فقد لا يكون الإنسان سيء الخلق ولا يؤذي
أحداً ولكنه لا يرق لهم ولا يرحمهم فظهر الفرق من هذا الوجه **المسألة الثانية** أن المقصود من البعثة
أن يبلغ الرسول تكاليف الله تعالى إلى الخلق وهذا المقصود لا يتم إلا إذا مالت قلوبهم إليه وسكنت نفوسهم لديه
وهذا المقصود لا يتم إلا إذا كان رحيماً كريماً يتجاوز عن ذنوبهم ويعفو عن سيئاتهم ويخصهم بوجوه البر والمكرمة
والشفقة فلهذه الأسباب وجب أن يكون الرسول مبرأ عن سوء الخلق وكما يكون كذلك وجب أن يكون غير
غليظ القلب بل يكون كثير الميل إلى إعانة الضعفاء كثير القيام بإعانة الفقراء كثير التجاوز عن سيئاتهم كثير الصفح
عن زلاتهم فلهذا المعنى قال ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك ولو انفضوا من حولك فات المقصود من
البعثة والرسالة وحمل القفال رحمه الله تعالى هذه الآية على واقعة أحد قال فبما رحمة من الله لنت لهم يوم أحد حين
عادوا إليك بعد الانهزام ولو كنت فظاً غليظ القلب وشافهتهم بالملامة على ذلك الانهزام لانفضوا من حولك
هيبة منك وحياء بسبب ما كان منهم من الانهزام فكان ذلك مما يطمع العدو فيك وفيهم **المسألة
الثالثة** اللين والرفق إنما يجوز إذا لم يفض إلى إهمال حق من حقوق الله تعالى فأما إذا أدى إلى ذلك لم يجز
قال تعالى يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم وقال للمؤمنين في إقامة حد الزنا ولا تأخذكم
بهما رأفة في دين الله وههنا دقيقة أخرى وهي أنه تعالى منعه من الغلظة في هذه الآية وأمره بالغلظة في قوله
واغلظ عليهم فههنا نهاه عن الغلظة على المؤمنين وهناك أمره بالغلظة مع الكافرين فهو كقوله أذلة على المؤمنين
أعزة على الكافرين وقوله أشداء على الكفار رحماء بينهم وتحقيق القول فيه أن طرفي الإفراط والتفريط مذمومان
والفضيلة في الوسط فورود الأمر بالتغليظ تارة وأخرى بالنهي عنه إنما كان لأجل أن يتباعد عن الإفراط والتفريط
فيبقى على الوسط الذي هو الصراط المستقيم ولهذا السر مدح الله تعالى الوسط فقال وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ثم
قال تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر واعلم أنه تعالى أمره في هذه الآية بثلاثة أشياء أولها
بالعفو عنهم وفيه مسائل **المسألة الأولى** كمال حال العبد ليس إلا في أن يتخلق بأخلاق الله تعالى
قال عليه الصلاة والسلام تخلقوا بأخلاق الله ثم إنه تعالى لما عفا عنهم في الآية المتقدمة أمر الرسول أن
يعفو عنهم ليحصل للرسول عليه الصلاة والسلام فضيلة التخلق بأخلاق الله عز وجل **المسألة الثانية**
قال صاحب الكشاف فاعف عنهم فيما يتعلق بحقك واستغفر لهم فيما يتعلق بحق الله تعالى **المسألة
الثالثة** ظاهر الأمر للوجوب والفاء في قوله فاعف عنهم يدل على التعقيب فهذا يدل على أنه تعالى
أوجب عليه أن يعفو عنهم في الحال وهذا يدل على كمال الرحمة الإلهية حيث عفا هو عنهم ثم أوجب على رسوله
أن يعفو في الحال عنهم واعلم أن قوله فاعف عنهم إيجاب للعفو على الرسول ولما آل الأمر إلى الأمة لم يوجبه
عليهم بل ندبهم إليه فقال تعالى والعافين عن الناس والله يحب المحسنين ليعلم أن حسنات الأبرار سيئات
المقربين وثانيها قوله تعالى واستغفر لهم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** في هذه
الآية دلالة قوية على أنه تعالى يعفو عن أصحاب الكبائر وذلك لأن الانهزام في وقت المحاربة كبيرة لقوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره إلى قوله فقد باء بغضب من الله فثبت أن انهزام أهل أحد كان من الكبائر ثم إنه
تعالى نص في الآية المتقدمة على أنه عفا عنهم وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم في هذه الآية بالعفو عنهم
ثم أمره بالاستغفار لهم وذلك من أدل الدلائل على ما ذكرنا **المسألة الثانية** قوله تعالى

واستغفر لهم أمر له بالاستغفار لأصحاب الكبائر وإذا أمره بطلب المغفرة لا يجوز أن لا يجيبه إليه لأن ذلك لا يليق
بالكرم فدلت هذه الآية على أنه تعالى شفع محمداً صلى الله عليه وسلم في الدنيا في حق أصحاب الكبائر فبأن يشفعه في القيامة
كان أولى **المسألة الثالثة** أنه تعالى عفا عنهم أولاً بقوله ولقد عفا الله عنهم ثم أمر محمداً في هذه الآية
بالاستغفار لهم لأجلهم كأنه قيل له يا محمد استغفر لهم فإني قد عفوت عنهم قبل عفوك عنهم وهذا يدل على كمال
رحمة الله تعالى لهذه الأمة وثالثها قوله تعالى وشاورهم في الأمر وفيه مسائل **المسألة الأولى**
يقال شاورهم مشاورة وشواراً ومشورة ومشوارة والقوم شورى وهي مصدر سمي القوم بها كقوله وإذ هم نجوى
قيل المشاورة مأخوذة من قولهم شرت العسل أشوره إذا أخذته من موضعه واستخرجته وقيل مأخوذة من شرت الدابة
شوراً إذا عرضتها والمكان الذي تعرض فيه الدواب يسمى مشواراً كأنه بالعرض يعلم خيره وشره فكذلك بالمشاورة يعلم
خير الأمور وشرها **المسألة الثانية** الفائدة في أنه تعالى أمر الرسول بمشاورتهم وجوه **الأول**
وذلك يقتضي شدة محبتهم له وخلوصهم في طاعته ولو لم يفعل ذلك لكان ذلك إهانة بهم فيحصل سوء الخلق والفظاظة
الثاني أنه عليه الصلاة والسلام وإن كان أكمل الناس عقلاً إلا أن علوم الخلق متناهية فلا يبعد أن يخطر ببال
إنسان من وجوه المصالح ما لا يخطر بباله لا سيما فيما يفعل من أمور الدنيا فإنه عليه الصلاة والسلام قال أنتم أعرف
بأمور دنياكم وأنا أعرف بأمور دينكم ولهذا السبب قال عليه الصلاة والسلام ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد
أمرهم **الثالث** قال الحسن وسفيان بن عيينة إنما أمر بذلك ليقتدي به غيره في المشاورة ويصير سنة في أمته
الرابع أنه عليه الصلاة والسلام شاورهم في واقعة أحد فأشاروا عليه بالخروج وكان ميله إلى أن لا يخرج فلما خرج
وقع ما وقع فلو ترك مشاورتهم بعد ذلك لكان ذلك يدل على أنه بقي في قلبه منهم بسبب مشاورتهم بقية أثر فأمره
الله تعالى بعد تلك الواقعة بأن يشاورهم في تلك الواقعة ليدل على أنه لم يبق في قلبه أثر من تلك الواقعة **الخامس**
وشاورهم في الأمر لا لتستفيد منهم رأياً وعلماً لكن لتعلم مقادير عقولهم وأفهامهم ومقادير حبهم لك وإخلاصهم في طاعتك
فحينئذ يتميز عندك الفاضل من المفضول فتنزلهم على قدر منازلهم **السادس** وشاورهم في الأمر لا لأنك محتاج
إليهم ولكن لأجل أنك إذا شاورتهم في الأمر اجتهد كل واحد منهم في استخراج الوجه الأصلح في تلك الواقعة فتصير
الأرواح متطابقة متوافقة على تحصيل أصلح الوجوه فيها وتطابق الأرواح الطاهرة على الشيء الواحد مما يعين على
حصوله وهذا هو السر عند الاجتماع في الصلاة وهو السر في أن صلاة الجماعة أفضل من صلاة المنفرد **السابع** لما
أمر الله تعالى محمداً عليه الصلاة والسلام بمشاورتهم دل ذلك على أن لهم عند الله قدراً وقيمة وهذا يفيد أن لهم قدراً
عند الله وقدراً عند الرسول وقدراً عند الخلق **الثامن** الملك العظيم لا يشاور في المهمات العظيمة إلا خواصه
والمقربين عنده فهؤلاء لما أذنبوا عفا الله تعالى عنهم فربما خطر ببالهم أن الله تعالى وإن عفا عنا بفضله إلا أنه
ما بقيت لنا تلك الدرجة العظيمة فبين الله تعالى أن تلك الدرجة العظيمة ما انتقصت بعد التوبة بل أنا أزيد فيها
وذلك أن قبل هذه الواقعة ما أمرت رسولي بمشاورتكم وبعد هذه الواقعة أمرته بمشاورتكم لتعلموا الآن أنكم
أعظم حالاً مما كنتم قبل ذلك والسبب فيه أنكم كنتم قبل هذه الواقعة تعولون على أعمالكم وطاعتكم والآن تعولون
على فضلي وعفوي فيجب أن تصير درجتكم ومنزلتكم أعظم مما كان قبل ذلك لتعلموا أن عفوي أعظم من عملكم وكرمي أعظم
من طاعتكم والوجوه الثلاثة الأول مذكورة والبقية مما خطرت ببالي في هذا الموضع والله تعالى أعلم بمراده وأسرار
كتابه **المسألة الثالثة** اتفقوا على أن كل ما نزل فيه وحي من عند الله تعالى لم يجز للرسول عليه الصلاة والسلام
أن يشاور الأمة فيه لأنه إذا جاء النص بطل الرأي والقياس فأما ما لا نص فيه فهل تجوز المشاورة فيه قال الكلبي
وكثير من العلماء هذا الأمر بالمشاورة في الحروب وحجته أن الألف واللام في لفظ الأمر ليسا للاستغراق لما بينا أن الذي
نزل فيه الوحي لم تجز المشاورة فيه فوجب حمل الألف واللام ههنا على المعهود السابق والمعهود السابق في هذه الآية
ما يتعلق بالحرب ولقاء العدو فكان قوله وشاورهم في الأمر مختصاً بذلك ثم قال القائلون بهذا القول قد أشار الحباب بن
المنذر يوم بدر بالنزول على الماء فقبل منه وأشار عليه السعدان سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الخندق بترك
مصالحة غطفان على بعض ثمار المدينة لينصرفوا فقبل منهما وخرق الصحيفة ومنهم من قال اللفظ عام وخص عنه ما نزل
فيه وحي فتبقى حجته في الباب وفي التحقيق في القول أنه تعالى أمر أولي الأبصار ومدح المستنبطين منهم وكان أكمل الناس
عقلاً وذكاء وهذا يدل على أنه كان مأموراً بالاجتهاد إذا لم ينزل عليه الوحي والاجتهاد يتقوى بالمناظرة والمباحثة

فلهذا كان مأمورا بالمشاورة وقد شاورهم يوم بدر في الأسارى وكان من أمور الدين **المسألة الرابعة** ظاهر الأمر للوجوب فقوله وشاورهم في الأمر يقتضي الوجوب وحمل الشافعي رحمه الله تعالى ذلك على الندب فقال هذا كقوله عليه الصلاة والسلام البكر تستأمر في نفسها ولو أكرهها الأب على النكاح جاز لكن الأولى ذلك تطييبا لنفسها فكذا هاهنا **المسألة الخامسة** روى الواحدي في الوسيط عن عمرو بن دينار عن ابن عباس أنه قال الذي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بمشاورته في هذه الآية أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما وعندي فيه إشكال لأن الذين أمر الله تعالى رسوله بمشاورتهم في الآية هم الذين أمرهم بأن يعفو عنهم ويستغفر لهم وهم المنهزمون فهب أن عمر كان من المنهزمين فدخل تحت الآية إلا أن أبا بكر ما كان منهم فكيف يدخل تحت هذه الآية والله تعالى أعلم ثم قال فإذا عزمت فتوكل على الله وفيه مسائل **المسألة الأولى** المعنى أنه إذا حصل الرأي المتأكد بالمشورة فلا يجب أن يقع الاعتماد عليه بل يجب أن يكون الاعتماد على إعانة الله تعالى وتسديده وعصمته والمقصود أن لا يكون للعبد اعتماد على شيء إلا على الله تعالى في جميع الأمور **المسألة الثانية** دلت الآية على أنه ليس التوكل أن يهمل الإنسان نفسه كما يقوله بعض الجهال وإلا لكان الأمر بالمشاورة منافيا للتوكل بل هو أن يراعي الأسباب الظاهرة ولكن لا يعول بقلبه عليها بل يعول على عصمة الحق **المسألة الثالثة** حكي عن جابر بن زيد أنه قرأ فإذا عزمت بضم التاء كأن الله تعالى قال للرسول إذا عزمت أنا فتوكل وهذا ضعيف من وجهين الأول وصف الله بالعزم غير جائز ويمكن أن يقال هذا العزم بمعنى الإيجاب والإلزام والمعنى وشاورهم في الأمر فإذا عزمت على شيء أرشدتك إليه فتوكل علي ولا تشاور بعد ذلك أحدا والثاني أن القراءة التي لم يقرأ بها أحد من الصحابة لا يجوز إلحاقها بالقرآن والله تعالى أعلم ثم قال تعالى إن الله يحب المتوكلين والغرض منه ترغيب المكلفين في الرجوع إلى الله تعالى والإعراض عن كل ما سوى الله سبحانه وتعالى

قوله تعالى إن ينصركم الله فلا غالب لكم وإن يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده وعلى الله فليتوكل المؤمنون قال ابن عباس إن ينصركم الله كما نصركم يوم بدر فلا يغلبكم أحد وإن يخذلكم كما خذلكم يوم أحد لم ينصركم أحد وفيه مسائل **المسألة الأولى** قيل المقصود من الآية الترغيب في الطاعة والتحذير من المعصية وذلك لأنه تعالى بين فيما تقدم أن من اتقى معصية الله تعالى نصره الله عز وجل وهو قوله بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة ثم بين في هذه الآية أن من نصره الله فلا غالب له فيحصل من مجموع هاتين المقدمتين أن من اتقى الله تعالى فقد نال سعادة الدنيا والآخرة فإنه يفوز بسعادة لا شقاوة معها وبعزة لا ذل معه ويصير غالبا لا يغلبه أحد وأما من أتى بالمعصية فإن الله تعالى يخذله ومن خذله الله تعالى فقد وقع في شقاوة لا سعادة معها **المسألة الثانية** احتج الأصحاب بهذه الآية على أن الإيمان لا يحصل إلا بإعانة الله تعالى والكفر لا يحصل إلا بخذلانه والوجه فيه ظاهر فالآية دالة على أن الأمر كله لله **المسألة الثالثة** قرأ عبيد بن عمير وإن يخذلكم من أخذله إذا جعله مخذولا والله تعالى أعلم **المسألة الرابعة** قوله من بعده فيه وجهان الأول يعني من بعد خذلانه والثاني أنه مثل قولك ليس لك من يحسن إليك من بعد فلان ثم قال وعلى الله فليتوكل المؤمنون يعني لما ثبت أن الأمر كله لله وأنه لا راد لقضائه ولا دافع لحكمه وجب أن لا يتوكل المؤمن إلا عليه وقوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون يفيد الحصر أي على الله فليتوكل المؤمنون لا على غيره

قوله تعالى وما كان لنبي أن يغل ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون **اعلم أنه تعالى** لما بالغ في الحث على الجهاد أتبعه بذكر أحكام الجهاد ومن جملتها المنع من الغلول فذكر هذه الآية في هذا المعنى وفيها مسائل **المسألة الأولى** الغلول هو الخيانة وأصله أخذ الشيء في الخفية يقال غل الجازر والسالخ إذا أبقى في الجلد شيئا على طريق الخيانة والغل الحقد الكامن في الصدور والغلالة الثوب الذي يلبس تحت الثياب والغلل الماء الذي يجري في أصول الشجر لأنه يستتر وتغلغل الشيء إذا تخلل بخفية وقال عليه الصلاة والسلام من بعثناه على عمل فغل شيئا جاء يوم القيامة يحمله على عنقه وقال هدايا الولاة غلول وقال ليس على المستعير غير المغل ضمان وقال لا إغلال ولا إسلال ويقال أغله إذا وجده غالا كقوله أبخلته وأجبنته أي وجدته كذلك **المسألة الثانية** قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم يغل بفتح الياء وضم الغين أي ما كان للنبي أن يخون وقرأ الباقون من السبعة يغل بضم الياء وفتح الغين أي ما كان للنبي أن يغل واختلفوا في أسباب النزول فبعضها يوافق القراءة الثانية أما النوع الأول ففيه روايات الأولى أنه عليه الصلاة والسلام غنم في بعض الغزوات وجمع الغنائم وتأخرت القسمة لبعض الموانع فجاء قوم وقالوا ألا تقسم غنائمنا فقال عليه الصلاة والسلام لو كان لكم مثل أحد هذا ما حبست عليكم منه درهما أتحسبون أني أغلكم مغنمكم فأنزل الله تعالى هذه الآية الثاني أن هذه الآية نزلت في أداء الوحي كان عليه الصلاة والسلام يقرأ القرآن وفيه سب دينهم وسب آلهتهم فسألوه أن يترك ذلك فنزلت هذه الآية الثالث روى عكرمة وسعيد بن جبير أن الآية نزلت في قطيفة حمراء فقدت يوم بدر فقال بعض الجهال لعل النبي عليه الصلاة والسلام أخذها فنزلت هذه الآية الرابع روى ابن عباس رضي الله تعالى عنه من طريق آخر أن أشراف الناس طمعوا أن يخصهم النبي عليه الصلاة والسلام بشيء زائد من الغنائم فنزلت هذه الآية الخامس روي أنه عليه الصلاة والسلام بعث طلائع فغنموا غنائم فقسمها ولم يقسم للطلائع فنزلت هذه الآية السادس قال الكلبي ومقاتل نزلت هذه الآية حين ترك الرماة المركز يوم أحد طلبا للغنيمة وقالوا نخشى أن يقول النبي صلى الله عليه وسلم من أخذ شيئا فهو له أي لا يقسم كما لم يقسمها يوم بدر فقال عليه الصلاة والسلام ظننتم أنا نغل فلا نقسم لكم فنزلت هذه الآية واعلم أن الرواية الأولى المراد من الآية النهي عن أن يكتم الرسول شيئا من الغنيمة عن أصحابه لنفسه وعلى الروايات الثلاثة يكون المقصود نهيه عن الغلول بأن يعطي البعض دون البعض وأما ما يوافق القراءة الثانية فروي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما وقعت غنائم هوازن في يده يوم حنين غل رجل بمخيط فنزلت هذه الآية واعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم عظم أمر الغلول عن ثوبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من فارق روحه جسده وهو بريء من ثلاثة دخل الجنة الكبر والغلول والدين عن عبد الله بن عمر أن رجلا كان على ثقل النبي صلى الله عليه وسلم يقال له كركرة مات فقال النبي صلى الله عليه وسلم هو في النار فذهبوا ينظرون فوجدوا عليه كساء أو عباءة قد غلها وقال عليه الصلاة والسلام أدوا الخيط والمخيط فإنه عار ونار وشنار يوم القيامة وروى رويفع بن ثابت الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يركب دابة من فيء المسلمين حتى إذا أعجفها ردها ولا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يلبس ثوبا حتى إذا أخلقه رده وروي أنه صلى الله عليه وسلم جعل سلمان على الغنيمة فجاءه رجل فقال يا سلمان إنه كان في ثوبي خرق فأخذت خيطا من هذا المتاع فخطته به فهل علي جناح فقال سلمان كل شيء بقدره فسل الرجل الخيط من ثوبه ثم ألقاه في المتاع وروي أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم بشراك أو شراكين من المغنم فقال أصبت هذا يوم حنين فقال عليه الصلاة والسلام شراك أو شراكان من نار ورمي رجل بسهم في حنين فقال القوم لما مات هنيئا له بالشهادة فقال عليه الصلاة والسلام كلا والذي نفسي بيده إن الشملة التي أخذها من الغنائم قبل قسمتها لتلتهب عليه نارا واعلم أنه يستثنى عن هذا النهي حالتان الحالة الأولى أخذ الطعام وأخذ علف الدابة بقدر الحاجة قال عبد الله بن أبي أوفى أصبنا طعاما يوم خيبر فكان الرجل يأتي فيأخذ منه قدر الكفاية ثم ينصرف وعن سلمان أنه أصاب يوم المدائن أرغفة وجبنا وسكينا فجعل يقطع من الخبز ويقول كلوا على اسم الله الحالة الثانية إذا احتاج إليه روي عن البراء بن مالك أنه ضرب رجلا من المشركين يوم اليمامة فوقع على قفاه فأخذ سيفه وقتله به **المسألة الثالثة** أما القراءة بفتح الياء وضم الغين بمعنى ما كان للنبي أن يخون ولها تأويلان الأول أن يكون المراد أن النبوة والخيانة لا يجتمعان وذلك لأن الخيانة سبب العار في الدنيا والنار في الآخرة فالنفس الراغبة فيها تكون في نهاية الدناءة والنبوة أعلى المناصب الإنسانية فلا يليق إلا بالنفس التي تكون في غاية الجلالة والشرف والجمع بين الصفتين في النفس الواحدة ممتنع فثبت أن النبوة والخيانة لا يجتمعان فنظير هذه الآية قوله تعالى ما كان لله أن يتخذ من ولد يعني الإلهية واتخاذ الولد لا يجتمعان وقيل اللام منقولة والتقدير ما كان لنبي أن يغل كقوله ما كان لله أن يتخذ من ولد أي ما كان الله ليتخذ ولدا الثاني أن معنى الآية على هذه القراءة أن يقال إن القوم قد التمسوا منه أن يخصهم بحصة زائدة من الغنائم ولا شك أنه لو فعل ذلك لكان ذلك غلولا فأنزل الله تعالى هذه الآية مبالغة في النهي له عن ذلك ونظيره قوله تعالى لئن أشركت ليحبطن عملك وقوله ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين فقوله وما كان لنبي أن يغل أي ما كان يحل له ذلك وإذا لم يحل له لم يفعله ونظيره قوله ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا أي ما يحل لنا وإذا عرفت تأويل الآية على هذه القراءة فنقول حجة هذه القراءة وجوه **أحدها** أن أكثر الروايات في سبب نزول هذه الآية أنهم نسبوا الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الغلول فبين الله تعالى بهذه الآية أن هذه الخصلة لا تليق به **وثانيها** أن ما هو من هذا القبيل في التنزيل أسند الفعل فيه إلى الفاعل كقوله تعالى ما كان لنا أن نشرك بالله وما كان ليأخذ أخاه وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله وما كان الله ليضل

قوما بعد اذ هداهم وما كان الله ليطلعكم على الغيب ونقل أن يقال ما كان زيد ليضرب واذا كان كذلك وجب الحاق هذه الاية بالاعم الاغلب ويؤكده ما حكى ابو عبيدة عن يونس انه كان يختار هذه القراءة وقال ليس في الكلام ما كان لك ان تضرب بضم التاء **وثالثها** ان هذه القراءة اختيار ابن عباس فقيل له ان ابن مسعود يقرأ يغل فقال ابن عباس كان النبي يقصدون قتله فكيف لا ينسبونه الى الخيانة واما القراءة الثانية وهي يغل بضم الياء وفتح الغين ففي تأويلها وجهان وتخصيص النبي بهذا فيه فوائد **احدها** ان المجني عليه كلما كان اشرف واعظم درجة كانت الخيانة في حقه افحش والرسول افضل البشر فكانت الخيانة في حقه افحش **وثانيها** الوحي كان يأتيه حالا فحالا فمن خانه فربما نزل الوحي فيه فيحصل مع عذاب الاخرة فضيحة الدنيا **وثالثها** ان المسلمين كانوا في غاية الفقر في ذلك الوقت فكانت تلك الخيانة افحش **الوجه الثاني** في التأويل ان يكون من الاغلال ان يجوز اي ينتسب الى الخيانة قال المبرد تقول العرب اكفرت الرجل اي جعلته كافرا او نسبته الى الكفر قال القتيبي لو كان هذا هو المراد لقيل يغلل كما قيل يفسق ويفجر ويكفر والاولى ان يقال انه من اغللته اي وجدته غالا كما يقال اخلته او اجمته اي وجدته كذلك قال صاحب الكشاف وهذه القراءة بهذا التأويل يقرب معناها من معنى القراءة الاولى لان هذا المعنى بهذه القراءة هو انه لا يصح ان يوجد غالا ولا يوجد غالا الا اذا كان غالا **المسألة الرابعة** قد ذكرنا ان الغلول هو الخيانة الا انه في عرف الاستعمال صار مخصوصا بالخيانة في الغنيمة وقد جاء هذا ايضا في غير الغنيمة قال صلى الله عليه وسلم الا انبئكم باكبر الغلول الرجلان يكون بينهما الدار والارض فاذا اقتطع احدهما من صاحبه موضع حصاة طوقها من الارضين السابعة السفلى وعلى هذا التأويل يكون المعنى انه صلوات الله تعالى عليه مبرأ عن جميع الخيانات وكيف لا نقول ذلك والكفار كانوا يبذلون له الاموال العظيمة لترك ادعاء الرسالة فكيف يليق بمن كان كذلك وكان امين الله تعالى في الوحي النازل اليه من فوق سبع سموات ان يخون الناس ثم قال تعالى ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة وفيه وجهان **الاول** وهو قول اكثر المفسرين اجراء الاية على ظاهرها قالوا وهو نظير قوله في مانع الزكاة يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون ويدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام لا اعرفن احدكم يجيء على رقبته يوم القيامة بعير له رغاء او بقرة لها خوار او شاة لها ثغاء فينادي يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيئا قد بلغتك وعن ابن عباس انه قال يمثل له ذلك الشيء في قعر جهنم ثم يقال له انزل اليه فخذه فينزل اليه فاذا انتهى اليه حمله على ظهره فلا يستقل منه قال المحققون والفائدة فيه انه اذا جاء يوم القيامة وعلى رقبته ذلك الغلول ازدادت فضيحته **الوجه الثاني** ان يقال ليس المقصود منه ظاهره بل المقصود تشديد الوعيد على سبيل التمثيل والتصوير ونظيره قوله تعالى انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة او في السموات او في الارض يأت بها الله فانه ليس المقصود نفس هذا الظاهر بل المقصود اثبات ان الله تعالى لا يعزب عن علمه وعن حفظه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فكذا ها هنا المقصود تشديد الوعيد والقائلون بهذا القول ذكروا وجهين الاول قال ابو مسلم المراد ان الله تعالى يحفظ عليه هذا الغلول ويعزره عليه يوم القيامة ويجازيه لانه لا يخفى عليه خافية الثاني قال ابو القاسم الكعبي المراد انه يشتهر بذلك مثل اشتهار من يحمل ذلك الشيء واعلم ان هذا التأويل يحتمل الا ان الاصل المعتبر في علم القران انه يجب اجراء اللفظ على الحقيقة الا اذا قام دليل يمنع منه وها هنا لا مانع من هذا الظاهر فوجب اثباته ثم قال تعالى ثم توفى كل نفس ما كسبت وفيه سؤالات **السؤال الاول** هلا قيل ثم يوفى ما كسب ليتصل بما قبله **والجواب** الفائدة في ذكر هذا العموم ان صاحب الغلول اذا علم ان ها هنا مجازيا يجازي كل احد على عمله سواء كان خيرا او شرا علم انه غير متخلص من بينهم مع عظم ما اكتسب **السؤال الثاني** المعتزلة يتمسكون بهذا في اثبات كون العبد فاعلا وفي اثبات وعيد الفساق اما الاول فلانه تعالى اثبت الجزاء على كسبه فلو كان كسبه خلقا لله تعالى لكان الله تعالى يجازيه على ما خلقه فيه واما الثاني فلانه تعالى قال في القاتل المتعمد فجزاؤه جهنم واثبت في هذه الاية ان كل عامل يصل اليه جزاؤه فيحصل من مجموع الايتين القطع بوعيد الفساق **والجواب** اما سؤال الفعل فجوابه المعارضة بالعلم واما سؤال الوعيد فهذا العموم مخصوص في صورة التوبة فكذلك يجب ان يكون مخصوصا في صورة العفو للدلائل الدالة على العفو ثم قال تعالى وهم لا يظلمون **قال** القاضي هذا يدل على ان الظلم ممكن في افعال الله تعالى وذلك بان ينقص من الثواب او يزيد في العقاب قال ولا يأتي ذلك الا على قولنا

دون قول من يقول من الجبرية ان اي شيء فعله تعالى فهو عدل وحكمة لانه المالك والجواب نفي الظلم عنه لا يدل على صحته عليه كما ان قوله لا تأخذه سنة ولا نوم لا يدل على صحتهما عليه **قوله تعالى** افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ومأواه جهنم وبئس المصير هم درجات عند الله والله بصير بما يعملون **اعلم انه تعالى** لما قال ثم توفى كل نفس ما كسبت اتبعه بتفصيل هذه الجملة وبين ان جزاء المطيعين ما هو وجزاء المسيئين ما هو فقال افمن اتبع رضوان الله وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** للمفسرين فيه وجوه **الاول** افمن اتبع رضوان الله في ترك الغلول كمن باء بسخط من الله في فعل الغلول وهو قول الكلبي والضحاك **والثاني** افمن اتبع رضوان الله بالايمان به والعمل بطاعته كمن باء بسخط من الله بالكفر به والاشتغال بمعصيته **الثالث** افمن اتبع رضوان الله وهم المهاجرون كمن باء بسخط من الله وهم المنافقون **الرابع** قال الزجاج لما حمل المشركون على المسلمين دعا النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه الى ان يحملوا على المشركين ففعله بعضهم وتركه اخرون فقال افمن اتبع رضوان الله وهم الذين امتثلوا امره كمن باء بسخط من الله وهم الذين لم يقبلوا قوله **قال** القاضي كل واحد من هذه الوجوه صحيح ولكن لا يجوز قصر اللفظ عليه لان اللفظ عام فوجب ان يتناول الكل لان كل من اقدم على الطاعة فهو داخل تحت قوله افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله اقصى ما في الباب ان الاية نازلة في واقعة معينة لكنك تعلم ان عموم اللفظ لا يبطل لاجل خصوص السبب **المسألة الثانية** قوله افمن اتبع الهمزة فيه للانكار والفاء للعطف على محذوف والتقدير أمن اتقى فاتبع رضوان الله ٥ **المسألة الثالثة** قوله باء به اي احتمله ورجع به وقد ذكرنا في سورة البقرة **المسألة الرابعة** قرأ عاصم في احدى الروايتين عنه رضوان الله بضم الراء والباقون بالكسر وهما مصدران فالضم كالكفران والكسر كالحسبان **المسألة الخامسة** قوله ومأواه جهنم من صلة ما قبله والتقدير كمن باء بسخط من الله وكان مأواه جهنم فاما قوله وبئس المصير فمنقطع عما قبله وهو كلام مبتدأ كانه لما ذكر جهنم اتبعه بذكر صفته **المسألة السادسة** نظير هذه الاية قوله تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم وقوله افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار واحتج القوم بهذه الاية وقالوا انه تعالى ذكر ذلك على سبيل الاستبعاد ولولا انه ممتنع في العقول والا لما حسن هذا الاستبعاد واكد العقل ذلك فقال لا يجوز في الحكمة ان يسوي المسيء بالمحسن فان فيه اغراء بالمعاصي واباحة لها واهمالا للطاعات ثم قال تعالى هم درجات عند الله وفيه مسائل **المسألة الاولى** تقدير الكلام لهم درجات عند الله الا انه حسن هذا الحذف لان اختلاف اعمالهم قد صيرهم بمنزلة الاشياء المختلفة في ذواتها لكان هذا المجاز ابلغ من الحقيقة والحكماء يقولون ان النفوس الانسانية مختلفة بالماهية والحقيقة فبعضها ذكية وبعضها بليدة وبعضها مشرقة نورانية وبعضها كدرة ظلمانية وبعضها خيرة وبعضها نذلة واختلاف هذه الصفات ليس لاختلاف الامزجة البدنية بل لاختلاف ماهيات النفوس ولذلك قال عليه الصلاة والسلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقال الارواح جنود مجندة واذا كان كذلك ثبت ان الناس في انفسهم درجات لا ان لهم درجات **المسألة الثانية** هم عائد الى لفظ من في قوله افمن اتبع رضوان الله ولفظ من يفيد الجمع في المعنى فلهذا صح ان يكون قوله هم عائدا اليه ونظيره قوله افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون فان قوله يستوون صيغة الجمع وهو عائد الى من **المسألة الثالثة** هم ضمير عائد الى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر من اتبع رضوان الله وذكر من باء بسخط من الله فهذا الضمير يحتمل ان يكون عائدا الى الاول او الى الثاني او اليهما معا والاحتمالات ليست الا هذه الثلاثة **الوجه الاول** ان يكون عائدا الى من اتبع رضوان الله والتقدير افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ليسوا سواء بل هم درجات عند الله على حسب اعمالهم والذي يدل على ان هذا الضمير عائد الى من اتبع الرضوان اولى وجوه **الاول** ان الغالب في العرف استعمال الدرجات في اهل الثواب والدركات في اهل العقاب **الثاني** انه تعالى وصف من باء بسخط من الله وهو ان مأواهم جهنم وبئس المصير فوجب ان يكون قوله درجات وصف لمن اتبع رضوان الله **الثالث** ان عادة القران في الاكثر جارية بان ما كان من الثواب والرحمة فان الله تعالى يضيفه الى نفسه وما كان من العقاب لا يضيفه الى نفسه قال تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة وقال كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام فلما اضاف هذه الدرجات الى نفسه حيث قال هم درجات عند الله علمنا ان ذلك صفة اهل الثواب ورابعها انه متأكد بقوله تعالى انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللاخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا **الوجه الثاني**

ان يكون قولهم درجات عائدا على من باء بسخط من الله والحجة ان الضمير عائد الى الاقرب وهو قول الحسن قال والمراد
ان اهل النار متفاوتون في مراتب العذاب وهو كقوله ولكل درجات مما عملوا وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان منها
ضحضاحا وغمرا وانا ارجو ان يكون ابو طالب في ضحضاحها وقال عليه الصلاة والسلام ان اهون اهل النار عذابا رجل
يحذى له نعلان من نار يغلي من حرهما دماغه ينادي يا رب وهل احد يعذب عذابي **الوجه الثالث**
ان يكون قولهم عائدا الى الكل وذلك لان درجات اهل الثواب متفاوتة ودرجات اهل العقاب ايضا متفاوتة على حسب
تفاوت اعمال الخلق لانه تعالى قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فلما تفاوتت
مراتب الخلق في اعمال المعاصي والطاعات وجب ان تتفاوت مراتبهم في درجات العقاب والثواب **المسألة
الرابعة** قوله عند الله اي في حكم الله وعلمه فهو كما يقال هذه المسألة عند الشافعي كذا وعند ابي حنيفة
كذا وهذا يظهر فساد استدلال المشبهة بقوله ومن عنده لا يستكبرون وقوله عند مليك مقتدر ثم قال
والله بصير بما يعملون والمقصود انه تعالى لما ذكر انه توعد لكل احد بقدر عمله جزاء وهذا لا يتم الا اذا كان عالما
بجميع افعال العباد وعلى التفصيل الخالي عن الظن والريب والحسبان اتبعه ببيان كونه عالما بالكل تأكيدا لذلك
المعنى وهو قوله تعالى والله بصير بما يعملون وذكر محمد بن اسحق في تأويل قوله وما كان لنبي ان يغل وجها آخر فقال ما كان لنبي
ان يغل اي ما كان لنبي ان يكتم الناس ما بعثه الله به اليهم رغبة في الناس او رهبة عنهم ثم قال افمن اتبع رضوان الله يعني
رجح رضوان الله على رضوان الخلق وسخط الله على سخط الخلق كمن باء بسخط من الله فرجح سخط الخلق على سخط الله ورضوان
الخلق على رضوان الله ووجه النظم على هذا التقدير انه تعالى لما قال فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر
بين ان ذلك انما يكون معتبرا اذا كان على وفق الدين فاما اذا كان على خلاف الدين فانه غير جائز فكيف يمكن التسوية
بين من اتبع رضوان الله وطاعته وبين من اتبع رضوان الخلق وهذا الذي ذكره محتمل لانا بينا ان الغلول عبارة عن
الخيانة على سبيل الخفية فاما اختصاص هذا اللفظ بالخيانة في الغنيمة فهو عرف حادث والله تعالى اعلم

قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم
ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين **اعلم** ان في وجه النظم وجوها الاول
انه تعالى لما بين خطأ من نسبه الى الغلول والخيانة اكد ذلك بهذه الآية وذلك لان هذا الرسول ولد في بلدهم
ونشأ فيما بينهم ولم يظهر منه طول عمره الا الصدق والامانة والدعوة الى الاعراض عن الدنيا فكيف يليق بمن
هذا حاله الخيانة الوجه الثاني انه لما بين خطأهم في نسبته الى الخيانة والغلول قال لا اقنع بذلك ولكني اقول
ان وجوده فيكم من اعظم نعمي عليكم فانه يزكيكم عن الطرق الباطلة ويعلمكم العلوم النافعة لكم في دنياكم وفي دينكم
فاي عاقل يخطر بباله ان ينسب مثل هذا الانسان الى الخيانة الثالث كانه تعالى يقول انه منكم ومن اهل
بلدكم ومن اقاربكم وانتم ارباب الخمول والدناءة فاذا شرفه الله تعالى وخصه بمزايا الفضل والاحسان من جميع العالمين
حصل لكم شرف عظيم بسبب كونه فيكم فطعنكم فيه واجتهادكم في نسبة القبائح اليه على خلاف العقل الرابع انه لما كان
في الشرف والمنقبة بحيث من الله تعالى به على عباده وجب على كل عاقل ان يعينه باقصى ما يقدر عليه فوجب عليكم ان
تحاربوا اعداءه وان تكونوا معه باليد واللسان والسيف والسنان والمقصود منه العود الى ترغيب المسلمين في مجاهدة
الكفار وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قال الواحدي رحمه الله تعالى المن في كلام العرب معاني
احدها الذي يسقط من السماء وهو قوله وانزلنا عليكم المن والسلوى وثانيها ان تمن بما اعطيت
وهو قوله صدقاتكم بالمن والاذى وثالثها القطع وهو قوله لهم اجر غير ممنون وان لك لاجرا غير ممنون
ورابعها الانعام والاحسان الى من لا تطلب الجزاء منه ومنه قوله هذا عطاؤنا فامنن او امسك وقوله
ولا تمنن تستكثر والمنان في صفة الله تعالى المعطي ابتداء من غير ان يطلب منه عوضا وقوله لقد من الله على
المؤمنين اي انعم عليهم واحسن اليهم ببعثه هذا الرسول **المسألة الثانية** ان بعثة الرسول
احسان الى كل العالمين وذلك لان وجه الاحسان في بعثته كونه داعيا لهم الى ما يخلصهم من عقاب الله ويوصلهم
الى ثواب الله وهذا عام في حق العالمين لانه مبعوث الى كل العالمين كما قال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس الا
انه لما لم ينتفع بهذا الانعام الا اهل الاسلام فلهذا التأويل خص تعالى هذه المنة بالمؤمنين ونظيره قوله تعالى
هدى للمتقين مع انه هدى للكل كما قال هدى للناس وقوله انما انت منذر من يخشاها **المسألة الثالثة**

اعلم ان بعثة الرسول احسان من الله تعالى الى الخلق ثم انه لما كان الانتفاع بالرسول اكثر كان وجه الانعام في بعثة الرسل اكثر
وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم كانت مشتملة على الامرين احدهما المنافع الحاصلة من اصل البعثة والثاني المنافع الحاصلة
بسبب ما فيه من الخصال التي ما كانت موجودة في غيره اما المنفعة بسبب اصل البعثة التي ذكرها الله تعالى في قوله رسلا
مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل قال ابو عبد الله الحليمي وجه الانتفاع ببعثة الرسل ليس الا
في طريق الدين وهو من وجوه **الاول** ان الخلق جبلوا على النقصان وقلة الفهم وعدم الدراية فهم صلوات الله تعالى
عليه اوردوا عليهم وجوه الدلائل ونقحها وكلما خطر ببالهم شك او شبهة ازالها واجاب عنها **والثاني** ان الخلق وان كانوا
يعلمون انه لا بد لهم من خدمة مولاهم ولكنهم ما كانوا عارفين بكيفية تلك الخدمة فهو شرح تلك الكيفية حتى يقدموا
على الخدمة آمنين من الغلط ومن الاقدام على ما لا ينبغي **والثالث** ان الخلق جبلوا على الكسل والغفلة والتواني
والملالة فهو يورد عليهم انواع الترغيبات والترهيبات حتى انه كلما عرض لهم كسل او فتور نشطهم للطاعة ورغبهم فيها
والرابع ان انوار عقول الخلق تجري مجرى انوار البصر ومعلوم ان الانتفاع بنور البصر لا يكمل الا عند سطوع نور الشمس
ونور عقلي وهو الذي يجري مجرى طلوع الشمس فيقوي العقول بنور عقله ويظهر لهم من لوائح الغيب ما كان مستترا عنهم
فبطل بظهوره فهذا اشارة خفيفة الى فوائد اصل البعثة واما المنافع الحاصلة بسبب ما كان في محمد صلى الله
عليه وسلم من الصفات فامور ذكرها الله تعالى في هذه الآية وهي قوله من انفسهم واعلم ان وجه الانتفاع بهذا من وجوه
الاول انه عليه الصلاة والسلام ولد في بلدهم ونشأ فيما بينهم وهم كانوا عارفين باحواله مطلعين على جميع افعاله
واحواله فلما شاهدوا امانته في اول عمره الى آخره والصدق والعفاف وعدم الالتفات الى الدنيا والبعد عن الكذب والملازمة
على الصدق ومن عرف من احواله من اول العمر الى آخره ملازمة الصدق والامانة والبعد عن الخيانة والكذب ثم
ادعى النبوة والرسالة التي يكون الكذب في مثل هذه الدعوى اقبح انواع الكذب يغلب على ظن كل احد انه صادق في هذه
الدعوى **الثاني** انهم كانوا عالمين بانه لم يتلمذ لاحد ولم يقرأ كتابا ولم يمارس درسا ولا تكرارا وانه الى تمام الاربعين
لم ينطق البتة بحديث النبوة والرسالة ثم انه بعد الاربعين ادعى الرسالة وظهر على لسانه من العلوم ما لم يظهر على احد
من العالمين ثم انه يذكر قصص المتقدمين واحوال الانبياء الماضين على الوجه الذي كان موجودا في كتبهم فكل من له
عقل سليم علم ان هذا لا يأتي الا بالوحي السماوي والالهام الالهي **الثالث** ان بعد ادعاء النبوة عرضوا
عليه الاموال الكثيرة والازواج ليترك هذه الدعوى فلم يلتفت الى شيء من ذلك بل قنع بالفقر وصبر على المشقة ولما علا
امره وعظم شأنه واخذ البلاد وعظمت الغنائم لم يغير طريقته في البعد عن الدنيا والدعوة الى الله تعالى والكاذب
انما يقدم على الكذب ليجد الدنيا فاذا وجدها تمتع بها وتوسع فيها فلما لم يفعل شيئا من ذلك علم انه كان صادقا **الرابع**
ان الكتاب الذي جاء به ليس الا تقرير التوحيد والتنزيه والعدل والنبوة واثبات المعاد وشرح العبادات وتقرير
الطاعات ومعلوم ان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وكتابه ليس الا في تقرير هذين الامرين
علم كل عاقل انه صادق فيما يقوله **الخامس** ان قبل مجيئه كان دين العرب ارذل الاديان وهو عبادة الاوثان واخلاقهم
ارذل الاخلاق وهو النهب والغارة واكل الاطعمة الرديئة ثم لما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم نقلهم الله تعالى ببركته
وقدمه من تلك الدرجة التي هي اخس الدرجات الى ان صاروا افضل الامم في العلم والزهد والعبادة وعدم الالتفات
الى الدنيا وطيباتها ولا شك ان فيه اعظم المنة اذا عرفت هذه الوجوه فنقول ان محمدا عليه الصلاة والسلام
ولد فيهم ونشأ فيما بينهم وكانوا مشاهدين لهذه الاحوال مطلعين على هذه الدلائل فكان ايمانهم مع مشاهدة هذه الاحوال
اسهل مما اذا لم يكونوا مطلعين على هذه الاحوال فلهذا المعنى من الله تعالى عليهم بكونه مبعوثا منهم فقال اذ بعث فيهم
رسولا من انفسهم وفيه وجه آخر من المنة وذلك لانه صار شرفا للعرب وفخرا لهم كما قال وانه لذكر لك ولقومك
وذلك لان الافتخار بابرهيم عليه السلام مشتركا فيه بين اليهود والنصارى والعرب ثم ان اليهود والنصارى كانوا
يفتخرون بموسى وعيسى والتوراة والانجيل فما كان للعرب ما يقابل ذلك فلما بعث الله تعالى محمدا وانزل القرآن صار
شرفا للعرب بذلك زائدا على شرف جميع الامم فهذا هو وجه الفائدة في قوله من انفسهم ثم قال تعالى بعد ذلك يتلو عليهم
آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة واعلم ان كمال حال الانسان في امرين في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل
به وبعبارة اخرى للنفس الانسانية قوتان نظرية وعملية والله تعالى انزل الكتاب على محمد عليه الصلاة والسلام ليكون
سببا لتكميل الخلق في هاتين القوتين فقوله يتلو عليهم آياته اشارة الى كونه مبلغا لذلك الوحي من عند الله تعالى الى الخلق

وقوله ويزكيهم إشارة إلى تكميل القوة النظرية بحصول المعارف الإلهية والكتاب إشارة إلى معرفة التأويل وبعبارة أخرى الكتاب إشارة إلى ظواهر الشريعة والحكمة إشارة إلى محاسن الشريعة وأسرارها وعللها ومنافعها ثم بين تعالى ما كانوا عليه قبل هذه النعمة وهو أنهم كانوا من قبل لفي ضلال مبين لأن النعمة إذا وردت بعد المحنة كان موقعها أعظم فإذا كان وجه النعمة العلم والإعلام وورد عقيب الجهل والذهاب عن الدين كان أعظم ونظيره قوله ووجدك ضالا فهدى

قوله تعالى أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شيء قدير

اعلم أنه تعالى أخبر عن المنافقين أنهم طعنوا في الرسول صلى الله عليه وسلم بأن نسبوه إلى الغلول والخيانة حكى عنهم شبهة أخرى في هذه الآية وهي قولهم لو كان رسولا من عند الله لما انهزم عسكره من الكفار في يوم أحد وهو المراد من قولهم أنى هذا وأجاب الله تعالى عنه بقوله قل هو من عند أنفسكم أي هذا الانهزام إنما حصل بشؤم عصيانكم فهذا بيان وجه النظم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** تقرير الآية أولما أصابتكم مصيبة المراد منها واقعة أحد وفي قوله قد أصبتم مثليها قولان **الأول** وهو قول الأكثرين أن معناه قد أصبتم يوم بدر وذلك لأن المشركين قتلوا من المسلمين يوم أحد سبعين وقتل المسلمون منهم يوم بدر سبعين وأسروا سبعين والثاني أن المسلمين هزموا الكفار يوم بدر وهزموهم أيضا في أول يوم أحد ثم لما عصوا هزمهم المشركون فانهزام المشركين حصل مرتين وانهزام المسلمين حصل مرة واحدة وهذا اختيار الزجاج طعن الواحدي في هذا الوجه فقال كما أن المسلمين نالوا من المشركين يوم أحد فكذلك المشركون نالوا من المسلمين يوم بدر ولكنهم ما هزموا المسلمين البتة أما يوم أحد فالمسلمون هزموا المشركين أولا ثم انقلب الأمر **المسألة الثانية** الفائدة في قوله قد أصبتم مثليها هو التنبيه على أن أمور الدنيا لا تبقى على نهج واحد فلما هزمتموهم مرتين فأي استبعاد في أن هزموكم مرة واحدة أما قوله قلتم أنى هذا ففيه سبب تعجبهم أنهم قالوا نحن ننصر الإسلام الذي هو دين الحق ومعنا الرسول وهم ينصرون الشرك بالله والكفر فكيف صاروا منصورين علينا واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من وجهين **الأول** ما أدرجه عند حكاية السؤال وهو قوله قد أصبتم مثليها يعني أن أحوال الدنيا لا تبقى على نهج واحد فإذا أصبتم منهم مثل هذه الواقعة فكيف تستبعدون هذه الواقعة **والثاني** قوله قل هو من عند أنفسكم وفيه مسائل **المسألة الأولى** تقرير هذا الجواب من وجهين **الأول** أنكم إنما وقعتم في هذه المصيبة بشؤم معصيتكم وذلك لأنهم عصوا الرسول في أمور **أولها** أن الرسول عليه الصلاة والسلام قال المصلحة في أن لا نخرج من المدينة بل نبقى ههنا فقالوا لا بل نخرج فلما خرج توجه إلى أحد **وثانيها** ما حكى الله تعالى عنهم من فشلهم **وثالثها** ما وقع بينهم من المنازعة **ورابعها** أنهم فارقوا المكان وفرقوا الجمع **وخامسها** اشتغالهم بطلب الغنيمة وإعراضهم عن طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام في محاربة العدو فهذه الوجوه كلها ذنوب ومعاصي والله تعالى إنما وعدهم النصر بشرط ترك المعصية كما قال إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم فلما فات الشرط لا جرم فات المشروط **الثاني** في التأويل ما روي عن علي رضي الله تعالى عنه أنه قال جاء جبريل عليه السلام إلى النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر فقال يا محمد إن الله قد كره ما صنع قومك في أخذهم الفداء من الأسارى وقد أمرك أن تخيرهم بين أن يقدموا الأسارى فيضربوا أعناقهم وبين أن يأخذوا الفداء على أن يقتل منهم عدتهم فذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك لقومه فقالوا يا رسول الله عشائرنا وإخواننا نأخذ الفداء منهم فنتقوى به على قتال العدو ونرضى أن يستشهد منا بعددهم فقتل يوم أحد سبعون رجلا بعدد أسارى أهل بدر فهو معنى قوله قل هو من عند أنفسكم أي بأخذ الفداء واختيار القتل **المسألة الثانية** استدلت المعتزلة على أن أفعال العبد غير مخلوقة لله تعالى بقوله قل هو من عند أنفسكم من وجوه **أحدها** أن بتقدير أن يكون ذلك حاصلا بخلق الله تعالى ولا أثر لقدرة العبد فيه كان قوله من عند أنفسكم كذبا **وثانيها** أن القوم تعجبوا أن الله تعالى كيف يسلط الكافر على المؤمن فالله تعالى أزال التعجب بأن ذكر أنكم إنما وقعتم في هذا المكروه بسبب شؤم فعلكم فلو كان فعلهم خلقا لله تعالى لم يصح هذا الجواب **وثالثها** أن القوم قالوا أنى هذا أي من أين هذا وهذا طلب لسبب الحدوث فلو لم يكن المحدث لها هو العبد لم يكن الجواب مطابقا للسؤال والجواب أنه معارض بالآيات الدالة على كون أفعال العبد بإيجاد الله تعالى ثم قال تعالى إن الله على كل شيء قدير أنه قادر على نصركم لو ثبتم وصبرتم كما أنه قادر على التخلية إذا خالفتم وعصيتم واحتج أصحابنا

بهذا على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى قالوا إن فعل العبد شيء فيكون مخلوقا لله تعالى قادرا عليه وإذا كان الله تعالى قادرا على إيجاده فلو أوجده العبد امتنع كونه تعالى قادرا على إيجاده لأنه لما أوجده العبد امتنع من الله تعالى إيجاده لأن إيجاد الموجود محال فلما كان كون العبد موجدا له يفضي إلى هذا المحال وجب أن لا يكون العبد موجدا له والله تعالى أعلم

قوله تعالى وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم هم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم والله أعلم بما يكتمون

اعلم أن هذا متعلق بما تقدم من قوله أولما أصابتكم مصيبة فذكر في الآية الأولى أنها أصابتهم بذنبهم ومن عند أنفسهم وذكر في هذه الآية أنها أصابتهم لوجه آخر وهو أن يتميز المؤمن عن المنافق وفي الآية مسألتان **المسألة الأولى** قوله يوم التقى الجمعان المراد يوم أحد والجمعان أحدهما جمع المسلمين وأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم والثاني جمع المشركين الذين كانوا مع أبي سفيان **المسألة الثانية** في قوله فبإذن الله وجوه **الأول** أن إذن الله عبارة عن التخلية وترك المدافعة استعار الإذن لتخلية الكفار وأنه لم يمنعهم منهم ليبتليهم لأن الإذن في الشيء لا يدفع المأذون عن مراده فلما كان ترك المدافعة من لوازم الإذن أطلق لفظ الإذن على ترك المدافعة على سبيل المجاز **الوجه الثاني** فبإذن الله أي بعلمه كقوله وأذان من الله أي إعلام وكقوله آذناك ما منا من شهيد وقوله فأذنوا بحرب من الله وكل ذلك بمعنى العلم طعن الواحدي فيه فقال الآية تسلية للمؤمنين مما أصابهم ولا تقع التسلية إذا كان واقعا بعلمه لأن علمه عام في جميع المعلومات بدليل قوله تعالى وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه **الوجه الثالث** أن المراد من الإذن الأمر بدليل قوله ثم صرفكم عنهم ليبتليكم والمعنى أنه تعالى لما أمر بالمحاربة ثم صارت تلك المحاربة مؤدية إلى ذلك الانهزام صح على سبيل المجاز أن ذلك حصل بأمره **الوجه الرابع** وهو المنقول عن ابن عباس أن المراد من الإذن قضاء الله بذلك وحكمه به وهذا أولى لأن الآية تسلية للمؤمنين مما أصابهم والتسلية إنما تحصل إذا قيل إن ذلك وقع بقضاء الله تعالى وقدره فحينئذ يرضون بما قضى ثم قال وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا والمعنى ليتميز المؤمن عن المنافق وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قال الواحدي يقال نافق الرجل فهو منافق إذا أظهر كلمة الإيمان وأضمر خلافها والنفاق اسم إسلامي اختلف في اشتقاقه على وجوه **الأول** قال أبو عبيد نافقاء لأن جحر اليربوع له بابان القاصعاء والنافقاء فإذا طلب من أحدهما خرج من الآخر فقيل للمنافق إنه منافق لأنه وضع لنفسه طريقين إظهار الإسلام وإضمار الكفر فمن أيهما طلب خرج من الآخر **الثاني** قال ابن الأنباري المنافق من النفق وهو السرب ومعناه أنه يتستر بالإسلام كما يتستر الرجل في السرب **الثالث** أنه مأخوذ من النافقاء لكن على غير هذا الوجه الذي ذكره أبو عبيد وهو أن النافقاء جحر يحفره اليربوع في داخل الأرض ثم إنه يرقق ما فوق الجحر حتى إذا رابه ريب دفع التراب برأسه وخرج فقيل للمنافق منافق لأنه يضمر الكفر في باطنه فإذا فتشته رمى ذلك الكفر وتمسك بالإسلام **المسألة الثانية** قوله وليعلم المؤمنين ظاهره يشعر بأنه لأجل أن يحصل له هذا العلم أذن في تلك المصيبة وهذا يشعر بتجدد علم الله وهذا محال في حق علم الله تعالى فالمراد ههنا من العلم المعلوم والتقدير ليتبين المؤمن من المنافق وليتميز أحدهما عن الآخر حصل الإذن في تلك المصيبة وقد تقدم تقرير هذا المعنى في الآيات المتقدمة **المسألة الثالثة** في الآية حذف تقديره وليعلم إيمان المؤمنين ونفاق المنافقين قلنا الاسم يدل على تأكد ذلك المعنى والفعل يدل على تجدده فقوله ليعلم المؤمنين يدل على كونهم مستقرين على إيمانهم متثبتين فيه وأما المنافقين يدل على كونهم إنما شرعوا في الأعمال اللائقة بالنفاق في ذلك الوقت ثم قال تعالى قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا وفيه مسائل **المسألة الأولى** في أن هذا القائل من هو وجهان **الأول** قال الأصم إنه الرسول عليه السلام كان يدعوهم إلى القتال **الثاني** روي أن عبد الله بن أبي سلول لما خرج بعسكره إلى أحد قالوا لم نلقي أنفسنا في القتل ورجعوا وكانوا ثلثمائة من جملة الألف الذين خرج بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم عبد الله بن عمرو بن حرام أبو جابر بن عبد الله الأنصاري أذكركم الله أن تخذلوا نبيكم وقومكم عند حضور العدو فهذا هو المراد من قوله تعالى وقيل لهم يعني قول عبد الله هذا **المسألة الثانية** قوله قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا يعني إن كان في قلبكم حب الدين والإسلام فقاتلوا للدين والإسلام وإن لم تكونوا كذلك فقاتلوا دفعا عن أنفسكم وأهليكم وأموالكم يعني كونوا إما من رجال الدين أو من رجال الدنيا وقال السدي وابن جريج ادفعوا عنا العدو بتكثير سوادنا إن لم تقاتلوا معنا

قالوا لان الكثرة احد اسباب الهيبة والعظمة والاول هو الوجه **المسألة الثالثة** قوله قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا تصريحا بانهم قدموا طلب الدين على طلب الدنيا وذلك يدل على ان المسلم لابد وان يقدم الدين على الدنيا في كل المهمات ثم قال تعالى قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم هم للكفر يومئذ اقرب وهذا هو الجواب الذي ذكره المنافقون وفيه وجهان الاول ان يكون المراد ان الفريقين لا يقتتلان البتة فلهذا رجعنا الثاني ان يكون المعنى لو نعلم ما يصلح ان يسمى قتالا لاتبعناكم يعني ان الذي تقدمون عليه لا يقال له قتال وانما هو القاء النفس في التهلكة لان راي عبد الله كان في الاقامة بالمدينة وما كان يستصوب الخروج واعلم ان المراد من هذا الكلام هو الوجه الاول فهو فاسد وذلك لان الظن في احوال الدنيا قائم مقام العلم وامارات حصول القتال كانت ظاهرة في ذلك اليوم ولو قيل لهذا المنافق الذي ذكر هذا الجواب فينبغي لو شاهدت من شهر سيفه في الحرب ان لا يقدم على مقاتلته لانه لا يعلم منه قتالا وكذا القول في سائر التصرفات في الدنيا بل الحق ان الجهاد واجب عند ظهور امارات المحاربة ولا امارات اقوى من قربهم من المدينة عند جبل احد فدل ذكر هذا الجواب على غاية الخزي والنفاق وانه كان غرضهم من هذا الجواب اما التلبيس واما الاستهزاء وان كان مراد المنافق هو الوجه الثاني فهو ايضا باطل لان الله تعالى لما وعدهم بالنصرة والاعانة لم يكن الخروج الى ذلك القتال القاء النفس في التهلكة ثم انه تعالى بين حالهم عند ما ذكروا هذا الجواب فقال هم للكفر يومئذ اقرب منهم للايمان وفيه مسائل **المسألة الاولى** في التأويل وجهان الاول انهم كانوا قبل هذه الواقعة يظهرون الايمان من انفسهم وما ظهرت منهم امارة تدل على كفرهم فلما رجعوا عن عسكر المؤمنين تباعدوا بذلك عن ان يظن بهم كونهم مؤمنين واعلم ان رجوعهم عن معاونة المسلمين دل على انهم ليسوا من المسلمين وذلك لانا بينا ان هذا الكلام يدل اما على السخرية بالمسلمين واما على عدم الوثوق بقول النبي صلى الله عليه وسلم وكل واحد منهما كفر الوجه الثاني في التأويل ان يكون المراد انهم لاهل الكفر اقرب نصرة منهم لاهل الايمان لان تقليلهم سواد المسلمين يجر الى تقوية المشركين **المسألة الثانية** قال اكثر العلماء ان هذا تنصيص من الله تعالى على انهم كفار وقال الحسن اذا قال الله تعالى اقرب فهو اليقين بانهم مشركون وهو مثل قوله مائة الف او يزيدون فهذه الزيادة لا شك فيها وايضا المكلف لا يمكن ان ينفك عن الايمان والكفر فلما دلت الاية على القرب من الكفر لزم حصول الكفر وقال الواحدي في البسيط هذه الاية دليل على ان من اتى بكلمة التوحيد لم يكفر ولم يطلق القول بتكفيره لانه تعالى لم يطلق القول بكفرهم مع انهم كانوا كافرين لاظهارهم القول بلا اله الا الله محمد رسول الله ثم قال تعالى يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم والمراد ان لسانهم مخالف لقلبهم فهم وان كانوا يظهرون الايمان باللسان لكنهم يضمرون في قلوبهم الكفر ثم قال والله اعلم بما يكتمون فان قيل ان المعلوم اذا علمه عالمان لا يكون احدهما اعلم به من الاخر فما معنى قوله والله اعلم بما يكتمون قلنا المراد ان الله تعالى يعلم من تفاصيل تلك الاحوال ما لا يعلمه غيره **قوله تعالى** الذين قالوا لاخوانهم وقعدوا لو اطاعونا ما قتلوا قل فادرءوا عن انفسكم الموت ان كنتم صادقين **اعلم** ان الذين حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم وصفهم الله تعالى بانهم كما قعدوا واحتجوا للقعود ثم كذلك ثبطوا غيرهم واحتجوا لذلك فحكى الله تعالى انهم قالوا لاخوانهم ان الخارجين لو اطاعونا ما قتلوا فحوى مراده موافقة الرسول صلى الله عليه وسلم في محاربة الكفار بالقتل لما عرفوا ما جرى يوم احد من الكفار على المسلمين من القتل لان المعلوم من الطباع محبة الحياة فكان وقوع هذه الشبهة في القلوب يجري مجرى ما يورده الشيطان من الوسواس وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** في محل الذين وجوه احدها النصب على البدل من الذين نافقوا وثانيها الرفع على البدل من الضمير في يكتمون وثالثها الرفع على خبر الابتداء تقديره هم الذين ورابعها ان يكون نصبا على الذم **المسألة الثانية** قال المفسرون المراد بالذين قالوا عبد الله بن ابي واصحابه وقال الاصم هذا لا يجوز لان عبد الله بن ابي خرج مع النبي صلى الله عليه وسلم في الجهاد يوم احد وهذا القول فهو واقع فيمن قد تخلف لانه قال الذين قالوا لاخوانهم وقعدوا لو اطاعونا ما قتلوا اي في القعود فهو كلام متأخر عن الجهاد قاله لمن خرج الى الجهاد ولمن هو قوي النية في ذلك ليحمله شبهة فيما لعله يعزم عليهم في الجهاد **المسألة الثالثة** قالوا لاخوانهم اي قالوا لاجل اخوانهم وقد سبق بيان المراد من هذه الاخوة في النسب والاخوة بسبب المشاركة في الدار وفي عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم او في عبادة الاوثان **المسألة الرابعة** قال الواحدي الواو في قوله وقعدوا للحال ومعنى هذا القعود القعود عن الجهاد يعني من قتل باحد وقعدوا كما قعدنا وفعلوا كما فعلنا لسلموا ولم يقتلوا ثم اجاب الله تعالى عن ذلك بقوله

قل فادرءوا عن انفسكم الموت ان كنتم صادقين فان قيل ما وجه الاستدلال بذلك مع ان الفرق ظاهر فان التحرز عن القتل ممكن واما التحرز عن الموت فهو غير ممكن البتة والجواب ان هذا الدليل الذي ذكره الله تعالى لا يتمشى الا اذا اعترفنا وقدره اعترفنا بان الكل لا يقتل الانسان الا بقضاء الله تعالى وحينئذ لا يبقى بين القتل وبين الموت فرق فيصح الاستدلال اما اذا قلنا بان فعل العبد ليس بقضاء الله تعالى وقضائه كان الفرق بين الموت والقتل ظاهرا الوجه الذي ذكرتم فيفضي الى فساد الدليل الذي ذكره الله تعالى ومعلوم ان المفضي الى ذلك يكون باطلا فثبت ان هذه الاية دالة على ان الكل بقضاء الله تعالى وقوله ان كنتم صادقين يعني ان كنتم صادقين في كونكم متمكنين بالحذر عن المكاره والوصول الى المطالب **قوله تعالى** ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم الا خوف عليهم ولا هم يحزنون **اعلم** ان القوم لما ثبطوا الراغبين في الجهاد بان قالوا الجهاد يفضي الى القتل كما في حق من خرج الى الجهاد يوم احد والقتل شيء مكروه فوجب الحذر عن الجهاد ثم ان الله تعالى اجاب عن قولهم الجهاد يفضي الى القتل باطل بان القتل انما يحصل بقضاء الله وقدره كما ان الموت يحصل بقضاء الله وقدره فمن قدر الله تعالى له القتل لا يمكنه الاحتراز عنه ومن لم يقدر له القتل لا خوف عليه من القتل ثم اجاب عن تلك الشبهة في هذه الاية بجواب اخر وهو انا لا نسلم ان القتل في سبيل الله شيء مكروه وكيف يقال ذلك والمقتول في سبيل الله احياه الله تعالى بعد القتل وخصه بدرجات القربة والكرامة واعطاه افضل انواع الرزق واوصله الى اجل مراتب الفرح والسرور فاي عاقل يقول مثل هذا القتل يكون مكروها فهذا وجه النظم وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** هذه الاية واردة في شهداء بدر واحد لان في وقت نزول هذه الاية لم يكن احد من الشهداء الا من قتل في هذين اليومين المشهورين والمنافقون انما ينفرون المجاهدين عن الجهاد لئلا يصيروا مقتولين مثل من قتل في هذين اليومين من المسلمين والله تعالى بين فضائل من قتل في هذين اليومين وقيل وتحقيق الكلام ان من ترك الجهاد فربما وصل الى نعيم الدنيا وربما لم يصل وبتقدير ان يصل اليه فهو حقير قليل ومن اقبل على الجهاد فاز بنعيم الاخرة قطعا وهو نعيم عظيم ومع كونه عظيما فهو دائم مقيم واذا كان الامر كذلك ظهر ان الاقبال على الجهاد افضل من تركه **المسألة الثانية** اعلم ان ظاهر الاية يدل على كون هؤلاء المقتولين احياء فاما ان يكون المراد منه حقيقة او مجازا فان كان المراد هو الحقيقة فاما ان يكون المراد انهم سيصيرون في الاخرة احياء او المراد انهم احياء في الحال وبتقدير ان يكون هذا هو المراد فاما ان يكون المراد اثبات الحياة الروحانية او اثبات الحياة الجسمانية فهذا اضبط الوجوه التي يمكن ذكرها في هذه الاية الاحتمال الاول ان تفسير الاية بانهم سيصيرون احياء في الاخرة وقد ذهب اليه جماعة من متكلمي المعتزلة منهم ابو القاسم الكعبي قال وذلك لان المنافقين الذين حكى الله تعالى عنهم ما حكى كانوا يقولون ان اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يعرضون انفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحياة ولا يصلون الى خير وانما كانوا يقولون ذلك لجحدهم البعث والمعاد فكذبهم الله تعالى وبين بهذه الاية انهم يبعثون ويرزقون ويوصل اليهم انواع الفرح والسرور والبشارة واعلم ان هذا القول عندنا باطل واحتج عليه بوجوه **الحجة الاولى** قوله بل احياء ظاهره يدل على كونهم احياء حال نزول هذه الاية فحمله على انهم سيصيرون احياء بعد ذلك عدول عن الظاهر **الحجة الثانية** انه لا شك ان جانب الرحمة والفضل والاحسان ارجح من جانب العذاب والعقوبة ثم انه تعالى ذكر في اهل العذاب انه احياهم قبل القيامة لاجل التعذيب فانه تعالى قال اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب والتعذيب مشروط بالحياة وايضا قال تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا واذا احيا الله اهل العذاب احياء قبل قيام القيامة لاجل التعذيب فلان يحيي اهل الثواب احياء قبل القيامة لاجل الاحسان والاثابة كان ذلك اولى **الحجة الثالثة** انه لو اراد انه سيجعلهم احياء عند البعث في الجنة لما قال للرسول عليه الصلاة والسلام ولا تحسبن مع علمه بان جميع المؤمنين كذلك اما اذا حملناه على الثواب قوله ولا تحسبن لانه عليه الصلاة والسلام لعله ما كان يعلم انه يحييهم قبل قيام القيامة لاجل ايصال الثواب اليهم فان قيل انه عليه السلام كان عالما بانهم سيصيرون احياء عند ربهم عند البعث لكنه عالم بانهم من اهل الجنة فجاز ان يبشره الله بانهم سيصيرون احياء ويصلون الى الثواب والسرور قلنا قوله ولا تحسبن انما يتناول الموت لانه قال ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا فالذي يزيل هذا الحسبان هو كونهم احياء في الحال لانه لا حسبان هناك في صيرورتهم احياء يوم القيامة وقوله يرزقون

وجيء فهو حي مبتدأ ولا تعلق له بذلك الحسبان ثم إن هذا السؤال **الحجة الرابعة** قوله تعالى
ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم والقوم الذين لم يلحقوا بهم لا بد وأن يكونوا في الدنيا فاستبشار
من يكون في الدنيا لا بد وأن يكون قبل قيام القيامة والاستبشار لا بد وأن يكون مع الحياة فدل على كونهم أحياء
قبل يوم القيامة وفي هذا الاستدلال بحث سيأتي ذكره **الحجة الخامسة** ما روي عن ابن عباس رضي
الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في صفة الشهداء أرواحهم في أجواف طير خضر وأنها ترد أنهار الجنة
وتأكل من ثمارها وتسرح حيث شاءت وتأوي إلى قناديل من ذهب تحت العرش فلما رأوا طيب مسكنهم ومطعمهم
ومشربهم قالوا يا ليت قومنا يعلمون ما نحن فيه من النعيم وما صنع الله تعالى بنا كي يرغبوا في الجهاد فقال
الله تعالى أنا مخبر عنكم ومبلغ إخوانكم ففرحوا بذلك واستبشروا فأنزل الله تعالى هذه الآية وسئل ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه عن هذه الآية فقال سألنا عنها فقيل لنا إن الشهداء على نهر بباب الجنة في قبة خضراء وفي
رواية في روضة خضراء وعن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا أبشرك أن أباك
حيث أصيب بأحد أحياه الله ثم قال له ما تريد يا عبد الله بن عمرو أن أفعل لك فقال يا رب أحب أن تردني إلى الدنيا
فأقتل فيك مرة أخرى والروايات في هذا الباب كأنها بلغت حد التواتر فكيف يمكن إنكارها طعن الكلبي
في هذه الروايات وقال إنها غير جائزة لأن الأرواح لا تنعم وإنما تنعم الجسم إذا كان فيه روح لا الروح ومنزلة
الروح من البدن منزلة الوقت وأيضا الخبر المروي ظاهره يقتضي أن هذه الأرواح في حواصل الطير وانضمامها يقتضي
أنها ترد أنهار الجنة وتأكل من ثمارها وتسرح وهذا يناقض كونها في حواصل الطير والجواب أما الطعن الأول
فهو مبني على أن الروح عرض قائم بالجسم وسنبين أن الأمر ليس كذلك وأما الطعن الثاني فهو مدفوع لأن القصد
من أمثال هذه الكلمات الكنايات عن حصول الراحات والمسرات وزوال المخافات والآفات فهذا جملة الكلام في هذا الاحتمال
وأما الوجه الثاني من الوجوه المحتملة في هذه الآية أن المراد أن الشهداء أحياء في الحال والقائلون بهذا القول
منهم من أثبت هذه الحياة للروح ومنهم من أثبتها للبدن وقبل الخوض في هذا الباب يجب تقديم
مقدمة وهي أن الإنسان ليس عبارة عن مجموع هذه البنية ويدل عليه أمران أحدهما أن أجزاء هذه البنية في
الذوبان والانحلال والتبدل والإنسان المخصوص شيء باق من أول عمره إلى آخره والباقي مغاير للمتبدل والذي يؤكد
ما قلناه أنه تارة يصير سمينا وأخرى هزيلا وأنه يكون في أول الأمر صغير الجثة ثم يكبر وينمو ولا شك أن كل إنسان يعلم
من نفسه أنه شيء واحد من أول عمره إلى آخره فصح ما قلناه الثاني أن الإنسان قد يكون عالما بنفسه حال ما يكون غافلا
عن جميع أعضائه وأجزائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فثبت بهذين الوجهين أنه شيء مغاير لهذا البدن المحسوس ثم
بعد ذلك يحتمل أن يكون جسما مخصوصا ساريا في هذه الجثة سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في
الورد ويحتمل أن يكون جوهرا قائما بنفسه ليس بجسم ولا حال في الجسم وعلى كلا المذهبين فإنه لا يبعد أنه لما مات البدن
انفصل ذلك الشيء حيا وإن قلنا إنه أماته الله إلا أنه تعالى يعيد الحياة إليه وعلى هذا التقدير يزول الشبهات
بالكلية عن ثواب القبر كما في هذه الآية وعن عذاب القبر كما في قوله أغرقوا فأدخلوا نارا فثبت بما ذكرناه أنه لا امتناع في
ذلك فظاهر الآية دالة عليه فوجب المصير إليه والذي يؤكد ما ذكرناه القرآن والحديث والعقل **أما القرآن**
فآيات **أحدها** يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي
ولا شك أن المراد من قوله ارجعي إلى ربك الموت ثم قال فادخلي في عبادي وفاء التعقيب تدل على أن حصول
هذه يكون عقيب الموت وهذا يدل على ما ذكرناه **وثانيها** حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون
وهذا عبارة عن موت البدن ثم قال ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق فقوله ردوا ضمير عنه وإنما هو حياته وذاته
المخصوصة تدل على أن ذلك باق بعد موت البدن **وثالثها** قوله فأما إن كان من المقربين فروح وريحان
وجنة نعيم والفاء فاء التعقيب تدل على أن قيامة كل أحد حاصلة بعد موته وأما القيامة الكبرى فهي حاصلة
في الوقت المعلوم عند الله تعالى وأيضا قوله عليه الصلاة والسلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من
حفر النار وأيضا روي أنه عليه الصلاة والسلام يوم بدر كان ينادي المقتولين ويقول هل وجدتم ما وعد
ربكم حقا فقيل له يا رسول الله إنهم أموات فكيف تناديهم فقال عليه الصلاة والسلام إنهم أسمع منكم لهذا الكلام
وأيضا قال عليه الصلاة والسلام أنبياء الله لا يموتون ولكن ينقلون من دار إلى دار وكل ذلك يدل على أن النفوس

باقية

باقية بعد موت الجسد **وأما** المعقول فمن وجوه الأول وهو أن وقت الموت يضعف البدن وضعفه
لا يقتضي ضعف النفس بل النفس تقوى وقت النوم فتشاهد الأحوال وتطلع على المغيبات فإذا كان ضعف البدن
لا يوجب ضعف النفس فهذا يقوي الظن في أن موت البدن لا يستعقب موت النفس الثاني وهو أن كثرة الأفكار
سبب لجفاف الدماغ وجفافه مؤد إلى الموت وهذه الأفكار سبب لاستكمال النفس بالمعارف الإلهية وهو غاية كمال
النفس فما هو سبب في كمال النفس فهو سبب لنقصان البدن وهذا يقوي الظن في أن النفس لا تموت بموت البدن
الثالث أن أحوال النفس إنما تفرح وتبتهج بالمعارف الإلهية وقوله تعالى ألا بذكر الله تطمئن القلوب وقال عليه السلام
أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني ولا شك أن ذلك الشراب ليس إلا عبارة عن المعرفة والمحبة والاستنارة بأنوار عالم الغيب
وأيضا فإنا نرى أن الإنسان إذا غلب عليه الاستبشار بخدمة سلطان أو بالفوز بمنصب أو بالوصول إلى معشوق صار
بحيث لو دعي إلى الأكل والشرب لوجد من قلبه نفرة شديدة منه والعارفون المتوغلون في معرفة الله تعالى قد يجدون من
أنفسهم أنهم إذا لاح لهم شيء من تلك الأنوار وانكشف لهم شيء من تلك الأسرار لم يحسوا ألبتة بالجوع والعطش وبالجملة
فالسعادة النفسانية كالمضادة للسعادة الجسمانية وكل ذلك يغلب على الظن أن النفس مستقلة بذاتها ولا تعلق لها بالبدن
وإذا كان كذلك وجب أن لا تموت النفس بموت البدن ولكن هذه الإقناعات كافية في هذا المقام واعلم أنه متى تقررت
هذه القاعدة زالت الإشكالات والشبهات عن كل ما ورد في القرآن من ثواب القبر وعذابه إذا عرفت هذه القاعدة فنقول
قال بعض المفسرين أرواح الشهداء أحياء وهي تركع وتسجد كل ليلة تحت العرش إلى يوم القيامة والدليل عليه ما روي
أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إذا نام العبد في سجوده باهى الله تعالى به الملائكة ويقول انظروا إلى عبدي روحه عندي
وجسده في خدمتي واعلم أن الآية دالة على ذلك وهي قوله أحياء عند ربهم ولفظ عند مذكور ههنا فكذا في صفة الملائكة
مذكور وهو قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فإذا فهمت السعادة الحاصلة من الملائكة بكونهم عند الله فهمت السعادة
الحاصلة للشهداء بكونهم عند الله وهذه كلمات تفتح على العقل أبواب معارف الآخرة الوجه الثالث في تفسير هذه الآية
من يثبت هذه الحياة للأجساد والقائلون بهذا القول اختلفوا فقال بعضهم إنه تعالى يصعد أجساد هؤلاء الشهداء إلى
السموات وإلى قناديل تحت العرش ويوصل أنواع السعادة والكرامات إليها ومنهم من طعن فيه وقال إنا نرى هذه الشهداء
قد تأكلهم السباع فإما أن يقال إن الله يحييها حال كونها في بطون هذه السباع ويوصل الثواب إليها أو يقال إن تلك الأجزاء
بعد انفصالها من بطون السباع يركبها الله تعالى ويؤلفها ويرد الحياة إليها ويوصل الثواب إليها وكل ذلك مستبعد ولأنا
قد نرى الميت المقتول باقيا أياما إلى أن تنفسخ أعضاؤه وينفصل القيح والصديد فإن جوزنا كونها حية متنعمة عاقلة
عارفة لزم القول بالسفسطة الوجه الرابع في تفسير هذه الآية أن نقول ليس المراد من كونهم أحياء حصول الحياة فيهم بل
المراد بعض المجاز وبيانه من وجوه الأول قال الأصم البلخي الميت إذا كان عظيم المنزلة في الدين وكانت عاقبته
يوم القيامة البهجة والسعادة والكرامة صح أن يقال إنه حي وليس بميت كما يقال في الجاهل الذي لا ينفع نفسه ولا
ينتفع به أحد إنه ميت وليس بحي وكما يقال للبليد إنه حمار وللمؤذي إنه سبع وروي أن عبد الملك بن مروان رأى
الزهري وعلم فقهه وتحقيقه فقال ما مات من خلف مثلك وبالجملة فلا شك أن الإنسان إذا مات وخلف ثناء جميلا
وذكرا حسنا فإنه يقال على سبيل المجاز إنه ما مات بل هو حي الثاني قال بعضهم مجاز هذه الآية أن أجسادهم باقية
في قبورهم وأنها لا تبلى تحت الأرض ألبتة واحتج هؤلاء بما روي أنه لما أراد معاوية أن يجري العين إلى قبور الشهداء
أمر بأن ينادى من كان له قتيل فليخرجه من هذا الموضع قال جابر فخرجنا إليهم فأخرجناهم رطاب الأبدان فأصاب
المسحاة أصبع رجل منهم فانفطرت دما والثالث أن المراد بكونهم أحياء أنهم لا يغسلون كما تغسل الأموات
فهذا مجموع ما قيل في هذه الآية والله تعالى أعلم بأسرار المخلوقات **المسألة الثالثة** قال صاحب الكشاف
ولا تحسبن الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم أو لكل أحد قرئ بالياء وفيه وجوه أحدها ولا يحسبن رسول
الله والثاني ولا يحسبن حاسب والثالث ولا يحسبن الذين قتلوا أنفسهم أمواتا قال وقرئ يحسبن بفتح السين
وقرأ ابن عامر قتلوا بالتشديد والباقون بالتخفيف **المسألة الرابعة** قوله بل أحياء قال الواحدي
التقدير بل هم أحياء قال صاحب الكشاف قرئ أحياء بالنصب كان على معنى بل احسبهم أحياء وطعن أبو علي الفارسي فيه وقال
لا يجوز ذلك لأنه أمر بالشك والأمر بالشك غير جائز على الله تعالى ولا يجوز تفسير الحسبان بالعلم لأن ذلك لم يذهب
إليه أحد من علماء أهل اللغة وللزجاج أن يجيب فيقول الحسبان ظن لا شك فيه فلم قلتم إنه لا يجوز أن يأمر الله بالظن

البشر ان كلفه في جميع المجتهدات ليس الا بالظن فاقول هذه المناظرة من الزجاج وابي علي الفارسي تدل على انه ما قرئ احيا بالنصب بل الزجاج كان يدعي ان لها وجها في اللغة والفارسي نازعه فيه وليس كلما له وجه في الاعراب جازت القراءة به اما قوله تعالى عند ربهم يرزقون ففيه وجوه احدها حيث لا يملك لهم احد نفعا ولا ضرا الا الله تعالى والثاني هم احيا عند ربهم اي هم احيا في علمه وحكمه كما يقال هذا عند الشافعي كذلك وعند ابي حنيفة بخلافه والثالث ان عند معناه القرب والاكرام كقوله ومن عنده لا يستكبرون وقوله فالذين عند ربك اما قوله يرزقون فرحين بما اتاهم الله فاعلم ان المتكلمين قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فقوله يرزقون اشارة الى المنفعة وقوله فرحين اشارة الى الفرح الحاصل بسبب ذلك التعظيم واما الحكماء فانهم قالوا اذا اشرقت جواهر الارواح القدسية بالانوار الالهية كانت مبتهجة من وجهين احدهما بكون ذواتها منيرة مشرقة متلالية بتلك الجلايا القدسية والمعارف الالهية والثاني بكونها ناظرة الى ينبوع النور ومصدر الرحمة والجلالة قالوا وابتهاجها بهذا القسم الثاني اتم من ابتهاجها بالاول فقوله يرزقون اشارة الى الدرجة الاولى وقوله فرحين اشارة الى الدرجة الثانية ولهذا قال فرحين بما اتاهم الله من فضله يعني ان فرحهم ليس بالرزق بل بايتاء الرزق لان المشغول بالرزق مشغول بنفسه والناظر الى ايتاء الرزق مشغول بالرازق ومن طلب الرزق لغيره فهو محجوب ثم قال تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم الا خوف عليهم ولا هم يحزنون واعلم ان قوله الا خوف في محل الخفض بدل من الذين والتقدير ويستبشرون بان لا خوف عليهم ولا حزن بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم وفي الاية مسايل **المسألة الاولى** الاستبشار السرور الحاصل بالبشارة واصل الاستفعال طلب الفعل فالمستبشر بمنزلة من طلب السرور فوجده بالبشارة **المسألة الثانية** اعلم ان الذين سلموا كون الشهدا احيا قبل قيام القيامة ذكروا لهذه الاية تاويلات اخر اما الاول فهو ان يقال ان الشهدا يقول بعضهم لبعض تركنا اخواننا فلانا وفلانا في صف المقاتلة مع الكفار فيقتلون ان شا الله فيصيبون من الرزق والكرامة ما اصبنا فهو قوله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم واما الثاني فهو ان يقال ان الشهداء اذا دخلوا الجنة بعد قيام القيامة يرزقون فرحين بما اتاهم الله من فضله والمراد بقوله لم يلحقوا بهم من خلفهم هم اخوانهم من المومنين الذين ليس لهم مثل درجة الشهدا لا يدخلون الجنة قبلهم دليله قوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة فيفرحون بما يرون من الماوى والنعيم المعد لهم وبما يرجونه من الاجتماع بهم وتقر بذلك اعينهم هذا اختيار ابي مسلم الاصفهاني والزجاج واعلم ان التاويل الاول اقوى من الثاني وذلك ان حاصل الثاني يرجع الى استبشار بعض المومنين ببعض بسبب اجتماعهم في الجنة وهذا امر عام في حق كل المومنين فلا معنى لتخصيص الشهدا بذلك وايضا كما يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم فكذلك يستبشرون بمن تقدمهم في الدخول لان منازل الانبيا والصديقين فوق منازل الشهدا قال تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهدا وعلى هذا التقدير لا يبقى فايدة في التخصيص اما اذا فسرنا الاية بالوجه الاول ففي تخصيص المجاهدين بهذه الخاصة اعظم الفوايد فكان ذلك اولى **المسألة الثالثة** الخوف يكون بسبب توقع المكروه النازل في المستقبل والحزن يكون بسبب فوات المنافع التي كانت موجودة في الماضي فبين سبحانه انه لا خوف عليهم فيما سياتيهم من احوال القيامة ولا حزن لهم فيما فاتهم من نعيم الدنيا

قوله تعالى يستبشرون بنعمة من الله وفضل وان الله لا يضيع اجر المومنين

وفيه مسايل **المسألة الاولى** انه تعالى بين انهم كانوا يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم على ما ذكر فهم يستبشرون لانفسهم بما رزقوا من النعيم وانما اعاد لفظ يستبشرون لان الاستبشار الاول كان باحوال الذين لم يلحقوا بهم من خلفهم والاستبشار الثاني باحوال انفسهم خاصة فان قيل اليس انه ذكر فرحهم باحوال انفسهم والفرح عين الاستبشار قلنا الجواب من وجهين الاول ان الاستبشار هو الفرح التام فلا يلزم التكرار والثاني لعل المراد حصول الفرح بما حصل في الحال وحصول الاستبشار بما عرفوا ان النعمة العظيمة تحصل لهم في الاخرة **المسألة الثانية** قوله بنعمة من الله وفضل النعمة هي الثواب والفضل هو التفضل الزايد **المسألة الثالثة** الاية تدل على ان استبشارهم بسعادة اخوانهم اتم من استبشارهم بسعادة انفسهم لان الاول في ذكرهم باحوال الاخوان وهذا تنبيه من الله تعالى على ان فرح الانسان بصلاح احوال اخوانه ومتعلقيه يجب ان يكون اتم واكمل من فرحه بصلاح احوال نفسه ثم قال تعالى وان الله لا يضيع اجر المومنين

فيه مسايل **المسألة الاولى** قرا الكسائي وان الله بكسر الالف على الاستيناف وقرا الباقون بفتحها على معنى وبان الله والتقدير يستبشرون بنعمة من الله وفضل وبان الله لا يضيع اجر المومنين والقراة الاولى اكمل لان على هذه القراة يكون الاستبشار بفضل الله ورحمته فقط وعلى القراة الثانية يكون الاستبشار بالفضل والرحمة وطلب الاجر ولا شك ان المقام الاول اكمل لان كون العبد مشتغلا بطلب فضل الله اتم من اشتغاله بطلب اجر عمله **المسألة الثانية** المقصود من الاية بيان ان الذي تقدم من ايصال الثواب والسرور والتعظيم الى الشهدا ليس حكما مخصوصا بهم بل كل مومن يستحق شيا من الاجر والثواب فان الله سبحانه يوصل اليه ذلك الاجر والثواب ولا يضيعه البتة **المسألة الثالثة** الاية عندنا دليل على العفو عن فساق اهل الصلاة لانه بايمانه استحق الجنة فلو بقي بسبب فسقه في النار مويدا مخلدا لما وصل اليه اجر ايمانه فحينئذ يضيع اجر المومنين على ايمانهم وذلك خلاف الاية

قوله تعالى الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما اصابهم القرح للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم

اعلم ان الله تعالى مدح المومنين على غزوتين تعرف احداهما بغزوة حمرا الاسد والثانية بغزوة بدر الصغرى وكلاهما متصلة بغزوة احد اما غزوة حمرا الاسد فهي المراد من هذه الاية على ما سنذكر ان شا الله تعالى وفي الاية مسايل **المسألة الاولى** في محل الذين وجوه الاول وهو قول الزجاج رفع الابتدا وخبره للذين احسنوا منهم الى اخر هذه الاية الثاني ان يكون محله وهو الخفض في النعت للمومنين الثالث ان يكون نصبا على المدح **المسألة الثانية** في سبب نزول هذه الاية قولان الاول وهو الاصح ان ابا سفيان واصحابه لما انصرفوا من احد فلما بلغوا الروحا ندموا وقالوا انا قتلنا اكثرهم ولم يبق منهم الا القليل فلم تركناهم بل الواجب ان نرجع ونستاصلهم فهموا بالرجوع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاراد ان يرهب الكفار ويريهم من اصحابه قوة فندب اصحابه الى الخروج في طلب ابي سفيان وقال لا اريد ان يخرج الان معي الا من كان معي في القتال فخرج الرسول صلى الله عليه وسلم مع قوم من اصحابه وقيل كانوا سبعين رجلا حتى بلغوا حمرا الاسد وهو من المدينة على ثلاثة اميال فالقى الله الرعب في قلوب المشركين فانهزموا وروي انه كان فيهم من يحمل صاحبه على عنقه ساعة ثم كان المحمول يحمل الحامل ساعة اخرى كان كل ذلك لكثرة الجراحات فيهم وكان منهم من يتوكا على صاحبه ساعة ويتوكا عليه صاحبه ساعة والثاني قال ابو بكر الاصم نزلت هذه في يوم احد لما رجع الناس اليه صلى الله عليه وسلم بعد الهزيمة فشد بهم على المشركين حتى كشفهم وكانوا قد هموا بالمثلة فدفعهم عنه بعد ان مثلوا بحمزة فقذف في قلوبهم الرعب فانهزموا وصلى عليهم صلى الله عليه وسلم ودفنهم بدمائهم وذكروا ان صفية جاءت لتنظر الى اخيها حمزة فقال عليه الصلاة والسلام للزبير ردها لئلا تجزع من مثلة اخيها فقالت قد بلغني ما فعل به وذلك يسير في جنب طاعة الله تعالى فقال للزبير فدعها تنظر اليه فقالت خيرا واستغفرت له وجاءت امراة قتل زوجها وابوها واخوها وابنها فلما رات النبي صلى الله عليه وسلم وهو حي قالت ان كل مصيبة بعدك هدر فهذا ما قيل في سبب نزول هذه الاية واكثر الروايات على الوجه الاول **المسألة الثالثة** استجاب بمعنى اجاب ومنه قوله فليستجيبوا لي وقيل اجاب فعل الاجابة واستجاب ان يفعل الاجابة لان الاصل في الاستفعال طلب الفعل والمعنى اجابوا واطاعوا الله في اوامره واطاعوا الرسول من بعد ما اصابهم الجراحات القوية اما قوله تعالى للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم ففيه مسايل **المسألة الاولى** في قوله للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم وجوه الاول احسنوا دخل تحته الايتمار بجميع المامورات وقوله واتقوا دخل تحته الانتهاء عن جميع المنهيات والمكلف عند هذين الامرين يستحق الثواب العظيم الثاني احسنوا في طاعة الرسول في ذلك الوقت واتقوا الله في التخلف عن الرسول وذلك يدل على انه يلزمهم الاستجابة للرسول وان بلغ الامر بهم في الجراحات ما بلغ بعد ان يتمكنوا معه من النهوض الثالث احسنوا فيما اتوا به من طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم واتقوا ارتكاب شي من المنهيات بعد ذلك **المسألة الثانية** قال صاحب الكشاف في قوله للذين احسنوا منهم واتقوا كلهم لا بعضهم

قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم

وفي الاية مسايل **المسألة الاولى** هذه الاية نزلت في غزوة بدر الصغرى روى ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان ابا سفيان لما عزم على ان ينصرف من المدينة الى مكة نادى يا محمد موعدنا موسم بدر الصغرى

فقتل بها ان شئت فقال عليه السلام لعمر قل بيننا وبينك ذلك ان شاء الله تعالى فلما حضر الاجل خرج ابو سفيان مع قومه حتى نزل مر الظهران فالقى الله تعالى الرعب في قلبه فبدا له ان يرجع فلقي نعيم بن مسعود الاشجعي وقد قدم نعيم معتمرا فقال يا نعيم اني واعدت محمدا ان نلتقي بموسم بدر وان هذا عام جدب ولا يصلحنا الا عام نرعى فيه الشجر ونشرب فيه اللبن وقد بدا لي ان ارجع ولكن ان خرج محمد ولم اخرج زاده ذلك جراءة فاذهب الى المدينة فثبطهم ولك عندي عشرة من الابل فخرج نعيم فوجد المسلمين يتجهزون فقال لهم ما هذا بالراي اتوكم في دياركم فقتلوا اكثركم فان ذهبتم اليهم لم يرجع منكم احد فوقع هذا الكلام في قلوب قوم منهم فلما عرف الرسول عليه الصلاة والسلام ذلك قال والذي نفس محمد بيده لاخرجن اليهم وحدي ثم خرج النبي صلى الله عليه وسلم ومعه نحو من سبعين رجلا فيهم ابن مسعود وذهبوا الى ان وصلوا الى بدر الصغرى وهي ماء لبني كنانة وكانت موضع سوق لهم يجتمعون فيها كل عام ثمانية ايام ولم يلق رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه احدا من المشركين ووافوا السوق وكانت معهم نفقات وتجارات فباعوا واشتروا ادما وزبيبا واصابوا بالدرهم درهمين وانصرفوا الى المدينة سالمين غانمين ورجع ابو سفيان الى مكة وسمى اهل مكة جيشه جيش السويق وقالوا انما خرجتم لتشربوا السويق هذا الكلام في سبب نزول هذه الآية **المسألة الثانية** في محل الذين وجوه احدها انه جر صفة للمؤمنين تقديره والله لا يضيع اجر المؤمنين الذين قال لهم الناس الثاني انه بدل من قوله للذين احسنوا الثالث انه رفع بالابتداء وخبره فزادهم ايمانا **المسألة الثالثة** المراد بقوله الذين من تقدم ذكره وهم الذين استجابوا لله وللرسول وفي المراد بقوله قال لهم الناس وجوه الاول ان هذا القائل هو نعيم بن مسعود الاشجعي كما ذكرناه في سبب نزول هذه الآية وانما جاز اطلاق لفظ الناس على الانسان الواحد لانه اذا قال الواحد قولا وله اتباع يقولون مثل قوله او يرضون بقوله حسن حينئذ اضافة ذلك الفعل الى الكل قال الله تعالى واذ قتلتم نفسا فادارءتم فيها واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وهم لم يفعلوا ذلك وانما فعلها اسلافهم الا انه اضيف اليهم لمتابعتهم لهم على تصويبهم في تلك الافعال وكذا هاهنا يجوز ان يضاف القول الى الجماعة الراضين بقول ذلك الواحد الثاني وهو قول ابن عباس ومحمد بن اسحق ان ركبا من عبد القيس مروا بابي سفيان فدسهم الى المسلمين ليجبنوهم وضمن لهم جعلا الثالث قال السدي هم المنافقون قالوا للمسلمين حين تجهزوا للمسير الى بدر لميعاد ابي سفيان القوم قد اتوكم في دياركم فقتلوا الاكثرين منكم فان ذهبتم اليهم لم يبق منكم احد **المسألة الرابعة** قوله تعالى ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس هو ابو سفيان واصحابه ورؤساء عسكره وقوله قد جمعوا لكم اي جمعوا لكم الجموع فحذف المفعول لان العرب تسمي الجيش جمعا ويجمعونه جموعا وقوله فاخشوهم اي فكونوا خائفين منهم ثم انه تعالى اخبر ان المسلمين لما سمعوا هذا الكلام لم يلتفتوا اليه ولم يقيموا له وزنا فقال تعالى فزادهم ايمانا وفيه مسائل **المسألة الاولى** الضمير في قوله فزادهم الى ماذا يعود فيه قولان الاول انه عائد الى الذين ذكروا هذه التخويفات والثاني انه عائد الى نفس قولهم والتقدير فزادهم ذلك القول ايمانا وانما حسنت هذه الاضافة لان هذه الزيادة في الايمان لما حصلت عند سماع هذا القول حسنت اضافتها الى هذا القول والى هذا القائل ونظيره قوله تعالى فلم يزدهم دعائي الا فرارا وقوله تعالى فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا **المسألة الثانية** المراد بالزيادة في الايمان انهم لما سمعوا هذا الكلام المخوف لم يلتفتوا اليه بل حدث في قلوبهم عزم متأكد على محاربة الكفار وعلى طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في كل ما يأمر به وينهى عنه ثقل ذلك او خف لانه قد كان فيهم من كانت به جراحات عظيمة وكانوا محتاجين الى المداواة وحدث في قلوبهم وثوق بان الله تعالى ينصرهم على اعدائهم ويؤيدهم في هذه المحاربة فهذا هو المراد من قوله تعالى فزادهم ايمانا **المسألة الثالثة** الذين يقولون ان الايمان عبارة لا عن التصديق بل عن الطاعات وانه يقبل الزيادة في الايمان والذين لا يقولون بهذا القول قالوا الزيادة انما وقعت في مراتب الايمان وفي شعائره فصح القول بوقوع الزيادة في الايمان مجازا **المسألة الرابعة** هذه الواقعة تدل دلالة ظاهرة على ان الكل بقضاء الله وقدره وذلك لان المسلمين كانوا قد انهزموا من المشركين يوم احد والعادة جارية بانه اذا انهزم احد الخصمين عن الآخر فانه يحصل في قلب الغالب قوة وشدة واستيلاء وفي قلب المغلوب انكسار وضعف ثم انه سبحانه قلب القضية هاهنا فاودع قلوب الغالبين وهم المشركون الخوف والرعب واودع قلوب المغلوبين القوة والحمية والصلابة وذلك يدل على ان الدواعي والصوارف من الله تعالى وانها متى حدثت في القلوب وقعت الافعال على وفقها ثم قال تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل والمراد انهم كما ازدادوا ايمانا في قلوبهم

اظهروا ما يطابقه فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قال ابن الانباري حسبنا الله اي كافينا الله ومثله قول امرئ القيس وحسبك من غنى شبع وري اي يكفيك الشبع والري واما الوكيل ففيه اقوال احدها انه الذي يكفيك **قال الشاعر**

ذكرت ابا اروى فبت كأنني ... برد الامور الماضيات وكيل

اراد كأنني برد الامور كفيل الثاني قال الفراء الوكيل الكافي والذي يدل على صحة هذا القول ان نعم سبيلها ان يكون الذي بعدها موافقا للذي قبلها تقول رازقنا الله ونعم الرازق وخالقنا الله ونعم الخالق وهذا احسن من قول من يقول خالقنا الله ونعم الرازق وكذا هاهنا تقدير الآية يكفينا الله ونعم الكافي الثالث الوكيل فعيل بمعنى مفعول وهو الموكول اليه والكافي والكفيل يجوز ان يكون وكيلا لان الكافي يكون الامر موكولا اليه وكذا الكفيل يكون الامر موكولا اليه ثم قال تعالى فانقلبوا بنعمة من الله وفضل وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم خرج والمعنى وخرجوا فانقلبوا فحذف الخروج لان الانقلاب يدل عليه كقوله ان اضرب بعصاك الحجر فانفلق اي فضرب فانفلق وقوله بنعمة من الله وفضل قال مجاهد ان النعمة هاهنا العافية والفضل التجارة وقيل النعمة منافع الدنيا والفضل ثواب الآخرة وقوله لم يمسسهم سوء اي لم يصبهم قتل ولا جراح في قول الجميع واتبعوا رضوان الله طاعة رسول الله والله ذو فضل عظيم قد تفضل عليهم بالتوفيق فيما فعلوا وفي ذلك القاء الحسرة في قلوب المتخلفين عنهم واظهار لخطأ رأيهم حيث حرموا انفسهم ما فاز به هؤلاء وروي انهم قالوا هل يكون هذا غزوا فاعطاهم الله ثواب الغزو ورضي عنهم واعلم ان اهل المغازي اختلفوا فذهب الواقدي الى تخصيص الآية الاولى بوقوع حمراء الاسد والثانية ببدر الصغرى ومنهم من يجعل الآيتين في وقعة بدر الصغرى والاول اولى لان قوله تعالى من بعد ما اصابهم القرح كانه يدل على قرب عهدهم بالقرح والمدح فيه اكثر من المدح على الخروج على العدو من وقت اصابة القرح بمدة والقول الآخر ايضا يحتمل والقرح على هذا القول يجب ان يفسر بالهزيمة فكأنه قيل ان الذين انهزموا ثم احسنوا الاعمال بالتوبة واتقوا في سائر امورهم ثم استجابوا لله وللرسول عازمين على الثواب موطنين انفسهم على الغزو وبحيث لما بلغهم كثرة جموعهم لم يفتروا ولم يفشلوا وتوكلوا على الله ورضوا به كافيا وحسيبا فلهم اجر عظيم لا يحجبهم عنه ما كان من الهزيمة اذا كانوا قد تابوا عنها

قوله تعالى انما ذلكم الشيطان يخوف اولياءه فلا تخافوهم وخافون ان كنتم مؤمنين

اعلم ان قوله الشيطان خبر ذلكم بمعنى انما ذلكم المثبط هو الشيطان ويخوف اولياءه جملة مستأنفة بيان لتثبيطه او الشيطان صفة لاسم الاشارة ويخوف الخبر والمراد بالشيطان الركب وقيل نعيم بن مسعود وسمي شيطانا لعتوه وتمرده في الكفر كقوله شياطين الانس والجن وقيل هو الشيطان يخوف بالوسوسة اما قوله تعالى يخوف اولياءه ففيه سؤال وهو ان الذين سماهم الله بالشيطان انما خوفوا المؤمنين فما معنى قوله الشيطان يخوف اولياءه والمفسرون ذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول تقدير الكلام الشيطان يخوفكم باوليائه فحذف المفعول الثاني وحذف الجار ومثال حذف المفعول الثاني قوله تعالى فاذا خفت عليه فالقيه في اليم اي فاذا خفت عليه فرعون ومثال حذف الجار قوله تعالى لينذر بأسا معناه لينذر ببأس وقوله تعالى لينذر يوم التلاق وهذا قول الفراء والزجاج وابي علي قالوا ويدل عليه قراءة ابي بن كعب يخوفكم باوليائه الثاني ان هذا على قول القائل خوفت زيدا عمرا وتقدير الآية يخوفكم اولياءه فحذف المفعول الاول كما تقول اعطيت القوم الاموال قال ابن الانباري وهذا اولى من ادعاء جار لا دليل عليه وقوله لينذر بأسا اي لينذركم بأسا وقوله لينذر يوم التلاق اي لينذركم يوم التلاق والتخويف يتعدى الى مفعولين من غير حذف تقول خاف زيد القتال وخوفته القتال وهذا الوجه يدل عليه قراءة ابن مسعود يخوفكم اولياءه القول الثالث ان معنى الآية يخوف اولياءه المنافقين ليقعدوا عن قتال المشركين والمعنى الشيطان يخوف اولياءه الذين يطيعونه ويؤثرون امره فاما اولياء الله فانهم لا يخافونه اذا خوفهم ولا ينقادون لمراده منهم وهذا قول الحسن والسدي فالقول الاول فيه محذوفان والثاني فيه محذوف واحد والثالث لا حذف فيه فاما الاولياء فهم المشركون والكفار وقوله فلا تخافوهم والكناية في القولين الاولين عائدة الى الاولياء وفي القول الثالث عائدة الى الناس في قوله ان الناس قد جمعوا لكم فلا تخافوهم فتقعدوا عن القتال وتجبنوا وخافون فجاهدوا مع رسولي وسارعوا الى ما يأمركم به ان كنتم مؤمنين يعني ان الايمان يقتضي ان تؤثروا خوف الله على خوف الناس

قوله تعالى ولا يحزنك الذين يسارعون في الكفر انهم لن يضروا الله شيئا يريد الله الا يجعل لهم حظا في الآخرة ولهم عذاب عظيم فيه مسائل

المسألة الاولى قرأ نافع يحزنك بضم الياء وكسر الزاي وكذلك جميع ما في القرآن الا قوله لا يحزنهم الفزع الاكبر في سورة الانبياء فانه فتح الياء وضم الزاي والباقون كلها بفتح الياء وضم الزاي قال الازهري

اللغة الجيدة حزنه يحزنه على قراءة اكثر القراء وحجة نافع انها لغة يقال احزن يحزن كنصر ينصر واحزن يحزن كاكرم
يكرم المسألة الثانية اختلفوا في سبب نزول الاية على وجوه الاول انها نزلت في كفار قريش والله
تعالى جعل رسوله امنا من شرهم والمعنى لا يحزنك من يسارع في الكفر بان يقصد جمع العساكر لمحاربتك فانهم
بهذا الصنيع انما يضرون بانفسهم ولا يضرون فلا بد من حمل ذلك على انهم لن يضروا النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه
من المؤمنين شيئا واذا حمل على ذلك فلا بد من حمله على ضرر مخصوص لان من المشهور انهم بعد ذلك الحقوا انواعا من
الضرر بالنبي عليه السلام والاولى ان يكون ذلك محمولا على ان مقصودهم من جمع العساكر ابطال هذا الدين وازالة
هذه الشريعة وهذا المقصود لا يحصل لهم بل يضمحل امرهم وتزول شوكتهم ويعظم امرك ويعلو شأنك الثاني
انها نزلت في المنافقين ومسارعتهم في الكفر انهم كانوا يخوفون المؤمنين بسبب وقعة احد ويؤيسونهم من النصرة
والظفر او بسبب انهم كانوا يقولون ان محمدا طالب ملك فتارة يكون الامر له وتارة عليه ولو كان رسولا
من عند الله ما غلب وهذا كان ينفر المسلمين عن الاسلام فكان الرسول يحزن بسببه الثالث قال بعضهم ان قوما من
الكفار اسلموا ثم ارتدوا خوفا من قريش فوقع الغم في قلب الرسول بذلك السبب فانه صلى الله عليه وسلم ظن انهم
بسبب تلك الردة يلحقون به مضرة فبين الله تعالى ان ردتهم لا تؤثر في ضررك قال القاضي ولك ان تقوي
هذا الوجه بامور الاول ان المستمر على الكفر لا يوصف بانه يسارع في الكفر وانما يوصف بذلك من يكفر
بعد الايمان الثاني ان ارادته ان لا يجعل لهم حظا في الاخرة لا يليق الا بمن قد امن فاستوجب ذلك ثم احبط
الثالث ان الحزن انما يكون على فوات امر مقصود فلما قدر النبي الانتفاع بايمانهم ثم كفروا حزن صلى الله عليه
وسلم عند ذلك لفوات التكثير بهم فامنه الله تعالى من ذلك وعرفه ان وجود ايمانهم كعدمه في ان احواله
لا تتغير القول الرابع ان المراد رؤساء اليهود كعب بن الاشرف واصحابه الذين كتموا صفة محمد لمتاع
الدنيا قال القفال ولا يبعد حمل الاية على جميع اصناف الكفار بدليل قوله تعالى يا ايها الرسول لا يحزنك الذين
يسارعون في الكفر الى قوله من قولهم ومن الذين هادوا فدلت هذه الاية على ان حزنه كان حاصلا من كل
هؤلاء الكفار المسألة الثالثة سؤال وهو ان الحزن على كفر الكافر ومعصية العاصي طاعة
فكيف نهاه الله عن الطاعة والجواب من وجهين الاول انه كان يفرط ويسرف في الحزن على كفر قومه حتى
كان يؤدي ذلك الى الحوف المضر به فنهاه الله تعالى عن الاسراف فيه الا ترى الى قوله فلا تذهب نفسك عليهم حسرات
الثاني ان المعنى لا يحزنوك بخوف ان يضروك ويعينوا عليك الا ترى الى قوله انهم لن يضروا الله شيئا يعني انهم لا يضرون
بمسارعتهم في الكفر غير انفسهم ولا يعود وبال ذلك على غيرهم البتة ثم قال انهم لن يضروا الله شيئا والمعنى انهم
لن يضروا النبي واصحابه شيئا وقال عطاء لن يضروا اولياء الله شيئا ثم قال يريد الله ان لا يجعل لهم حظا في
الاخرة وفيه مسائل المسألة الاولى انه رد على المعتزلة وتنصيص على ان الخير والشر بارادة الله
قال القاضي المراد انه يريد الاخبار بذلك والحكم به واعلم ان هذا الجواب ضعيف من وجهين الاول انه عدول
عن الظاهر والثاني بتقدير ان يكون الامر كما قال لكن الاتيان بضد ما اخبر الله عنه وحكم به محال فيعود الاشكال
المسألة الثانية قالت المعتزلة الارادة لا تتعلق بالعدم وقال اصحابنا كل ذلك جائز والاية
دالة على قول اصحابنا لانه قال يريد الله ان لا يكون لهم حظا في الاخرة فبين ان ارادته متعلقة بهذا العدم
قالت المعتزلة المعنى انه تعالى ما اراد ذلك كما قال ولا يريد بكم العسر قلنا هذا عدول عن الظاهر المسألة
الثالثة الاية تدل على ان النكرة في موضع النفي تعم اذ لو لم يحصل العموم لم يحصل تهديد الكفار بهذه الاية
ثم قال ولهم عذاب عظيم وهذا كلام مبتدأ والمعنى انه كما لا حظ لهم البتة من منافع الاخرة فلهم الحظ العظيم من
مضار الاخرة **قوله تعالى ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لن يضروا الله شيئا ولهم عذاب اليم**
اعلم انا لو حملنا الاية الاولى على المنافقين واليهود وحملنا هذه الاية على المرتدين لا يبعد ايضا حمل الاية
الاولى على المرتدين وحمل هذه الاية على اليهود ومعنى اشتروا الكفر بالايمان منهم انهم كانوا يعرفون النبي صلى الله
عليه وسلم ويؤمنون به قبل مبعثه ويستنصرون به على اعدائه فلما بعث كفروا به وتركوا ما كانوا عليه
فكانهم اعطوا الايمان واخذوا الكفر بدلا عنه كما يفعل المشتري من اعطاء شيء واخذ غيره بدلا عنه
ولا يبعد ايضا حمل هذه الاية على المنافقين وذلك لانهم متى كانوا مع المؤمنين اظهروا الايمان فاذا خلوا الى شياطينهم

كفروا وتركوا الايمان فكان ذلك كانهم اشتروا الكفر بالايمان واعلم انه تعالى قال في الاية الاولى ان الذين يسارعون
في الكفر لن يضروا الله شيئا والفائدة في التكرار امور احدها ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لا شك انهم كانوا كافرين
اولا ثم امنوا ثم كفروا بعد ذلك وهذا يدل على شدة الاضطراب وضعف الرأي وقلة الثبات ومثل هذا الانسان
لا خوف منه ولا هيبة له ولا قدرة له البتة على الحاق الضرر بالغير وثانيها ان امر الدين اهم الامور واعظمها
ومثل هذا مما لا يقدم الانسان فيه على الفعل او على الترك الا بعد امعان النظر وكثرة الفكر فهؤلاء لا يقدمون
على الفعل او على الترك في مثل هذا الهم العظيم باهون الاسباب واضعف الموجبات وذلك يدل على قلة عقلهم
وشدة حماقتهم ومثل هؤلاء لا يلتفت العاقل اليهم وثالثها ان اكثرهم انما ينازعونك في الدين لا بناء على الشبهات بل بناء
على الحسد والمنازعة في منصب الدنيا ومن كان عقله هذا القدر وهو انه يبيع بالقليل من الدنيا السعادة العظيمة
في الاخرة كان في غاية الحماقة ومثله لا يقدر على الحاق الضرر بالغير فهذا هو الفائدة في اعادة هذه الاية
والله تعالى اعلم بمراده **قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم
ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين** اعلم انه تعالى حكى عن الذين ذهبوا الى المدينة ليثبطوا اصحاب
النبي انهم انما ثبطوا لانه خوفهم بان يقتلوا كما قتل المسلمون يوم احد والله تعالى بين ان امثال هذا الكلام
لا يقبله المؤمن ولا يلتفت اليها وانما الواجب على المؤمن ان يعتمد على فضل الله تعالى ثم بين في هذه الاية ان بقاء
هؤلاء المتخلفين ليس خيرا من قتل اولئك الذين قتلوا باحد لان هذا البقاء صار وسيلة الى الخزي في الدنيا
والعقاب الدائم في القيامة وقتل اولئك الذين قتلوا يوم احد صار وسيلة الى الثناء الجميل في الدنيا والثواب
الجزيل في الاخرة فترغيب اولئك الشياطين في مثل هذه الحياة وتنفيرهم عن مثل ذلك القتل لا يقبله الا جاهل
هذا بيان وجه النظم وفي الاية مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير وابو عمرو ولا يحسبن الذين
كفروا ولا يحسبن الذين يبخلون ولا يحسبنهم في الاربعة بالياء وضم الباء في قوله يحسبنهم وقرأ نافع وابن عامر
بالياء الا قوله فلا تحسبنهم فانه بالتاء وقرأ حمزة كلها بالتاء واختلاف القراء في فتح السين وكسرها قدمناه في سورة
البقرة اما الذين قرءوا بالياء المنقطة من تحت فقوله يحسبن فعل وقوله الذين كفروا فاعل وقوله حسبت
زيدا منطلقا وحسبت ان يقوم عمرو وقوله في الاية انما نملي لهم خير لهم يسد مسد المفعولين ونظيره قوله
تعالى ام تحسب ان اكثرهم يسمعون واما قراءة حمزة بالتاء المنقطة من فوق فاحسن ما قيل فيه ما ذكره الزجاج وهو
ان الذين كفروا نصب بانه المفعول الاول وانما نملي لهم بدل عنه وخير لانفسهم هو المفعول الثاني والتقدير
ولا تحسبن ان ما نملي للذين كفروا خير لهم ومثله مما جعل ان مع الفعل بدلا من المفعول قوله تعالى واذ يعدكم الله
احدى الطائفتين انها لكم فقوله انها لكم بدل من احدى الطائفتين المسألة الثانية ما في قوله
انما نملي يحتمل من وجهين احدهما ان يكون بمعنى الذي فيكون التقدير ولا يحسبن الذين كفروا ان الذي نمليه خير لانفسهم وحذف
الهاء من نملي لانه يجوز حذف الهاء من صلة الذي كقولك الذي رأيت زيد والاخر ان يكون ما مع ما بعدها في تقدير
المصدر والتقدير ولا يحسبن الذين كفروا ان املاءنا لهم خير المسألة الثالثة قال صاحب الكشاف
ما مصدرية وكان حقها في قياس علم الخط ان تكتب مفصولة ولكنها وقعت في مصحف عثمان متصلة
واتباع خط المصاحف لذلك المصحف واجب واما قوله تعالى انما نملي لهم فههنا يجب ان تكون متصلة لانها كافة بخلاف
الاولى المسألة الرابعة معنى نملي نطيل ونؤخر والاملاء الامهال والتأخير قال الواحدي واشتقاقه
من الملاوة وهي المدة من الزمان يقال ملوت من الدهر ملوة وملوة وملاوة وملاوة بمعنى واحد قال الاصمعي
يقال املى عليه الزمان اي طال واملى له اي طول له وامهله قال ابو عبيدة ومنه الملا الارض
الواسعة الطويلة والملوان الليل والنهار المسألة الخامسة احتج اصحابنا بهذه الاية في مسألة القضاء
والقدر من وجوه الاول ان هذا الاملاء عبارة عن اطالة المدة وهي لا شك انها من فعل الله تعالى والاية
نص في بيان ان هذا الاملاء ليس بخير وهذا يدل على انه سبحانه وتعالى فاعل الخير والشر الثاني انه تعالى نص على ان
المقصود من هذا الاملاء هو ان يزدادوا الاثم والبغي والعدوان وذلك يدل على ان الكفر والمعاصي بارادة الله تعالى
ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله ولهم عذاب مهين اي انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين الثالث انه تعالى
اخبر عنهم انه لا خير لهم في هذا الاملاء وانهم لا يحصلون الا على ازدياد البغي والطغيان والاتيان بخلاف مخبر

خيرا لله تعالى مع ذلك الخبر جمع بين النقيضين وهو محال واذا لم يكونوا قادرين مع ذلك الاملاء على الخير والطاعة مع انهم مكلفون بذلك لزم بطلان مذهب القوم قالت المعتزلة اما الوجه الاول فليس المراد من الاية ان هذا الاملاء ليس خيرا لهم في نفسه بل المراد انه ليس خيرا لهم من ان يموتوا كما مات الشهداء يوم احد لان كل هذه الايات في شان احد وفي تثبيط المنافقين المؤمنين عن الجهاد على ما تقدم شرحه في الايات المتقدمة فبين تعالى ان ابقاء الكافرين في الدنيا واملاءه لهم ليس خيرا لهم من ان يموتوا كموت الشهداء ولا يلزم من نفي كون هذا الاملاء خيرا من ذلك القتل ان لا يكون هذا الاملاء في نفسه خيرا واما الوجه الثاني فقد قالوا ليس المراد من الاية ان الغرض من الاملاء اقدامهم على الكفر والفسوق بدليل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله بل الاية تحتمل وجوها من التاويل **احدها** ان تحمل هذه اللام على لام العاقبة كقوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقوله ولقد ذرانا لجهنم وقوله وجعلوا لله اندادا ليضلوا وهم ما فعلوا ذلك لطلب الاضلال بل لطلب الاهتداء ويقال ما كانت موعظتي لك الا زيادة في تماديك في الفسق اذا كانت عاقبة الموعظة ذلك **وثانيها** ان يكون الكلام على التقديم والتاخير والتقدير ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم ليزدادوا انما نملي لهم خير لانفسهم **وثالثها** انه تعالى لما امهلهم مع علمه بانهم لا يزدادون عند هذا الامهال الا تماديا في الغي والطغيان اشبه هذا حال من فعل هذا الاملاء لهذا الغرض والمشابهة احد اسباب حسن المجاز **ورابعها** وهو السؤال الذي ذكره القوم وهو ان اللام في قوله ليزدادوا اثما غير محمول على الغرض باجماع اما على قول اهل السنة فانهم يحيلون تعليل افعال الله تعالى بالاغراض واما على قولنا فلانا لا نقول بان فعل الله معلل بغرض التعب والايلام بل عندنا انه تعالى لم يفعل فعلا الا لغرض الاحسان واذا كان كذلك فقد حصل الاجماع على ان هذه اللام غير محمولة على التعليل والغرض وعند هذا سقط ما ذكرتم من الاستدلال ثم بعد هذا قول القائل ما المراد من هذا اللام غير ملتفت اليه لان المستدل انما بنى استدلاله على ان هذه اللام للتعليل فاذا بطل ذلك سقط استدلاله واما الوجه الثالث وهو الاخبار والعلم فهو معارض بان هذا الموضع العذر من الفعل يمنع منه ويكون ان يكون الله موجبا لا مختارا وهو بالاجماع باطل والجواب عن الاول ان قوله ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير معناه نفي الخيرية في الامر وليس معناه انه ليس خيرا من شيء اخر لان المبالغة لا يجوز ذكرها الا عند الراجح والمرجوح فلما لم يذكر الله ههنا الا احد الامرين عرفنا انه لنفي الخيرية لا لنفي كونه خيرا لكم من شيء اخر واما السؤال الثاني وهو تمسكهم بقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وبقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع فجوابه ان الاية التي تمسكنا بها خاص والاية التي ذكروها عامة والخاص مقدم على العام واما السؤال الثالث وهو حمل اللام على لام العاقبة فهو عدول عن الظاهر وايضا فالبرهان العقلي يبطله لانه تعالى لما علم انهم لا يزيدون الا تصيرا وامو صوفين بازدياد الغي والطغيان كان ذلك واجب الحصول لان حصول معلوم الله واجب وعدم حصوله محال وارادة المحال محال فيمتنع ان يريد منهم الايمان ويجب ان يريد منهم ازدياد الغي والطغيان وحينئذ يثبت ان المقصود هو التعليل وانه لا يجوز المصير الى لام العاقبة واما السؤال الرابع وهو التقديم والتاخير فالجواب عنه من ثلاثة اوجه احدها ان التقديم والتاخير خلاف الظاهر وثانيها قال الواحدي هذا انما يحسن لو كان انما نملي لهم خير لانفسهم بكسر انما وقراءة انما نملي لهم ليزدادوا اثما بالفتح ولم يوجد هذه القراءة البتة وثالثها انا بينا بالبرهان القاطع العقلي انه يجب ان يكون المراد من هذا الاملاء حصول الطغيان لا حصول الايمان فالقول بالتقديم والتاخير ترك للظاهر والتزام لما هو على خلاف البرهان القاطع واما السؤال الخامس وهو قوله هذه اللام لا يمكن حملها على التعليل فجوابه ان عندنا يمتنع تعليل افعال الله لغرض يعود من العباد فاما ان يفعل تعالى فعلا ليحصل منه شيء اخر فهذا غير ممتنع وايضا قوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما تنصيص على انه ليس المقصود من هذا الاملاء ايصال الخير لهم والاحسان اليهم والقوم لا يقولون بذلك فصارت الاية حجة عليهم من هذا الوجه واما السؤال السادس وهو المعارضة بفعل الله فالجواب ان تاثير قدرة الله في ايجاد المحدثات متقدم على تعلق علمه بعدمه فلم يمكن ان يكون العلم مانعا عن القدرة واما في حق العبد فتاثير قدرته في ايجاد الفعل متاخر عن تعلق علم الله بعدمه فصلح ان يكون هذا العلم مانعا للعبد عن الفعل فهذا تمام المناظرة في هذه الاية **المسالة السادسة** اتفق اصحابنا على انه ليس لله تعالى في حق الكافر شيء من النعم الدينية وهل له في حقه شيء من النعم الدنيوية تمسكوا بهذه الاية وقالوا هذه الاية دلت على ان اطالة العمر وايصاله الى مراداته في الدنيا ليس شيء منها نعمة لانه تعالى نص على ان شيئا من ذلك ليس بخير والعقل ايضا يقرره

وذلك لان من

٤٧٩

وذلك لان من اطعم انسانا خبيصا مسموما فانه لا يعد ذلك الاطعام انعاما فاذا كان المقصود من اطعام نعم الدنيا عقاب الاخرة لم يكن شيء منها نعمة حقيقية واما الايات الواردة في تكثير النعم في حق الكفار فهي محمولة على ما يكون نعما في الظاهر ولكنها نقم وافات في الحقيقة **قوله تعالى** ما كان الله ليذر المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فامنوا بالله ورسله وان تؤمنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم **واعلم** ان هذه الاية من بقية الكلام في قصة احد فاخبر الله تعالى ان الاحوال التي وقعت في تلك الحادثة من القتل والهزيمة ثم دعا النبي اياهم مع ما كان بهم من الجراحات الى الخروج لطلب العدو ثم دعاؤه اياهم مرة اخرى الى بدر الصغرى لموعد ابي سفيان فاخبر تعالى ان كل هذه الاحوال صار دليلا على امتياز المؤمنين من المنافقين لان المنافقين خافوا ورجعوا وشمتوا بكثرة القتلى منهم ثم ثبطوا وزهدوا المؤمنين في العود عن الجهاد فاخبر سبحانه انه لا يجوز في حكمته ان يترككم على ما انتم عليه من اختلاط المنافقين بكم واظهارهم انهم منكم ومن اهل الايمان بل كان يجب في حكمته القاء هذه الحوادث والوقائع حتى يحصل هذا الامتياز فهذا وجه النظم وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** قرا حمزة والكسائي حتى يميز الخبيث من الطيب بالتشديد وكذلك في الانفال والباقون يميز بالتخفيف وفتح الياء الاولى وكسر الميم وسكون الياء الاخيرة قال الواحدي وهما لغتان يقال مزت الشيء بعضه من بعض فانا اميزه ميزا وميزته تمييزا ومنه الحديث من ماز اذى عن طريق فهو له صدقة وحجة من قرا بالتخفيف وفتح الياء ان الميز يفيد فائدة التمييز فهو اخف في اللفظ فكان اولى وحكى ابو زيد عن ابي عمرو انه كان يقول التشديد للكثرة فاما واحد من واحد فيميز بالتخفيف والله تعالى قال حتى يميز الخبيث من الطيب فذكر شيئين وهذا كما قال بعضهم في التفريق والتفرق وايضا قال تعالى وامتازوا اليوم وهو مطاوع الميز وحجة من قرا بالتشديد ان التشديد للكثرة والمبالغة وفي المؤمنين والمنافقين كثرة فلفظ التمييز ههنا اولى ولفظ الطيب والخبيث وان كان مفردا الا انه للجنس فالمراد به جميع المؤمنين والمنافقين لا اثنان منهما **المسالة الثانية** قد ذكرنا ان معنى الاية وما كان الله ليذركم يا معشر المؤمنين على ما انتم عليه من اختلاط المؤمن بالمنافق واشباهه حتى يميز الخبيث من الطيب اي المنافق من المؤمن واختلفوا باي شيء ميز بينهم وذكروا وجوها احدها بالقاء المحن والمصائب والقتل والهزيمة فمن كان مؤمنا ثبت على ايمانه وتصديق الرسول ومن كان منافقا ظهر نفاقه وكفره وثانيها ان الله تعالى وعد بنصر المؤمنين واذلال الكافرين فلما قوي الاسلام وعظمت دولته وذل الكفر واهله عند ذلك حصل الامتياز وثالثها القرائن الدالة على ذلك مثل ان المسلمين كانوا يفرحون بنصرة الاسلام وقوته والمنافقون كانوا يغتمون بسبب ذلك **المسالة الثالثة** ههنا سؤال وهو ان اصل التمييز ان ظهر وانكشف فقد ظهر كفر المنافقين وظهور الكفر منهم ينفي كونهم منافقين وان لم يظهر لم يحصل موعد الله وجوابه انه ظهر بحيث يفيد الامتياز الظني ثم قال تعالى وما كان الله ليطلعكم على الغيب معناه انه سبحانه حكم بانه يظهر هذا التمييز ثم بين بهذه الاية انه لا يجوز ان يحصل ذلك التمييز بان يطلعكم الله على غيبه فيقول ان فلانا منافق وفلان مؤمن من اهل الجنة وفلان من اهل النار فان سنة الله جارية بانه لا يطلع عوام الناس على غيبه بل لا سبيل لكم الى معرفة ذلك الامتياز الا بامتحانات مثل ما ذكرنا من وقوع المحن والافات حتى يتميز عندها الموافق من المنافق واما معرفة ذلك على سبيل الاطلاع من الغيب فهي من خواص الانبياء فلهذا قال ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء اي ولكن الله يصطفي من رسله من يشاء فخصهم باعلام ان هذا مؤمن وهذا منافق ويحتمل ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فيمتحن خلقه بالشرائع على ايديهم حتى يتميز الفريقان بالامتحان ويحتمل ايضا ان يكون المعنى وما كان الله ليجعلكم كلكم عالمين بالغيب من حيث يعلم الرسول حتى تصيروا مستغنين عن الرسول بل الله يخص من يشاء من عباده بالرسالة ثم يكلف الباقين طاعة هذا الرسول والمقصود ان المنافقين طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بوقوع الحوادث المكروهة في قصة احد فبين الله تعالى انه كان فيها مصالح منها تمييز الخبيث من الطيب فلما اجاب عن هذه الشبهة التي ذكروها قال فامنوا بالله ورسله يعني لما دلت الدلائل على نبوته وهذه الشبهة التي ذكرتموها في الطعن فقد اجبنا عنها فلم يبق الا ان تؤمنوا بالله ورسله وانما قال ورسله ولم يقل ورسوله لدقيقة وهي ان الطريق الذي يتوصل به الى الاقرار بنبوة كل واحد من الانبياء ليس الا المعجز وهو حاصل في حق محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الاقرار بنبوة كل واحد من الانبياء فلهذه الدقيقة قال ورسله والمقصود التنبيه على ان طريق اثبات نبوة جميع الانبياء

وأحد فمن أوتي نبوة واحد لزمه الإقرار بنبوة الكل وأما أمرهم بذلك قرن به الوعد بالثواب فقال وإن تؤمنوا
وتتقوا فلكم أجر عظيم **قوله تعالى** ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم
بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ولله ميراث السماوات والأرض والله بما تعملون خبير
واعلم أنه تعالى لما بالغ في التحريض على بذل النفس في الجهاد في الآيات المتقدمة شرع ههنا في التحريض
على بذل المال في الجهاد وبين الوعيد الشديد لمن يبخل ببذل المال في سبيل الله وفي الآية مسائل **المسألة
الأولى** قرأ حمزة والكسائي ولا تحسبن بالتاء والباقون بالياء أما قراءة حمزة بالتاء المنقطة من فوق فقال
الزجاج ولا تحسبن بخل الذين يبخلون خيرا لهم فحذف المضاف لدلالة يبخلون عليه وأما من قرأ بالياء معناه
المنقطة من تحت ففيه وجهان الأول أن يكون فاعل تحسبن ضمير رسول الله صلى الله عليه وسلم وضمير أحد والتقدير
ولا تحسبن رسول الله أو ولا يحسبن أحد بخل الذين يبخلون خيرا لهم الثاني أن يكون فاعل يحسبن هم الذين يبخلون
وعلى هذا التقدير يكون المفعول محذوفا وتقديره ولا يحسبن الذين يبخلون بخلهم هو خيرا لهم وإنما جاز حذفه لدلالة
يبخلون عليه كقولهم من كذب كان شرا له أي الكذب ومثله إذا نهي السفيه جرى إليه السفه **وأنشد الفراء**

هم الملوك وأبناء الملوك هم ۝ والآخذون به والساسة الأول

فقوله به يريدون بالملك ولكنه اكتفى بذكر الملوك **المسألة الثانية** هو في قوله خيرا لهم تسميه البصريون
فصلا والكوفيون عمادا وذلك لأنه لما ذكر يبخلون فهو بمنزلة إذا ذكر البخل فكأنه قيل ولا يحسبن الذين يبخلون
البخل خيرا لهم وتحقيق القول فيه أن للمبتدأ حقيقة وللخبر حقيقة وكون المبتدأ موصوفا بحقيقة الخبر أمر زائد على
حقيقة المبتدأ وحقيقة الخبر فإذا كانت هذه الموصوفية أمرا زائدا على الذاتين فلا بد من صيغة ثالثة
دالة على هذه الموصوفية **المسألة الثالثة** اعلم أن الآية دالة على ذم البخل بشيء من الخيرات
والمنافع وذلك الخير يحتمل أن يكون مالا وأن يكون علما فالقول الأول أن هذا الوعيد ورد على البخل بالمال والمعنى
لا يتوهمن هؤلاء البخلاء أن بخلهم هو خير لهم بل هو شر لهم وذلك لأنه يبقى عقاب بخلهم عليهم والمراد من قوله سيطوقون
ما بخلوا به يوم القيامة مع أنه لا يبقى تلك الأموال عليهم هذا هو المراد من قوله ولله ميراث السماوات والأرض والقول
الثاني أن المراد من هذا البخل البخل بالعلم وذلك لأن اليهود كانوا يكتمون نعت محمد وصفته فكان ذلك الكتمان
بخلا يقال فلان يبخل بعلمه ولا شك أن العلم فضل من الله تعالى قال الله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك
عظيما ثم إنه تعالى علم اليهود والنصارى ما في التوراة والإنجيل فإذا كتموا ما في هذين الكتابين من البشارة ببعث محمد
صلى الله عليه وسلم كان ذلك بخلا واعلم أن القول الأول أولى ويدل عليه وجهان الأول أنه تعالى قال سيطوقون
ما بخلوا به ولو فسرنا الآية بالعلم احتجنا إلى حمل المجاز في تفسير هذه الآية ولو فسرناها بالمال لم نحتج إلى مجاز فكان هذا
الأول أولى الثاني أنا لو حملنا هذه الآية على المال كان ذلك ترغيبا في بذل المال في الجهاد فحينئذ يحصل لهذه الآية
مع ما قبلها نظم حسن ولو حملناها على أن اليهود كتموا ما عرفوه في التوراة انقطع النظم إلا على سبيل التكلف
فكان الأول أولى **المسألة الرابعة** أكثر العلماء على أن البخل عبارة عن منع الواجب وأن منع التطوع لا يكون
بخلا واحتجوا عليه بوجوه أحدها أن الآية دالة على الوعيد الشديد في البخل والوعيد لا يليق إلا بالواجب
وثانيها أنه تعالى ذم البخل وعابه ومنع التطوع لا يجوز أن يذم فاعله وأن يعاب به وثالثها وهو أنه تعالى لا ينفك
عن ترك التفضل لأنه لا نهاية لمقدوراته في التفضل وكل ما يدخل في الوجود فهو متناه فلا محالة يكون تاركا للتفضل
فلو كان ترك التفضل بخلا لزم أن يكون الله موصوفا بالبخل لا محالة تعالى الله عز وجل عنه علوا كبيرا ورابعها قال عليه
السلام وأي داء أدوأ من البخل ومعلوم أن تارك التطوع لا يليق به هذا الوصف وخامسها أنه لو كان تارك
التفضل بخيلا لوجب في من يملك المال العظيم أن لا يتخلص من البخل إلا بإخراج الكل وسادسها أنه تعالى قال
ومما رزقناهم ينفقون وكلمة من للتبعيض فكان المراد من هذه الآية الذين ينفقون بعض ما رزقهم ثم إنه تعالى
قال في صفتهم أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون فوصفهم الله بالهدى والفلاح ولو كان تارك التطوع
بخيلا مذموما لما صح ذلك فثبت بهذه الآية أن البخل عبارة عن ترك الواجب إلا أن الإنفاق الواجب أقسام
كثيرة **منها** الإنفاق على نفسه وعلى أقاربه الذين يلزمه مؤنتهم **ومنها** ما يتصل بأبواب الزكاة **ومنها** ما إذا
احتاج المسلمون إلى دفع عدو يقصد قتلهم وأموالهم فههنا يجب عليهم إنفاق الأموال على من يدفعه عنهم لأن ذلك

يجري مجرى دفع الضرر عن النفس **ومنها** إذا صار أحد من المسلمين مضطرا فإنه يجب عليه أن يدفع إليه مقدار
ما يستبقي به رمقه فكل هذه الإنفاقات من الواجبات وتركها يكون من باب البخل ثم قال تعالى سيطوقون ما بخلوا
به يوم القيامة وفيه مسائل **المسألة الأولى** في تفسير هذا الوعيد وجوه **الأول** أن يحمل هذا
على ظاهره وهو أنه تعالى يطوقهم ليكون سببا لعذابهم قيل إنه تعالى يصير تلك الأموال في أعناقهم حيات تكون لهم كالأطواق
تلتوي في أعناقهم ويجوز أيضا أن تلتوي تلك الحيات في سائر أبدانهم فأما تصيير ذلك في أعناقهم فعلى جهة أنهم كانوا
التزموا أداء الزكاة ثم امتنعوا عنها وأما في سائر أبدانهم فعلى جهة أنهم كانوا يضمون تلك الأموال إلى أنفسهم
فعوقبوا بأن جعلت حيات التوت عليهم كأنهم قد التزموها وضموها إلى أنفسهم ويمكن أن يكون الطوق طوقا من نار
ويجعل في أعناقهم ونظيره قوله تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وعن
ابن عباس رضي الله تعالى عنه تلك الزكاة الممنوعة في عنقهم كهيئة الطوق شجاعا ذا زبيبتين يلدغ بهما خديه ويقول أنا
الزكاة التي بخلت في الدنيا بها مني **الثاني** في تفسير قوله سيطوقون قال مجاهد سيكلفون أن يأتوا بما بخلوا به يوم
القيامة أي يؤمرون بأداء ما منعوا حين لا يمكنهم الإتيان به فيكون ذلك توبيخا على معنى هلا فعلتم ذلك حين كان ممكنا
الثالث أن قوله تعالى سيطوقون به أي سيلزمون إثمه في الآخرة وهذا على طريق التمثيل لا على أن ثم أطواقا
يقال منه فلان كالطوق في رقبة فلان والعرب يعبرون عن تأكيد إلزام الشيء بتصييره في العنق ومنه يقال
قلدتك هذا الأمر وجعلت هذا الأمر في عنقك قال تعالى وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه **الرابع** إذا فسرنا هذا
البخل بالبخل بالعلم كان معنى سيطوقون أن الله تعالى يجعل في رقابهم طوقا من نار قال صلى الله عليه وسلم من سئل عن علم
يعلمه فكتمه ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة والمعنى أنهم عوقبوا في أفواههم وألسنتهم بما يدل على الحق واعلم أن
تفسير هذا البخل في القرآن مذموم به قال تعالى في صفتهم أم لهم نصيب من الملك فإذا لا يؤتون الناس نقيرا
وقال أيضا فيهم الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل وأيضا ذكر عقيب هذه الآية قوله تعالى لقد سمع الله قول الذين
قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء وذلك من أقوال اليهود ولا يبعد أيضا أن يكون الآية عامة في البخل بالعلم وفي البخل بالمال
ويكون الوعيد حاصلا عليهما معا **المسألة الثانية** قالت المعتزلة هذه الآية دالة على القطع بوعيد الفساق
وذلك أن من لزمه هذه الحقوق فلا يسقط عنه هو المصدق بالرسول وبالشريعة أما قوله بل هو شر لهم فلا يؤدي إلى
حرمان الثواب وحصول النار وأما قوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة فهو صريح في الوعيد واعلم أن الكلام في
هذه المسألة تقدم في سورة البقرة ثم قال تعالى ولله ميراث السماوات والأرض وفيه وجهان **الأول** وله ما فيها
مما يتوارثه الخلق من مال وغيره فما لهم يبخلون عليه بملكه ولا ينفقونه في سبيله ونظيره قوله تعالى وأنفقوا مما
جعلكم مستخلفين فيه الثاني وهو قول الأكثرين المراد أنه يفنى أهل السماوات والأرض وتبقى الأملاك ولا مالك لها
إلا الله عز وجل فجرى هذا مجرى الوراثة إذ كان الخلق يدعون الأملاك فلما ماتوا عنها ولم يخلفوا أحدا كان هو الوارث لها
والمقصود من الآية أنه يبطل ملك جميع المالكين إلا ملك الله سبحانه فيصير كالميراث قال ابن الأنباري
يقال ورث فلان علم فلان إذا انفرد به بعد أن كان مشاركا فيه وقال تعالى وورث سليمان داود وكان المعنى انفراده
بذلك الأمر بعد أن كان داود مشاركا له فيه وغالبا عليه ثم قال تعالى والله بما تعملون خبير قرأ ابن كثير وأبو عمرو
بما يعملون بالياء على المغايبة كناية عن الذين يبخلون والمعنى والله بما يعملون خبير من منعهم الحقوق فيجازيهم
عليه والباقون قرؤا بالتاء على الخطاب وذلك لأن ما قبل هذه الآية خطاب وهو قوله وإن تؤمنوا وتتقوا فلكم
أجر عظيم والله بما تعملون خبير فيجازيكم عليه والغيبة أقرب إليه من الخطاب قال صاحب الكشاف الياء على
طريقة الالتفات وهي أبلغ في الوعيد **قوله تعالى** لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير
ونحن أغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق ذلك بما قدمت أيديكم وأن
الله ليس بظلام للعبيد **اعلم** أن في كيفية النظم وجهان الأول أنه تعالى لما أمر المكلفين في هذه الآية
ببذل النفس وبذل المال في سبيل الله وبالغ في تقرير ذلك شرع بعد ذلك في حكاية شبه القوم في الطعن في
نبوته فالشبهة الأولى أنه لما أمر بإنفاق الأموال في سبيله قالت الكفار إنه تعالى لو طلب الإنفاق في تحصيل مطلوبه
لكان فقيرا عاجزا لأن الذي يطلب المال من غيره يكون فقيرا ولما كان الفقر على الله تعالى محالا كان كونه طالبا للمال
من عبيده محالا وذلك يدل على أن محمدا كاذب في إسناد هذا الطلب إلى الله عز وجل الوجه الثاني في طريق النظم

ان امة موسى كانوا اذا ارادوا التقرب باموالهم الى الله تعالى فكانت تجيء نار من السماء وتحرقها فالنبي صلى الله عليه
وسلم لما طلب بذل الاموال في سبيل الله قالوا له لو كنت نبيا لما طلبت الاموال لهذا الغرض فان الله تعالى ليس بفقير حتى يحتاج
في اصلاح دينه الى اموالنا بل كنت تطالب اموالنا لاجل ان تجيء نار من السماء فتحرقها فلما لم تفعل ذلك عرفنا انك لست
بنبي فهذا وجه النظم وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** اعلم انه يبعد من العاقل ان يقول الله فقير ونحن اغنيا
بل الانسان انما يذكر ذلك اما على سبيل الاستهزاء واما على سبيل الالزام واكثر الروايات ان هذا القول انما صدر عن اليهود
روي انه صلى الله عليه وسلم كتب مع ابي بكر الى يهود بني قينقاع يدعوهم الى الاسلام والى اقامة الصلوة وايتا
الزكوة وان يقرضوا الله قرضا حسنا فقال فنحاص اليهودي ان الله فقير حين سالنا القرض فلطمه ابو بكر في وجهه وقال
لولا الذي بيننا وبينكم من العهد لضربت عنقك فشكاه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجحد ما قاله فنزلت هذه
الاية تصديقا لابي بكر وقال اخرون لما انزل الله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة
قالت اليهود ترى ان محمدا يستقرض منا فنحن اذا اغنياء وهو ينهانا عن الربا ثم يعطينا الربا واراد قوله فيضاعفه
له اضعافا كثيرة واعلم انه ليس في الاية تعيين هذا القايل لكن العلما نسبوا هذا القول الى اليهود واحتجوا عليه بوجوه
احدها ان الله تعالى حكى عنهم ان يد الله مغلولة يعنون به بخيل بالعطا وذلك الجهل مناسب للجهل المذكور
في هذه الاية **وثانيها** ما روي في الخبر انهم تكلموا بذلك على ما رويناه في قصة ابي بكر **وثالثها** ان القول
بالتشبيه غالب على اليهود ومن قال بالتشبيه لا يمكنه اثبات كونه تعالى قادرا على كل المقدورات واذا عجز عن
اثبات هذا الاصل عجز عن بيان انه غني وليس بفقير **ورابعها** ان موسى لما طلب منهم ان يوافقوه في مجاهدة
الاعداء قالوا اذهب انت وربك فقاتلا انا هاهنا قاعدون موسى عليه السلام لما طلب منهم الجهاد بالنفس قالوا
لو كان الاله قادرا فاي حاجة به الى جهادنا ولذلك ان محمدا عليه السلام لما طلب منهم الجهاد ببذل المال
قالوا لو كان الاله غنيا فاي حاجة به الى اموالنا فكان اسنادهم الشبهة الى اليهود لايقا من هذا الوجه وان
كان لا يمتنع ان يكون غيرهم من الجهال قد قال ذلك والاظهر انهم قالوه على سبيل الطعن في نبوة محمد لو صدق محمد
في ان الاله طلب المال من عبيده لكان فقيرا ولما كان ذلك محالا ثبت انه كاذب في هذا الاخبار او ذكروه
على سبيل الاستهزاء والسخرية فاما ان يقول العاقل هذا الكلام على اعتقاد فهو بعيد **المسالة الثانية**
هذه الاية تدل على انه تعالى سميع ونظيره قوله قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها **المسالة الثالثة**
ظاهر الاية يدل على ان قايل هذا القول كانوا جماعة لانه تعالى قال الذين قالوا وظاهر هذا يفيد الجمع واما ما روي
ان قايل هذا القول هو فنحاص اليهودي فهذا لا يدل على ان غيره لم يقل ذلك فلما شهد الكتاب ان القايلين كانوا جماعة
وجب القطع بذلك ثم قال سنكتب ما قالوا وفيه مسايل **المسالة الاولى** قرا حمزة سيكتب بالياء وضمها
على ما لم يسم فاعله وقتلهم برفع اللام على معنى سيكتب قتلهم والباقون بالنون وفتح اللام اضافة اليه تعالى
قال صاحب الكشاف وقرا الحسن والاعرج سيكتب بالياء وتسمية الفاعل **المسالة الثانية**
هذا وعيد على ذلك القول وهو يحتمل وجوها **احدها** ان يكون المراد من كتبته عليهم اثبات ذلك عليهم وان
لا يلغى ولا يطرح وذلك لان الناس اذا ارادوا اثبات الشيء على وجه لا يزول ولا ينسى ولا يتغير كتبوه والله تعالى
جعل الكتبة مجازا عن اثبات حكم ذلك عليهم **الثاني** سنكتب ما قالوا في الكتب التي تكتب فيها اعمالهم ليقروا ذلك
في جوايز اعمالهم يوم القيامة **الثالث** وعيد فيه احتمال اخر وهو ان المراد سنكتب عنهم هذا الجهل
في القران حتى تعلم الخلق الى يوم القيامة شدة تعنت هولا وجهلهم وجهدهم في الطعن في نبوة محمد بكل ما قدروا
عليه ثم قال وقتلهم الانبيا بغير حق وفيه مسئلتان **المسالة الاولى** القايلون في زمن الرسول لم يقتلوا الانبيا
الا انهم وصفوا الله تعالى بالفقر هي بيان ان جهل هولا ليس مخصوصا بهذا الوقت بل هم منذ كانوا مصرين على
الجهالات والحماقات **المسالة الثانية** في اضافة قتل الانبيا الى هولا وجهان احدهما سنكتب ما قال
هولا ونكتب ما فعله اسلافكم فنجازي الفريقين بما هو اهله لقوله تعالى واذ قتلتم نفسا اي قتلها اسلافكم واذ
نجيناكم من ال فرعون واذ فرقنا بكم البحر والفاعل لهذه الاشيا هو اسلافهم والوجه الثاني سنكتب على هولا انهم لو
بانفسهم ونكتب عليهم رضاهم بقتل ابايهم الانبيا صلوات الله تعالى عليهم **عن الشعبي** ان رجلا ذكر عنده
عثمان رضي الله تعالى عنه وحسن قتله فقال الشعبي صرت شريكا في دمه فقرا الشعبي قل قد جاكم رسل من قبلي وكان بينهما قرب

من سبعماية سنة ثم قال تعالى ونقول ذوقوا عذاب الحريق وفيه مسايل **المسالة الاولى** قرا حمزة ويقول
ذوقوا بالياء المنقطة من تحت والباقون بالنون **المسالة الثانية** المراد انه تعالى ينتقم من هذا القايل
بان يقول له ذق عذاب الحريق كما اذقت المسلمين الغصص والحريق هو المحرق كالاليم بمعنى المولم **المسالة
الثالثة** يحتمل ان يقال له هذا القول عند الموت او عند الحشر او عند قراة الكتاب ويحتمل ان يكون هذا كناية
عن حصول الوعيد وان لم يكن هناك قول **المسالة الرابعة** لقايل ان يقول انهم اوردوا واسوا الا وهو
ان من طلب المال من غيره كان فقيرا محتاجا فلو طلب الله المال من عبيده لكان فقيرا وذلك محال فوجب ان يقال
انه لم يطلب المال من عبيده وذلك يقدح في كون محمد صلى الله عليه وسلم صادقا في ادعا النبوة فهذا هو شبهة
القوم فاين الجواب عنها وكيف حسن ذكر الوعيد على ذكرها قبل ذكر الجواب عنها فنقول اذا فرعنا على قول اصحابنا
من اهل السنة والجماعة قلنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد فلا يبعد ان يامر الله تعالى عبيده ببذل المال مع
كونه تعالى اغنى الاغنيا وان فرعنا على قول المعتزلة في انه تعالى يراعي المصالح لم يبعد ان يكون في هذا التكليف
انواع من المصالح العايدة الى العباد منها ان انفاق المال يوجب زوال حب المال عن القلب وذلك من اعظم المنافع
فانه اذا مات وبقي في قلبه حب المال مع انه يزول المال لكان ذلك سببا لنا البعد فوجه تلك المفارقة ومنها ان يتوسل
بذلك الانفاق الى الثواب المخلد المؤبد ومنها ان بسبب الانفاق يصير القلب فارغا من حب ما سوى الله وبقدر
ما يزول عن القلب حب الدنيا فانه يقوى فيه حب الله وذلك راس السعادات وكل هذه الوجوه قد ذكرها الله تعالى في
القران وحثها مرارا واطوارا كما قال والباقيات الصالحات خير عند ربك وقال والاخرة خير وابقى وقال ورضوان
من الله اكبر وقال فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون فلما تقدم هذه الوجوه على الاستقصا كان ايراد هذه الشبهة
بعد تقدم هذه البينات محض التعنت فلهذا اقتصر الله تعالى عند ذكرها على مجرد الوعيد ثم قال تعالى ذلك بما قدمت
ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** انه لما ذكر الوعيد الشديد ذكر سببه
فقال ذلك بما قدمت ايديكم هذا العذاب المحرق جزا فعلكم حيث وصفتم الله تعالى بالفقر واقدمتم على قتل الانبيا
فيكون هذا العقاب عدلا لا جورا **المسالة الثانية** قال الجبائي الاية تدل على ان فعل العقاب لهم
كان يكون ظلما لو لم يقع منهم تلك الذنوب وفيه بطلان قول المجبرة ان الله يعذب الاطفال بغير جرم ويجوز
ان يعذب البالغين بغير ذنب ويدل على كون العبد فاعلا والا لكان الظلم حاصلا والجواب انه ما ذكرتم معارض بمسالة
الداعي ومسالة العلم على ما شرحناه مرارا **المسالة الثالثة** لقايل ان يقول وما ربك بظلام للعبيد
يفيد نفي كونه ظالما ونفي الصفة يوهم نفي الاصل فهذا يقتضي ثبوت اصل الظلم اجاب القاضي عنه بان العذاب الذي
توعد بان يفعله بهم لو كان ظلما لكان عظيما فنفاه على حد عظمه لو كان ثابتا وهذا يؤكد ما ذكرنا ان ايصال
العقاب كان يكون ظلما عظيما لو لم يكونوا مذنبين **المسالة الرابعة** اعلم ان ذكر الايدي على سبيل
المجاز لان الفاعل هو الانسان لا اليد الا ان اليد لما كانت الة الفعل حسن اسناد الفعل اليها على سبيل المجاز
ثم في هذه الاية ذكر اليد بلفظ الجمع فقال بما قدمت ايديكم وفي اية اخرى ذكر بلفظ التثنية فقال ذلك بما قدمت
يداك والكل حسن متعارف في اللغة **قوله تعالى الذين قالوا ان الله عهد الينا الا نؤمن لرسول
حتى ياتينا بقربان تاكله النار قل قد جاكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين**
اعلم ان هذه هي الشبهة الثانية للكفار في الطعن في نبوته صلى الله عليه وسلم وتقريرها انهم قالوا ان الله
عهد الينا ان لا نؤمن لرسول حتى ياتينا بقربان تاكله النار وانت يا محمد ما فعلت ذلك فوجب ان لا تكون من الانبيا
فهذا بيان وجه النظم وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** قال ابن عباس نزلت هذه الاية في كعب
ابن الاشرف وكعب بن اسد ومالك بن الصيف ووهب بن يهودا وزيد بن التابوه وفنحاص بن عازورا وغيرهم
اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد تزعم انك رسول الله وانه تعالى انزل عليك كتابا وقد عهد الله الينا
في التوراة ان لا نؤمن لرسول حتى ياتينا بقربان تاكله النار ويكون لها دوي خفيف ينزل من السماء فان جيتنا بهذا
صدقناك ونزلت هذه الاية قال عطا كانت بنو اسرائيل يذبحون لله فياخذون الثروب واطايب اللحم فيضعونها في وسط
بيت والسقف مكشوف فيقوم الذي في البيت يناجي ربه وبنو اسرائيل خارجون واقفون حول البيت فتنزل
نار بيضا لها دوي خفيف ولا دخان لها فتاكل ذلك القربان واعلم ان للعلما فيما ادعاه اليهود قولان الاول

وهو قول السدي ان هذا الشرط جاء في التوراة ولكنه مع شرط وذلك لانه تعالى قال في التوراة من جاءكم يزعم انه رسول الله فلا تصدقوه حتى يأتيكم بقربان تأكله النار الا المسيح ومحمد فانهما اذا اتيا فآمنوا بهما فانهما يأتيان بغير قربان تأكله النار قال وكانت هذه العادة باقية الى مبعث المسيح عليه السلام فلما بعث الله المسيح ارتفعت وزالت والقول الثاني ان ادعاء هذا الشرط كذب على التوراة ويدل عليه وجوه **احدها** انه لو كان ذلك حقا لكانت معجزات كل الانبيا هذا القربان ومعلوم انه ما كان الامر كذلك فان معجزات موسى عليه السلام عند فرعون كانت اشيا سوى هذا القربان **وثانيها** ان نزول هذه النار واكلها القربان معجز فكانت هي وساير المعجزات على السوا فلم يكن في تعيين هذا الكلام وتخصيصها فايدة لما ظهرت المعجزات الباهرة على محمد عليه الصلاة والسلام وجب القطع بنبوته سوا ظهرت المعجزة او لم تظهر **وثالثها** انه اما ان يقال انه جاء في التوراة ان مدعي النبوة يطالب بالمعجز سوا كانت المعجزة هي مجي النار او شي اخر والاول باطل لان على هذا التقدير لم يكن الاتيان بساير المعجزات دالا على الصدق واذا جاز الطعن في ساير المعجزات جاز الطعن ايضا في هذه المعجزة المعينة واما الثاني فانه يقتضي توقف الصدق على ظهور مطلق المعجز لا على ظهور هذه المعجزة المعينة وكان اعتبارهم هذه المعجزة عبثا وتعنتا فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الشبهة بالكلية والله تعالى اعلم

المسالة الثانية في محل الذين وجوه **احدها** قال الزجاج الذين نعت للعبيد والتقدير وما ربك بظلام للعبيد الذين قالوا كذا وكذا **وثانيها** ان التقدير لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير وقول الذين قالوا ان الله عهد الينا **وثالثها** ان يكون رفعا بالابتداء والتقدير هم الذين قالوا ذلك

المسالة الثالثة قال الواحدي رحمه الله القربان البر الذي يتقرب به الى الله تعالى واصله المصدر من قولك قرب قربانا كالكفران والرجحان والخسران ثم سمي به نفس المتقرب منه ومنه قوله عليه السلام لكعب بن عجرة يا كعب الصوم جنة والصلاة قربان اي بها يتقرب الى الله تعالى ويستشفع في الحاجة اليه واعلم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة فقال قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين وفيه مسايل

المسالة الاولى اعلم انه تعالى بين بهذا الدليل انهم يطلبون هذه المعجزة لا على وجه الاسترشاد بل على وجه التعنت وذلك لان اسلاف هولاء اليهود طلبوا هذا المعجز ثم ان اليهود سعوا في قتل زكريا ويحيى ويزعمون انهم قتلوا عيسى عليه السلام ايضا وذلك يدل على ان اولئك القوم انما طلبوا هذا المعجز من اولئك الانبيا على سبيل التعنت اذ لو لم يكن كذلك لما سعوا في قتلهم ثم هولاء المتاخرين راضون بافعال اولئك المتقدمين ومصوبون لهم في كل ما فعلوا وهذا يقتضي كون هولاء في طلب هذا المعجز من محمد صلى الله عليه وسلم متعنتين واذا ثبت ان طلبهم لهذا المعجز وقع على سبيل الاسترشاد لم يجب في حكم الله اسعافهم بذلك لا سيما وقد تقدمت المعجزات الكثيرة لمحمد صلى الله عليه وسلم وهذا جواب شاف من هذه الشبهة

المسالة الثانية انما قال جاءكم رسل ولم يقل جاءتكم رسل لان فعل المونث يذكر اذا تقدمه مع تكسيره

المسالة الثالثة المراد بقوله وبالذي قلتم هو ما طلبوه منه وهو القربان الذي تاكله النار واعلم انه تعالى لم يقل قد جاءكم رسل من قبلي بالذي قلتم والفايدة ان القوم قالوا ان الله تعالى وقف التصديق بالنبوة على ظهور القربان الذي تاكله النار فلو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم ان الانبيا المتقدمين اتوا بهذا القربان لم يلزم من هذا القدر وجوب الاعتراف بنبوتهم لاحتمال ان الاتيان بهذا القربان شرط للنبوة لا موجب لها والشرط هو الذي يلزم من عدمه عدم المشروط لكن لا يلزم من وجوده وجود المشروط فثبت انه لو اكتفى بهذا القدر لما كان الالزام واردا اما لما قال قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم كان الالزام واردا لانهم لما اتوا بالبينات فقد اتوا بالموجب للصدق ولما اتوا بهذا القربان فقد اتوا بالشرط وعند الاتيان بهما كان الاقرار بالنبوة واجبا فثبت انه لولا قوله جاءكم رسل من قبلي بالبينات لم يكن الالزام واردا على القوم والله سبحانه وتعالى اعلم

قوله تعالى فان كذبوك فقد كذب رسل من قبلك جاءو بالبينات والزبر والكتاب المنير

في قوله فان كذبوك وجوه **احدها** فان كذبوك في قولك ان الانبيا المتقدمين جاءوا هولاء اليهود بالقربان الذي تاكله النار فكذبوهم وقتلوهم فقد كذب رسل من قبلك نوح وهود وصالح وابرهيم وشعيب وغيرهم **والثاني** ان المراد فان كذبوك في اصل النبوة والشريعة فقد كذب رسل من قبلك ولعل هذا الوجه اوجه لانه تعالى لم يخصص ولان تكذيبهم في اصل النبوة اعظم ولانه يدخل تحته التكذيب في ذلك

الحجاج

الحجاج والمقصود من هذا الكلام تسلية رسول الله صلى الله عليه وسلم وبيان ان هذا التكذيب ليس هو مختص من بين الانبياء بل شان جميع الكفار تكذيب جميع الانبيا والطعن فيهم مع ان حالهم في ظهور المعجزات عليهم وفي نزول الكتاب اليهم كحالك ومع هذا فانهم صبروا على ما نالهم من اوليك الامم واحتملوا ايذاهم في جنب تبليغ الرسالة فكن في مثل شانهم سالكا في مثل طريقتهم في هذا المعنى وانما صار ذلك تسلية لان المصيبة اذا عمت هانت وخفت فاما البينات فهو الحجج والمعجزات واما الزبر فهو الكتب وهو جمع زبور والزبور الكتاب بمعنى المزبور كل كتاب ذي حكمة وعلى هذا الاشبه ان يكون معنى الزبور من الزبر الذي هو الزجر يقال زبرت الرجل اذا زجرته عن الباطل وسمي الكتاب زبورا لما فيه من الزبر عن خلاف الحق وبه سمي زبور داود لكثرة ما فيه من الزواجر والمواعظ وقرا ابن عباس وبالزبر اعاده للتاكيد واما المنير فهو من قولك انرت الشي اي اوضحته وفي الاية مسيلتان

المسالة الاولى المراد من البينات المعجزات ثم عطف عليها الزبر والكتاب وهذا يقتضي ان يقال ان معجزاتهم كانت مغايرة لكتبهم وذلك يدل على ان احدا من الانبيا ما كانت كتبهم معجزة لهم فالتوراة والانجيل والزبور والصحف ما كان شي منها معجزة واما القران فهو وحده كتاب ومعجزة وهذا خاص بالرسول عليه الصلاة والسلام

المسالة الثانية عطف الكتاب المنير على الزبر مع ان الكتاب المنير لا بد وان يكون من الزبر وانما حسن هذا العطف لان الكتاب المنير اشرف الكتب واحسن الزبر فحسن العطف كما في قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وقال من كان عدوا لله وملايكته ورسله وجبريل وميكال ووجه زيادة الشرف فيه اما كونه مشتملا على جميع الشريعة او بكونه باقيا على وجه الدهر ويحتمل ان يكون المراد بالزبر الصحف وبالكتاب المنير التوراة والانجيل والزبور

قوله تعالى كل نفس ذايقة الموت وانما توفون اجوركم يوم القيامة فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وما الحيوة الدنيا الا متاع الغرور

واعلم ان المقصود من هذه الاية تاكيد تسلية الرسول والمبالغة في ازالة الحزن عن قلبه وذلك من وجهين احدهما ان عاقبة الكل الموت فهذه الغموم والاحزان لا بد ان تذهب وتزول ولا يبقى شي منها والحزن متى كان كذلك لم يلتفت العاقل اليه والثاني ان بعد هذه الدار دارا يتميز فيها المحسن من المسي ويتوفر على عمل كل احد ما يليق به من الجزا وكل ذلك من هذين الوجهين في غاية القوة في ازالة الحزن والغم عن قلوب العقلا وفي الاية مسايل

المسالة الاولى في قوله كل نفس ذايقة الموت سوال وهو ان الله تعالى مسمى بالنفس قال تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وايضا النفس والذات واحد فعلى هذا تدخل الجمادات تحت اسم النفس ويلزم على هذا عموم الموت في الجمادات وايضا قال فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شا الله وذلك يقتضي ان لا يموت الداخلون في هذه الاستثنا وهذا تقتضي موت الكل وايضا تقتضي وقوع الموت لاهل الجنة ولاهل النار لانهم نفوس وجوابه ان المراد بالاية المكلفون الحاضرون في دار التكليف بدليل انه تعالى قال بعد هذه الاية فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز فالمعنى لا يتاتى الا فيهم وايضا العام بعد التخصيص يبقى حجة

المسالة الثانية ذايقة الموت فاعلة من الذوق واسم الفاعل اذا اضيف الى اسم واريد به الماضي لم يجز الا الجر كقولك زيد ضارب عمرو امس فان اريد به الحال او الاستقبال جاز الجر والنصب تقول هو ضارب زيد غدا وضارب زيدا غدا قال تعالى هل هن كاشفات ضره قري بالوجهين لانه للاستقبال وروي عن الحسن انه قرا ذايقة الموت بالتنوين ونصب الموت وهو الاصل وقرا الاعمش ذايقة الموت بطرح التنوين مع النصب كقوله ولا يذكرون الله الا قليلا وتمام الكلام في هذه المسالة ياتي في سورة النساء عند قوله ظالمي انفسهم ان شا الله تعالى

المسالة الثالثة زعم الفلاسفة ان الموت واجب الحصول عند هذه الحيوة الجسمانية وذلك لان هذه الحيوة الجسمانية لا تحصل الا بالرطوبة الغريزية والحرارة الغريزية ثم ان الحرارة الغريزية لا تزال تستعمل هذه الحالة الى ان تفنى الرطوبة الاصلية فتطفى الحرارة الغريزية ويحصل الموت فبهذا الطريق كان الموت ضروريا في هذه الحياة قالوا وقوله كل نفس ذايقة الموت يدل على ان النفوس لا تموت بموت البدن لانه جعل النفس ذايقة الموت والذايق لا بد وان يكون باقيا حال حصول الذوق والمعنى ان كل نفس ذايقة موت البدن وهذا يدل على ان النفس غير البدن وعلى ان النفس لا تموت بموت البدن ايضا لفظ النفس مختص بالاجسام وفيه تنبيه على ان ضرورة الموت مختصة بالحيوة الجسمانية فاما الارواح المجردة فلا وقد جاء في الروايات ما هو خلاف ذلك

فانه روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه انه قال لما نزل قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت يدل على ان المقتول
يسمى بالميت وانما سمي الملك بالميت بسبب التخصيص بالعرف ثم قال تعالى وانما توفون اجوركم يوم القيامة يبين تعالى
ان تمام الاجر والثواب لا يحصل الى المكلف الا يوم القيامة لان كل منفعة تصل للمكلف في الدنيا فهي مكدرة بالغموم
والهموم وبخوف الانقطاع والزوال والاجر التام والثواب الكامل انما يصل الى المكلف يوم القيامة لان هناك
يحصل السرور بلا غم والامن بلا خوف واللذة بلا الم والسعادة بلا خوف الانقطاع وكذلك الخوف في جانب
العقاب فانه لا يحصل في الدنيا امر خالص عن شوائب اللذة بل يمتزج به راحات وتخفيفات وانما الامر التام
الخالص الباقي هو الذي يكون يوم القيامة نعوذ بالله منه ثم قال فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز
والزحزحة التنحية والابعاد وهو تكرير الزح وهو الجذب وهذا تنبيه على ان الانسان حين ما كان في
الدنيا كانه كان في النار وما ذاك الا لكثرة آفاتها ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الدنيا سجن المؤمن
واعلم انه لا مقصود للانسان وراء هذين الامرين الا الخلاص عن العذاب والوصول الى الثواب فبين تعالى
ان من وصل الى هذين المطلوبين فقد فاز بالمقصد الاقصى والغاية التي لا مطلوب بعدها وروي عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال موضع سوط في الجنة خير من الدنيا وما فيها وقرا قوله تعالى فمن زحزح عن
النار وادخل الجنة فقد فاز وقال عليه الصلاة والسلام من احب ان يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتدركه
منيته وهو مؤمن بالله واليوم الآخر ويأتي الى الناس ما يحب ان يؤتى اليه ثم قال تعالى وما الحياة الدنيا الا
متاع الغرور الغرور مصدر من قولك غررت فلانا غرورا شبه الدنيا بالمتاع الذي يدلس به على المستام
ويغر عليه حتى يشتريه ثم يظهر له فساده ورداءته والشيطان هو المدلس الغرور وعن سعيد بن جبير
ان هذا في حق من آثر الدنيا على الآخرة واما من طلب الآخرة بها فانها نعم المتاع والله تعالى اعلم واعلم ان فساد
الدنيا من وجوه احدها انه لو حصل للانسان جميع مراداته لكان زمان غمه ازيد من زمان سروره لاجل قصر وقته
وقلة الوثوق به وعدم علمه بانه ينتفع به ام لا وثانيها ان الانسان كلما كان سعيه وطلبه لمراد الدنيا
اكثر كان حرصه في طلبها اكثر وكلما كان الحرص اكثر كان تألم القلب بسبب ذلك الحرص اشد فان الانسان
يتوهم انه اذا فاز بمقصوده سكنت نفسه وليس كذلك بل يزداد طلبه وحرصه ورغبته وثالثها
ان الانسان بقدر ما ينال من الدنيا يبقى محروما عن الآخرة التي هي اعظم السعادات والخيرات ومتى عرفت هذه
الوجوه الثلاثة علمت ان الدنيا متاع الغرور وانها كما وصفها امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله تعالى وجهه
حيث قال لين مسها قاتل سمها وقال بعضهم الدنيا ظاهرها مطية السرور وباطنها مطية الشرور والله تعالى
اعلم

قوله تعالى لتبلون في اموالكم وانفسكم ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا وان تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الامور

واعلم انه تعالى لما سلى الرسول بقوله كل نفس ذائقة الموت زاد في تسليته بهذه الآية فبين ان الكفار بعد ان آذوا
الرسول والمسلمين يوم احد فسيؤذونهم ايضا في المستقبل بكل طريق يمكنهم من الايذاء بالنفس والايذاء بالمال
والغرض من هذا الاعلام ان يوطنوا انفسهم على الصبر وترك الجزع وذلك لان الانسان اذا لم يعلم نزول البلاء
عليه فاذا نزل البلاء عليه شق ذلك عليه اما اذا كان عالما بانه سينزل فاذا نزل لم يعظم وقعه عليه اما قوله
لتبلون في اموالكم وانفسكم ففيه مسائل **المسألة الاولى** قال الواحدي رحمه الله تعالى اللام لام القسم
والنون دخلت مؤكدة وضمت الواو وسكونها وسكون النون ولم تكسر لالتقاء الساكنين لانها واو جمع تحرك
بما كان قبلها من الضم ومثله اشتروا الضلالة بالهدى **المسألة الثانية** لتبلون لتختبرن
ومعلوم انه لا يجوز في وصف الله تعالى الاختبار لانه طلب المعرفة ليعرف الجيد من الرديء ويكون معناه في
وصف الله تعالى به ان يعامل العبد معاملة المختبر **المسألة الثالثة** اختلفوا في معنى هذا الابتلاء
فقال بعضهم المراد ما ينالهم من الشدة والفقر وما ينالهم من القتل والجرح من جهة الكفار ومن حيث الزموا
الصبر في الجهاد وقال الحسن المراد به التكاليف الشديدة المتعلقة بالبدن والمال وهو الصلاة والزكاة والجهاد
قال القاضي والظاهر يحتمل كل واحد من الامرين فلا يمتنع حمله عليهما واما قوله ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب
من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا فالمراد منه انواع الايذاء الحاصلة من اليهود والنصارى والمشركين للمسلمين

وذلك لانهم كانوا يقولون عزير ابن الله والمسيح ابن الله وثالث ثلاثة وكانوا يطعنون في الرسول بكل ما يقدرون
عليه ولقد هجاه كعب بن الاشرف وكانوا يحرضون الناس على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم واما المشركون
فانهم كانوا يحرضون على مخالفة الرسول ويجمعون العساكر على محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم ويثبطون المسلمين عن
نصرته فيجب ان يكون الكلام محمولا على الكل اذ ليس حمله على البعض اولى من حمله على الباقي ثم قال تعالى لتعطف على
الامرين وان تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الامور وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال المفسرون
بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر الى فنحاص اليهودي يستمده فقال فنحاص قد احتاج ربكم الى ان نمده فهم
ابو بكر رضي الله تعالى عنه ان يضربه بالسيف وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين بعثه لا تغلبن
على شيء حتى ترجع الي فتذكر ابو بكر رضي الله تعالى عنه ذلك وكف عن الضرب ونزلت هذه الآية **المسألة
الثانية** للآية تأويلان الاول ان المراد منه امر الرسول صلى الله عليه وسلم بالمصابرة
على الابتلاء في النفس والمال والمصابرة على تحمل الاذى وترك المعارضة والمقابلة وانما اوجب الله تعالى
ذلك لانه اقرب الى دخول المخالف في الدين كما قال فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وقال قل للذين آمنوا
يغفروا للذين لا يرجون ايام الله المراد بهذا الغفران الصبر وترك الانتقام وكما قال واذا مروا
باللغو مروا كراما وقال فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل وقال ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك
وبينه عداوة كانه ولي حميم قال الواحدي كان هذا قبل نزول آية السيف قال القفال رحمه الله تعالى
الذي عندي ان هذا ليس بمنسوخ والظاهر انها نزلت عقيب قصة احد والمعنى انهم امروا بالصبر على ما يؤذون
به الرسول صلى الله عليه وسلم على طريق الاقوال الجارية فيما بينهم واستعمال مداراتهم في كثير من الاحوال
والامر بالقتال لا ينافي الامر بالمصابرة على هذا الوجه **واعلم** ان قول الواحدي ضعيف والقول ما قاله
القفال الوجه الثاني في التأويل ان يكون المراد من الصبر والتقوى الصبر على مجاهدة الكفار ومنابذتهم
والانكار عليهم فامروا بالصبر على مشاق الجهاد والجري على نهج ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في الانكار على
اليهود والامتناع عن المداهنة مع الكفار والسكوت عن اظهار الانكار **المسألة الثالثة** الصبر
عبارة عن احتمال المكروه والتقوى عبارة عن الاحتراز عما لا ينبغي وفيه وجه آخر وهو ان المراد من الصبر ان مقابلة
الاساءة بالاساءة يفضي الى ازدياد الاساءة فامر بالصبر تقليلا لمضار الدنيا وامر بالتقوى تقليلا لمضار
الآخرة فكانت الآية على هذا التأويل جامعة لآداب الدنيا والآخرة **المسألة الرابعة** قوله
عز وجل من عزم الامور اي من صواب التدبير الذي لا شك في ظهور الرشد فيه وهو مما ينبغي لكل عاقل
ان يقدم عليه فيأخذ نفسه لا محالة به والعزم كانه من جملة الحزم واصله من قول الرجل عزمت عليك ان
تفعل كذا اي الزمتك اياه لا محالة على وجه لا يجوز لك الترخص في تركه فما كان من الامور الحميدة العاقبة
مقرونا بالرشد والصواب فهو من عزم الامور لانه مما لا يجوز لعاقل ان يترخص في تركه ويحتمل وجها آخر
وهو ان يكون معناه فان ذلك مما قد عزم عليكم فيه اي الزمتم الاخذ به والله تعالى اعلم

قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون

اعلم ان في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما حكى عن اليهود
شبها طاعنة في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واجاب عنها اتبعه بهذه الآية وذلك لانه تعالى اوجب
عليهم في التوراة والانجيل على امة موسى وعيسى عليهما السلام ان يشرحوا ما في هذين الكتابين من الدلائل الدالة
على صحة دينه وصدق نبوته ورسالته والمراد منه التعجب من حالهم كانه قيل كيف يليق بكم ايراد الطعن في نبوته
ودينه مع ان كتبكم ناطقة ودالة على انه يجب عليكم ذكر الدلائل الدالة على صدق نبوته ودينه الثاني
انه تعالى لما اوجب في الآية المتقدمة على محمد عليه السلام احتمال الاذى من اهل الكتاب وكان من جملة ايذائهم
للرسول عليه السلام انهم كانوا يكتمون ما في التوراة والانجيل من الدلائل الدالة على نبوته فكانوا يحرفونها
ويذكرون لها تأويلات فاسدة فبين ان هذا من تلك الجملة التي يجب فيها الصبر وفي الآية مسائل **المسألة
الاولى** قرا ابو بكر عن عاصم وابو عمرو ليبيننه ولا يكتمونه بالياء فيهما كناية عن اهل الكتاب والباقون
بالتاء فيهما على الخطاب للذي كان حاصلا في وقت اخذ الكتاب اي فقال لهم لتبيننه ونظير هذه الآية قوله

وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله بالتاء والياء وأيضا قوله وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض **المسألة الثانية** الكلام في كيفية أخذ الميثاق قد تقدم في الآية المتقدمة وذلك لأن الأنبياء عليهم السلام أوردوا الدلائل في جميع أبواب التكاليف وألزموهم قبولها فالله سبحانه إنما أخذ الميثاق منهم على لسان الأنبياء عليهم السلام فلذلك التوكيد والإلزام هو المراد بأخذ الميثاق وعن سعيد بن جبير قلت لابن عباس إن أصحاب عبد الله يقرؤون وإذ أخذ الله ميثاق النبيين فقال أخذ الله ميثاق النبيين على قومهم واعلم أن إلزام هذا الإظهار لا شك أنه مخصوص بعلماء القوم الذين يعرفون ما في الكتاب **المسألة الثالثة** الهاء في قوله لتبيننه للناس ولا تكتمونه إلى ماذا تعود فيه قال سعيد بن جبير والسدي إلى محمد وعلى هذا التقدير يكون الضمير عائدا إلى معلوم غير مذكور وقال الحسن وقتادة على الكتاب في قوله أوتوا الكتاب أي أخذنا ميثاقهم بأن يبينوا للناس ما في التوراة والإنجيل من الدلالة على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم **المسألة الرابعة** اللام لام التأكيد يدخل على القسم استحلفهم ليبيننه **المسألة الخامسة** إنما قال ولا تكتمونه ولم يقل ولا يكتمونه لأن الواو واو الحال دون واو العطف أي لتبيننه للناس غير كاتمين فإن قيل البيان يضاد الكتمان فلما أمر بالبيان كان الأمر به نهيا عن الكتمان فما الفائدة في ذكر النهي عن الكتمان قلنا المراد من البيان ذكر تلك الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من التوراة والإنجيل والمراد من النهي عن الكتمان أن لا يلقوا فيها التأويلات الفاسدة والشبهات المعطلة **المسألة السادسة** اعلم أن ظاهر هذه الآية وإن كان مختصا باليهود والنصارى فإنه لا يبعد أيضا دخول المسلمين فيه لأنهم أهل القرآن وهو أشرف الكتب **حكي** أن الحجاج أرسل إلى الحسن وقال ما الذي بلغني عنك فقال ما كل الذي بلغك عني قلته ولا كل ما قلته بلغك قال أنت الذي قلت إن النفاق كان مقموعا فأصبح قد تعمم وتقلد سيفا فقال نعم فقال وما الذي حملك على هذا ونحن نكرهه قال لأن الله أخذ ميثاق الذين أوتوا الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتمونه وقال قتادة مثل علم لا يقال به كمثل كنز لا ينفق منه ومثل حكمة لا تخرج كمثل صنم قائم لا يأكل ولا يشرب وكان يقول **طوبى** لعالم ناطق ولمستمع واع هذا علم علما فبذله وهذا سمع خيرا فوعاه وقال عليه الصلاة والسلام من كتم علما عن أهله ألجمه الله بلجام من نار وعن علي رضي الله تعالى عنه ما أخذ الله على أهل الجهل أن يتعلموا حتى أخذ على أهل العلم أن يعلموا ثم قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا والمراد أنهم لم يراعوه ولم يلتفتوا إليه والنبذ وراء الظهر مثل الطرح وترك الاعتداد ونقيضه جعله نصب عينيه وإلقاؤه بين عينيه وقوله واشتروا به ثمنا قليلا معناه أنهم أخفوا الحق ليتوسلوا إلى وجدان شيء من الدنيا فكل من لم يبين الحق للناس وكتم شيئا منه لغرض فاسد من تسهيل على الظلمة وتطييب لقلوبهم أو لجر منفعة أو لتقية وخوف أو لبخل بالعلم دخل تحت هذا الوعيد **قوله تعالى** **لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم ولله ملك السموات والأرض والله على كل شيء قدير** **واعلم** أن هذا من جملة ما دخل تحت قوله ومن الذين أشركوا أذى كثيرا فبين تعالى أن من جملة أنواع الأذى أنهم يفرحون بما أتوا به من أنواع الخبث والتلبيس على ضعفة المسلمين ويحبون أن يحمدوا بأنهم أهل البر والصدق والتقوى والديانة ولا شك أن الإنسان يتأذى بمشاهدة هذه مثل هذه الأحوال فأمر النبي عليه الصلاة والسلام بالمصابرة عليها وبين ما لهم من الوعيد الشديد وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قرأ حمزة وعاصم والكسائي بالتاء المنقطة من فوق وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر بالياء المنقطة من تحت وكذا في قوله فلا تحسبنهم أما القراءة الأولى ففيها وجهان أحدهما أن يقرأ كلاهما بفتح الباء والثاني أن يقرأ كلاهما بضم الباء فمن قرأ بالتاء وفتح الباء فيهما جعل التقدير ولا تحسبن يا محمد وأيها السامع ومن ضم الباء فيهما جعل الخطاب للمؤمنين وجعل أحد المفعولين الذين يفرحون والثاني بمفازة وقوله فلا تحسبنهم تأكيد للأول وحسنت إعادته لطول الكلام كقولك لا تظن زيدا إذا جاءك وكلمك في كذا وكذا فلا تظننه صادقا وأما القراءة الثانية وهي بالياء المنقطة من تحت في قوله ولا يحسبن ففيها أيضا وجهان الأول بفتح الباء فيهما جعل الفعل للرسول صلى الله عليه وسلم والباقي كما علمت والوجه الثاني بفتح الباء في الأول وضمها في الثاني وهو قراءة أبي عمرو ووجهه أنه جعل الفعل للذين يفرحون

ولم يذكر واحدا من مفعوليه ثم أعاد الأول محذوف والتقدير ولا يحسبن هؤلاء الذين يفرحون أنفسهم بمفازة من العذاب **المسألة الثانية** اعلم أنه تعالى وصف هذا القوم بأنهم يفرحون بفعلهم ويحبون أيضا أن يحمدوا بما لم يفعلوا والمفسرون ذكروا فيه وجوها **الأول** أن هؤلاء اليهود يحرفون نصوص التوراة ويفسرونها بتفسيرات باطلة ويروجونها على الأغمار من الناس ويفرحون بهذا الصنيع ثم يحبون أن يحمدوا بأنهم أهل الدين والديانة والعفاف والصدق والبعد عن الكذب وهو قول ابن عباس وأنت إذا أنصفت عرفت أن أحوال أكثر الخلق كذلك فإنهم يأتون بجميع وجوه الحيل في تحصيل الدنيا ويفرحون بوجدان مطلوبهم ثم يحبون أن يحمدوا بأنهم أهل العفاف والصدق والدين **الثاني** روي أنه عليه السلام سأل اليهود عن شيء مما في التوراة فكتموا الحق وأخبروا بخلافه وأروه أنهم قد صدقوا وفرحوا بذلك التلبيس وطلبوا من الرسول عليه السلام أن يثني عليهم بذلك فأطلع الله رسوله على هذا السر والمعنى أن هؤلاء اليهود فرحوا بما فعلوا من التلبيس وتوقعوا منك أن تثني عليهم بالصدق والوفاء **الثالث** يفرحون بما فعلوا من كتمان النصوص الدالة على نعت محمد عليه السلام ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا من اتباع دين إبراهيم حيث ادعوا أن إبراهيم كان على اليهودية وأنهم على دينه **الرابع** أنه نزل في المنافقين فإنهم يفرحون بما أتوا من إظهار الإيمان للمسلمين على سبيل النفاق من حيث إنهم كانوا يتوصلون بذلك إلى تحصيل مصالحهم في الدنيا ثم كانوا يتوقعون من النبي عليه السلام أن يحمدهم على الإيمان الذي ما كان موجودا في قلوبهم **الخامس** قال أبو سعيد الخدري نزلت في رجال من المنافقين كانوا يتخلفون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الغزو ويفرحون بقعودهم عنهم فإذا قدم اعتذروا إليه فيقبل عذرهم ثم طمعوا أن يثني عليهم كما كان يثني على المسلمين المجاهدين **السادس** المراد منه كتمانهم ما في التوراة من أخذ الميثاق عليهم بالاعتراف بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالإقرار بدينه ثم إنهم فرحوا بكتمانهم لذلك وإعراضهم عن نصوص الله تعالى ثم إنهم زعموا أنهم أبناء الله وأحباؤه وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة واعلم أن الأولى أن يحمل على الكل لأن جميع هذه الأمور مشتركة في قدر واحد وهو أن الإنسان يأتي بالفعل الذي لا ينبغي ويفرح به ثم يتوقع من الناس أن يصفوه بسداد السيرة واستقامة الطريقة والزهد والإقبال على طاعة الله تعالى **المسألة الثالثة** قوله بما أتوا فيه بحثان **الأول** قال الفراء بما أتوا يريد فعلوه كقوله واللذان يأتيانها منكم وقوله لقد جئت شيئا فريا أي فعلت قال صاحب الكشاف أتى وجاء يستعملان بمعنى فعل قال تعالى إنه كان وعده مأتيا لقد جئت شيئا فريا ويدل عليه قراءة أبي يفرحون بما فعلوا **البحث الثاني** قرئ آتوا بمعنى أعطوا وعن علي رضي الله تعالى عنه بما أوتوا **المسألة الرابعة** قوله بمفازة من العذاب أي بمنجاة منه من قولهم فاز فلان إذا نجا وقال الفراء أي ببعيد من العذاب لأن الفوز معناه التباعد من المكروه وذلك ذكر في قوله ثم قرر حقيقة ذلك بقوله ولهم عذاب أليم والأشبه أن الآية واردة في الكفار والمنافقين الذين أمر الله رسوله بالصبر على أذاهم وقال ولله ملك السموات والأرض والله على كل شيء قدير أي لهم عذاب أليم ممن له ملك السموات والأرض فكيف يرجو النجاة من كان معذبه هذا القادر الغالب **قوله تعالى** **إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب** **واعلم** أن المقصود من هذا الكتاب الكريم جذب القلوب والأرواح من الاشتغال بالخلق إلى الاستغراق في معرفة الحق فلما طال الكلام في تقرير الأحكام والجواب عن شبهات المبطلين عاد إلى إنارة القلوب بذكر ما يدل على التوحيد والإلهية والكبرياء والجلال فذكر هذه الآية قال ابن عمر قلت لعائشة أخبريني بأعجب ما رأيت من رسول الله صلى الله عليه وسلم فبكت وأطالت ثم قالت كل أمره عجب أتاني في ليلتي فدخل في لحافي حتى ألصق جلده بجلدي ثم قال لي يا عائشة هل لك أن تأذني لي الليلة في عبادة ربي فقلت يا رسول الله إني لأحب قربك وأحب مرادك قد أذنت لك فقام إلى قربة من ماء في البيت فتوضأ ولم يكثر من صب الماء ثم قام يصلي فقرأ من القرآن وجعل يبكي ثم رفع يديه فجعل يبكي حتى رأيت دموعه قد بلت الأرض فأتاه بلال يؤذنه بصلاة الغداة فرآه يبكي فقال يا رسول الله أتبكي وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال يا بلال أفلا أكون عبدا شكورا ثم قال ما لي لا أبكي وقد نزل الله في هذه الليلة إن في خلق السموات والأرض ثم قال ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها وروي ويل لمن لاكها بين فكيه ولم يتأمل فيها وعن علي رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا قام من الليل يتسوك ثم ينظر إلى السماء ويقول إن في خلق السموات والأرض وحكي أن رجلا من بني إسرائيل كان إذا عبد الله ثلاثين سنة أظلته سحابة فعبد فيها من فيها فلم تظله السحابة فقالت له أمه لعل فرطة فرطت منك في مدتك قال ما أذكر قالت لعلك نظرت مرة

الى السماء ولم تعتبر قال نعم قالت فما اتيت الا من ذلك واعلم انه تعالى ذكر هذه الاية في سورة البقرة بقوله لايات لقوم
يعقلون وختمها هاهنا بقوله لايات لاولي الالباب وذكر في سورة البقرة مع هذه الدلايل الثلاثة خمسة انواع اخر حتى
كان المجموع ثمانية انواع من الدلايل وهاهنا اكتفى بذكر هذه الانواع الثلاثة وهي السموات والارض والليل والنهار
فهذه اسولة ثلاثة السوال الاول ما الفايدة في اعادة الاية باللفظ الواحد في سورتين والسوال الثاني لم اكتفى
هاهنا باعادة ثلاثة انواع من الدلايل وحذف الخمسة الباقية والسوال الثالث لم قال هناك لقوم يعقلون وقال
هاهنا لاولي الالباب فاقول ـــ والله تعالى اعلم باسرار كتابه ان سويدا البصيرة يجري مجرى سواد البصر فكما
ان سواد البصر لا يقدر ان يستقصي في النظر الى شيين بل اذا احدق بصره نحو شي تعذر عليه في تلك الحالة تحديق
البصر نحو شي اخر فكذلك هاهنا اذا احدق الانسان حدقة عقله نحو ملاحظة معقول امتنع عليه في تلك الحالة
تحديق حدقة العقل نحو معقول اخر فعلى هذا كلما كان اشتغال العقل بالالتفات الى المعقولات المختلفة اكثر كان
حرمانه عن الاستقصا في تلك التعقلات والادراكات اكثر فعلى هذا السالك الى الله تعالى لا بد له في اول
الامر ان يكثر الدلايل فاذا استنار القلب بنور معرفة الله صار اشتغاله بتلك الدلايل كالحجاب له عن استغراق
القلب في معرفة الله تعالى فالانسان في اول امره كان طالبا لكثرة الدلايل فبعد وقوع هذا النور في القلب
يصير طالبا لتقليل الدلايل حتى اذا زالت الظلمة المتولدة من اشتغال القلب بغير الله كمل فيه تجلي انوار معرفة الله
واليه الاشارة بقوله اخلع نعليك انك بالوادي المقدس طوى والنعلان هما المقدمتان اللتان بهما يتوصل العقل
الى المعرفة فلما وصل الى المعرفة امر بخلعهما وقيل له انك تريد ان تضع قدميك في وادي قدس الوحدانية
فاترك الاشتغال بالدلايل اذا عرفت هذه الفايدة ـــ فنقول ذكر في سورة البقرة ثمانية انواع من الدلايل
ثم اعاد في هذه السورة ثلاثة انواع منها تنبيها على ان العارف بعد صيرورته عارفا لا بد له من تقليل الالتفات
الى الدلايل ليكمل له الاستغراق في معرفة المدلول فكان الغرض من اعادة ثلاثة انواع من الدلايل وحذف البقية
التنبيه على ما ذكرناه ثم انه تعالى استقصى في هذه الاسما الدلايل السماوية وحذف الدلايل الخمسة الباقية
التي هي الدلايل الارضية وذلك لان الدلايل السماوية اقهر وابهر والعجايب فيها اكثر وانتقال القلب منها الى عظمة
الله تعالى وكبريايه اشد ثم ختم تلك الاية بقوله يعقلون وختم هذه الاية بقوله لاولي الالباب لان العقل
له ظاهر وله لب ففي اول الامر يكون عقلا وفي كمال الحال يكون لبا وهذا ايضا يقوي ما ذكرناه فهذا ما خطر
بالبال والله تعالى اعلم باسرار كلامه العظيم الكريم الحليم **قوله تعالى** الذين يذكرون الله قياما
وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار
ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته وما للظالمين من انصار ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان
امنوا بربكم فامنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سياتنا وتوفنا مع الابرار ربنا واتنا ما وعدتنا على
رسلك ولا تخزنا يوم القيمة انك لا تخلف الميعاد **اعلم انه تعالى** ذكر دلايل الالهية والقدرة
والحكمة وهو ما يتصل بتقرير الربوبية ذكر بعدها ما يتصل بالعبودية واصناف العبودية ثلاثة اقسام التصديق
بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالجوارح فقوله تعالى يذكرون الله اشارة الى عبودية اللسان وقوله قياما وقعودا
وعلى جنوبهم اشارة الى عبودية الجوارح والاعضا وقوله يتفكرون في خلق السموات والارض اشارة الى عبودية
القلب والفكر والروح والانسان ليس الا هذا المجموع فاذا كان اللسان مستغرقا في الذكر والاركان في الشكر
والجنان في الفكر كان هذا العبد مستغرقا بجميع اجزايه في العبودية والاية الاولى دالة على كمال الربوبية
وهذه الاية دالة على كمال العبودية فما احسن هذا الترتيب في جذب الارواح من الخلق الى الحق وفي نقل الاسرار
من جانب عالم الغرور الى جانب الملك الغفور فنقول في الاية مسايل **المسالة الاولى** للمفسرين في هذه
الاية قولان الاول ان يكون المراد منه كون الانسان دايم الذكر لربه فان الاحوال ليست الا هذه الثلاثة ثم
وصفهم بكونهم ذاكرين فيها كان ذلك دليلا على كونهم مواظبين على الذكر غير فاترين عنه البتة والقول الثاني ان المراد
من الذكر الصلاة والمعنى انهم يصلون في حال القيام فان عجزوا ففي حال القعود فان عجزوا ففي حال الاضطجاع والمعنى
انهم لا يتركون الصلاة في شي من الاحوال والحمل على الاول اولى لان الايات الكثيرة ناطقة بفضيلة الذكر وقال
عليه الصلاة والسلام من احب ان يرتع في رياض الجنة فليكثر ذكر الله **المسالة الثانية** يحمل ان يكون

المراد بهذا الذكر هو الذكر باللسان وان يكون المراد منه الذكر بالقلب والاكمل ان يكون المراد الجمع بين الامرين
المسالة الثالثة قال الشافعي اذا صلى المريض مضطجعا وجب ان يصلي على جنبه وقال ابو حنيفة بل يصلي
مستلقيا اذا وجد خفة قعد وحجة الشافعي رضي الله تعالى عنه ظاهر هذه الاية وهو انه تعالى مدح من ذكره
على حال الاضطجاع على الجنب فكان هذا اولى واعلم ان فيه دقيقة طبية وهي انه ثبت في المباحث الطبية ان كون
الانسان مستلقيا على قفاه يمنع من استكمال الفكر والتدبر اما كونه مضطجعا على الجنب فانه غير مانع منه وهذا
المقام يراد فيه التدبر والتفكر فكان هذا الوضع اولى ولان الاضطجاع على الجنب يمنع من النوم الغرق فكان هذا
الوضع اولى لكونه اقرب الى اليقظة والى الاشتغال بالذكر **المسالة الرابعة** محل على جنوبهم
نصب عطفا على ما قبله كانه قيل قياما وقعودا ومضطجعين واعلم انه تعالى لما وصفهم بالذكر والذكر لا يكمل الا
مع الفكر لا جرم قال بعده ويتفكرون في خلق السموات والارض وفيه مسايل **المسالة الاولى** اعلم انه
تعالى رغب في ذكر الله ولما آل الامر الى الفكر في الله رغب في الفكر في احوال السموات والارض وعلى وفق هذه
الاية قال عليه السلام تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق والسبب في ذلك ان الاستدلال بالخلق على الخالق
لا يمكن وقوعه فاستدل بحدوث هذه المحسوسات على قدم خالقها وبكميتها وكيفيتها وشكلها على ما براه خالقها
عن الكمية والكيفية والشكل وقوله عليه السلام من عرف نفسه عرف ربه معناه من عرف نفسه بالامكان
عرف ربه بالوجوب ومن عرف نفسه بالحاجة عرف ربه بالاستغنا فكان التفكر في الخلق ممكنا من هذا الوجه
اما التفكر في الخالق فهو غير ممكن البتة فاذا لا تتصور حقيقته الا بالسكوت فنقول ـــ انه ليس
بجوهر ولا عرض ولا مركب ولا مولف ولا في الجهة ولا شك ان حقيقته المخصوصة مغايرة لهذا الاسلوب
وتلك الحقيقة المخصوصة لا سبيل للعقل اليها فيصير العقل كالواله المدهوش المتحير في هذا الوقت فلهذا نهى
النبي عليه السلام عن التفكر في الله وامر بالتفكر في المخلوقات فلهذا السبب امر الله تعالى في هذه الايات
بذكره ولما ذكر الفكر لم يامر بالفكر في مخلوقاته **المسالة الثانية** اعلم ان الشي الذي لا يمكن
معرفته بحقيقته المخصوصة وانما يمكن معرفته باثاره وافعاله فكلما كانت افعاله اشرف واعلا كان
وقوف العقل على كمال ذلك الفاعل اكمل ولذلك ان العامي يعظم اعتقاده في القران ولكنه يكون اعتقادا تقليديا
اجماليا اما المفسر المحقق الذي لا يزال يطلع في كل اية على اسرار عجيبة ودقايق لطيفة فانه يكون اعتقاده
في عظمة القران اكمل اذا عرفت هذا فنقول ـــ دلايل التوحيد محصورة في قسمين دلايل الافاق ودلايل الانفس
ولا شك ان دلايل الافاق اجل واعظم كما قال تعالى لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولما كان الامر كذلك
امر في هذه الاية بالتفكر في خلق السموات والارض لان دلالتها اعجب وشواهدها اعظم وكيف لا نقول ذلك
ولو ان الانسان نظر الى ورقة صغيرة من اوراق شجرة راى في تلك الورقة عرقا واحدا ممتدا في وسطها ثم يتشعب
من ذلك العرق عروق كثيرة الى الجانبين ثم يتشعب منها عروق دقيقة ولا يزال يتشعب من كل عرق عروق اخرى
حتى تصير في الدقة بحيث لا يراها البصر وعند هذا يعلم ان للخالق في تدبير هذه الورقة على هذه الخلقة حكما بالغة
واسرارا عجيبة وان الله تعالى اودع فيها قوة جاذبة لغذايها من قعر الارض ثم ان ذلك الغذا يجري في تلك
العروق حتى يتوزع على كل جزء من اجزا تلك الورقة جزا من اجزا ذلك الغذا بتقدير العزيز العليم ولو اراد
الانسان ان يعرف كيفية خلقة تلك الورقة وكيفية التدبير في ايجادها وابداع القوى الجذابة والنامية
فيها لعجز عنه فاذا عرف ان عقله قاصر عن الوقوف على كيفية خلقة تلك الورقة الصغيرة فحينيذ يقيس تلك
الورقة الى السموات مع ما فيها من الشمس والقمر والنجوم والى الارض مع ما فيها من البحار والجبال والمعادن
والنبات والحيوان عرف ان تلك الورقة بالنسبة الى هذه الاشيا كالعدم فاذا اعترف بقصور عقله عن معرفة
ذلك الشي الحقير عرف انه لا سبيل له البتة الى الاطلاع على عجايب حكمته في خلق السموات والارض فاذا
عرف بهذا البرهان النير قصور عقله وفهمه عن الاحاطة بهذا المقام لم يبق معه الا الاعتراف بان الخالق
اجل واعظم من ان يحيط به وصف الواصفين ومعارف العارفين بل يسلم ان كل ما خلق الله ففيه حكمة بالغة
واسرار عظيمة وان كان لا سبيل له الى معرفتها فعند هذا يقول سبحانك والمراد منه اشتغاله بالتهليل والتسبيح
والتحميد والتعظيم ثم عند ذلك يشتغل بالدعا فيقول فقنا عذاب النار عن النبي عليه السلام بينما رجل مستلق

على فراشه اذ رفع راسه فنظر الى النجوم والى السماء فقال اشهد ان لك ربا وخالقا اللهم اغفر لي فغفر له
فقال النبي عليه السلام لا عبادة كالتفكر وقيل الفكرة تذهب الغفلة وتحدث للقلب الخشية كما ينبت
الماء الزرع وعن النبي عليه السلام لا تفضلوني على يونس بن متى فانه كان يرفع له كل يوم مثل عمل اهل الارض
قالوا وكان ذلك العمل هو التفكر في معرفة الله لان احدا لا يقدر ان يعمل بجوارحه مثل عمل اهل الارض ۝

المسألة الثالثة دلت الاية على ان اعلى مراتب الصديقين التفكر في دلايل الذات والصفات
وان التقليد امر باطل لا عبرة به ولا التفات اليه واعلم انه تعالى حكى عن هولاء العباد الصالحين المواظبين
على الذكر والفكر انهم ذكروا خمسة انواع من الدعا قوله تعالى ربنا ما خلقت
هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وفيه مسايل

النوع الاول

المسألة الاولى في الاية اضمار وفيه وجهان
قال الواحدي رحمه الله التقدير يقولون ربنا ما خلقت هذا باطلا قال صاحب الكشاف انه في محل الحال بمعنى يتفكرون
قايلين

المسألة الثانية هذا في قوله ما خلقت هذا كناية عن المخلوق يعني ما خلقت هذا المخلوق
العجيب باطلا وفي كلمة هذا ضرب من التعظيم كقوله ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم

المسألة الثالثة
في نصب قوله باطلا وجوه الاول انه نعت لمصدر محذوف اي خلقا باطلا الثاني انه بنزع الخافض تقديره
بالباطل او للباطل الثالث قال صاحب الكشاف يجوز ان يكون باطلا حالا من هذا

المسألة الرابعة
قالت المعتزلة ان كل ما يفعله الله فهو انما يفعله لغرض الاحسان الى العبيد ولاجل الحكمة والمراد منها رعاية مصالح العباد
واحتجوا عليه بهذه الاية لانه تعالى لو لم يخلق السموات والارض لغرض كان خلقها باطلا وذلك ضد هذه الاية قالوا
وظهر بهذه الاية ان الذي يقوله المجبرة ان الله خلق السموات والارض صدور الظلم والباطل من اكثر عباده وليكفروا
بخالقها فذلك رد لهذه الاية قالوا وقوله سبحانك تنزيه له عن خلقه لهما باطلا وعن كل قبيح وذكر الواحدي
كلاما يصلح ان يكون جوابا عن هذه الشبهة فقال الباطل عبارة عن الزايل الذاهب الذي لا يكون له قوة ولا صلابة
ولا بقا وخلق السموات والارض خلق متقن محكم الا ترى الى قوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى
من فطور وقال وبنينا فوقكم سبعا شدادا فكان المراد من قوله ربنا ما خلقت هذا باطلا هذا المعنى لا ما ذكره
المعتزلة فان قيل هذا الوجه مدفوع بوجوه الاول لو كان المراد بالباطل الرخو المتلاشي لكان قوله
سبحانه تنزيها له ان يخلق مثل هذا الخلق ومعلوم ان ذلك باطل الثاني انه انما يحسن وصل قوله فقنا عذاب
النار به اذا حملناه على المعنى الذي ذكرناه لان التقدير ما خلقته باطلا بغير حكمة بل خلقته بحكمة عظيمة
وهي ان تجعلها مساكن للمكلفين اشتغلوا بطاعتك وتحذروا عن معصيتك فقنا عذاب النار لانه جزا من عصاني
ولم يطع فثبت انا اذا فسرنا قوله ما خلقت هذا باطلا بما ذكرنا حسن هذا النظم اما اذا فسرناه بانك خلقته
محكما شديد التركيب لم يحسن هذا النظم الثالث انه تعالى ذكر هذا في اية اخرى فقال وما خلقنا السموات
والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال في اية اخرى ما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين
ما خلقناهما الا بالحق وقال في اية اخرى افحسبتم انما خلقناكم عبثا الى قوله فتعالى الله الملك الحق اي فتعالى الملك
الحق عن ان يكون عبثا واذا امتنع ان يكون عبثا فلان يمتنع كونه باطلا اولى والجواب اعلم ان بديهة
العقل شاهدة بان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته وشاهدة ان كل ممكن لذاته فانه لا بد وان ينتهي
في رجحانه الى الواجب لذاته وليس في هذه القضية على عمومها قضية يشهد العقل بصحتها واذا كان كذلك
وجب ان يكون الخير والشر بقضا الله تعالى واذا كان كذلك امتنع ان يكون المراد من هذه الاية تعليل افعال الله
تعالى بالمصالح اذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون تاويل الاية ما حكيناه عن الواحدي قوله لو كان
كذلك لكان قوله سبحانه تنزيها عن فعل ما لا شدة فيه ولا صلابة وذلك باطل قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد
ربنا ما خلقت هذا رخوا فاسد التركيب بل خلقته طلبا محكما وقوله سبحانه معناه انك وان خلقت السموات
والارض صلبة شديدة باقية فانت منزه عن الاحتياج اليه والانتفاع به فيكون قوله سبحانك معناه
هذا قوله ثانيا انما يحسن وصل قوله فقنا عذاب النار به ان فسرناه بقولكم قلنا لا نسلم بل وجه النظم انه لما
قال سبحانك اعترف بكونه غنيا عن كل ما سواه فعند ما وصفه بالغنى اقر لنفسه بالعجز والحاجة اليه في
الدنيا والاخرة فقال فقنا عذاب النار وهذا الوجه في حسن النظم ان لم يكن احسن مما ذكرتم لم يكن اقل منه

واما

واما سائر الايات التي ذكرتموها فهي دالة على ان افعاله منزهة عن ان تكون موصوفة بكونها عبثا ولعبا وباطلا
ونحن نقول بموجبه فان الافعال كلها حكمة وصواب لانه تعالى لا يتصرف الا في ملكه وملكه فكان حكمة صوابا
على الاطلاق فهذا ما في هذه المناظرة

المسألة الخامسة احتج حكما الاسلام بهذه الاية على انه سبحانه
خلق هذه الافلاك والكواكب واودع في كل واحد منها قوى مخصوصة وجعلها بحيث يحصل من حركاتها واتصال
بعضها ببعض مصالح هذا العالم ومنافع سكان هذه البقعة الارضية قالوا لانها لو لم تكن كذلك لكانت
باطلة وذلك رد للاية قالوا وليس لقايل ان يقول فيها الاستدلال بها على وجود الصانع المختار وذلك لان
كل واحد من كرات الماء والهواء يشارك الافلاك والكواكب في هذا المعنى فحينئذ لا يبقى لتخصيص كونه فلكا
وشمسا وقمرا فايدة فيكون باطلا وهو خلاف هذا النص اجاب المتكلمون عنه بان قالوا لم لا يكفي
في هذا المعنى كونها اسبابا على مجرى العادة لا على سبيل الحقيقة اما قوله تعالى سبحانك ففيه مسيلتان

المسألة الاولى هذا اقرار بعجز العقول عن الاحاطة باثار حكمة الله في خلق السموات والارض يعني ان
الخلق اذا تفكروا في هذه الاجسام العظيمة لم يعرفوا منها الا هذا القدر وهو ان خالقها ما خلقها باطلا بل خلقها
لحكمة عجيبة واسرار عظيمة وان كانت العقول قاصرة عن معرفتها

المسألة الثانية المقصود
منه تعليم الله عباده كيفية الدعا وذلك ان من اراد الدعا فلا بد وان يقدم الثنا ثم يذكر بعده الدعا
كما في هذه الاية اما قوله تعالى فقنا عذاب النار واعلم انه تعالى لما حكى عن هولاء العباد انهم مقرون ان السنتهم
مستغرقة بذكر الله تعالى وابدانهم في طاعة الله وقلوبهم في التفكر في دلايل عظمة الله ذكر انهم مع هذه
الطاعات يطلبون من الله ان يقيهم من عذاب النار ولولا انه يحسن من الله تعذيبهم والا لكان هذا الدعا عبثا
وان كانت المعتزلة ظنوا ان اول الاية حجة لهم فيعلمون ان هذه الاية حجة لنا في انه لا يقبح من الله شي
اصلا ومثل هذا التضرع ما حكاه الله تعالى عن ابرهيم في قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين

النوع الثاني من دعواتهم قوله تعالى حكاية عنهم ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته وما للظالمين من انصار
وفيه مسايل

المسألة الاولى اعلم انهم لما سالوا ربهم ان يقيهم عذاب النار اتبعوا ذلك
بما يدل على عظم ذلك العقاب وشدته وهو الخزي ليكون موقع السوال اعظم من سال ربه ان يفعل شيا وان لا
يفعله اذا شرح عظم ذلك المطلوب وقوته كانت داعيته في ذلك الدعا اكمل واخلاصه في طلبه اشد ولا
يتصل بالاجابة الا اذا كان مقرونا بالاخلاص فهذا تعليم من الله عباده في كيفية ايراد الدعا

المسألة الثانية قال الواحدي الاخزا في اللغة يرد على معان يقرب بعضها من بعض قال الزجاج اخزاه الله العدو
اي ابعده وعن اخزاه الله اي اهانه وقال شمر اخزاه الله اي فضحه وفي القران ولا تخزون في ضيفي وقال
المفضل اخزاه الله اي اهلكه وقال ابن الانباري الخزي في اللغة الهلاك بتلف او بانقطاع حجة وبوقوع في بلا
وهذه الوجوه متقاربة ثم قال صاحب الكشاف فقد اخزيته اي ابلغت في اخزايه وهو نظير ما يقال من سبق فلانا
فقد سبق ومن تعلم من فلان فقد تعلم

المسألة الثالثة قالت المعتزلة هذه الاية دالة على ان
صاحب الكبيرة من اهل الصلاة ليس بمومن وذلك لان صاحب الكبيرة اذا دخل النار فقد اخزاه الله لدلالة
هذه الاية والمومن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه فوجب من مجموع هاتين
ان لا يكون صاحب الكبيرة مومنا والجواب ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه لا يقتضي
نفي الاخزا مطلقا وانما يقتضي ان لا يحصل الاخزا حال ما يكون مع النبي وهذا النفي لا يناقضه اثبات
الاخزا في الجملة لاحتمال ان يحصل ذلك الاثبات في وقت اخر هذا هو الذي صح عندي في الجواب وذكر الواحدي
في البسيط اجوبة ثلاثة سوى ما ذكرناه احدها انه نقل عن سعيد بن المسيب والثوري وقتادة ان قوله
انك من تدخل النار فقد اخزيته مخصوص بمن يدخل النار للخلود وهذا الجواب عندي ضعيف لان مذهب المعتزلة
ان كل فاسق دخل فانما دخلها للخلود فهذا لا يكون سوالا عليهم وثانيها قال المدخل في النار مخزي في حاله وان
كانت عاقبته ان يخرج منها فهذا ضعيف ايضا لان موضع الاستدلال ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا
معه يدل على نفي الخزي عن المومنين على الاطلاق وهذه الاية دلت على حصول الخزي لكل من دخل النار فحصل
بمجموع هاتين الايتين بين كونه مومنا وبين كونه كافرا ممن يدخل النار منافاة وثالثها قال الاخزا يحمل وجهين احدهما

الاهانة والاهلاك والثاني التخجيل يقال خزي خزاية اذا استحيا واخزاه غيره اذا عمل به عملا يخجله ويستحيي منه واعلم ان الحاصل هذا الجواب ان لفظ الاخزا لفظ مشترك بين التخجيل وبين الاهلاك واللفظ المشترك لا يمكن حمله في طرفي النفي والاثبات على معنييه جميعا واذا كان كذلك جاز ان يكون المنفي بقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه غير المثبت في قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته وعلى هذا يسقط الاستدلال لان هذا الجواب انما يمشي اذا كان لفظ الاخزا مشتركا بين هذين المفهومين اما اذا كان لفظا متواطيا مفيدا المعنى واحد وكان المعنيان اللذان ذكرهما الواحدي نوعان تحت جنس واحد سقط هذا الجواب لان قوله لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه لنفي الجنس وقوله فقد اخزيته لاثبات النوع وحينئذ يحصل بينهما منافاة **المسالة الرابعة** احتج المرجية بهذه الاية في القطع ان صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من دخل النار فانه يخزى فيلزم القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل النار انما قلنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى لان صاحب الكبيرة مومن والمومن لا يخزى انما قلنا انه مومن لقوله تعالى وان طايفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سمي الباغي حال كونه باغيا مومنا والبغي من الكباير بالاجماع وايضا قال تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى سمي القاتل بالعمد العدوان مومنا فثبت ان صاحب الكبيرة مومن وانما قلنا ان المومن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم لقوله ولا تخزنا يوم القيامة ثم قال تعالى فاستجاب لهم ربهم وهذه الاستجابة تدل على انه تعالى لا يخزي المومنين فثبت بما ذكرنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى وانما قلنا ان كل من دخل النار فانه يخزى لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته وحينئذ يتولد من هاتين المقدمتين القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل النار والجواب عنه ما تقدم ان قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه يدل على نفي الاخزا حال كونهم مع النبي وذلك لا ينافي حصول الاخزا في وقت اخر **المسالة الخامسة** قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته يتمسك على الخصوص في مواضع منها ان قوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا يدل على ان كل المومنين يدخلون النار واهل الثواب مصانون عن الخزي وثانيها ان الملايكة الذين هم خزنة جهنم يكونون في النار وهم ايضا مصانون عن الخزي قال تعالى عليها ملايكة غلاظ شداد **المسالة السادسة** احتج حكما الاسلام بهذه الاية على ان العذاب الروحاني اشد واقوى من العذاب الجسماني قالوا لان الاية دالة على التهديد بعذاب النار بالخزي والخزي عبارة عن التخجيل وهو عذاب روحاني فلولا ان العذاب الروحاني اقوى من العذاب الجسماني والا لما حسن تهديد من هدد بعذاب النار بعذاب الخزي والجملة والله تعالى اعلم **المسالة السابعة** احتجت المعتزلة بهذه الاية على ان الفساق والذين دخلوا النار لا يخرجون منها بل يبقون هناك مخلدين وقالوا الخزي هو الهلاك فقوله انك من تدخل النار فقد اخزيته معناه فقد اهلكته ولو كانوا يخرجون من النار الى الجنة لما صح ان كل من دخل النار فقد هلك والجواب انا لا نفسر الخزي بالهلاك وبالتخجيل وعند هذا زال كلامكم اما قوله تعالى وما للظالمين من انصار ففيه مسيلتان **المسالة الاولى** المعتزلة تمسكوا به في نفي الشفاعة للفساق وذلك لان الشفاعة نوع نصرة ونفي الجنس يقتضي نفي النوع والجواب من وجوه الاول ان القران دل على ان الظالمين بالاطلاق هم الكفار قال تعالى والكافرون هم الظالمون ومما يوكد هذا انه تعالى حكى عن الكفار انهم خصصوا انفسهم بنفي الشفعا والانصار حيث قالوا فما لنا من شافعين ولا صديق حميم والثاني ان الشفيع لا يمكنه ان يشفع الا باذن الله قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه واذا كان كذلك لم يكن الشفيع قادرا على النصرة الا بعد الاذن واذا حصل الاذن لم يكن في شفاعته فايدة في الحقيقة وعند ذلك يظهر ان العفو انما حصل من الله تعالى وتلك الشفاعة ما كان لها تاثير في نفس الامر وليس الحكم الا لله تعالى فقوله وما للظالمين من انصار يفيد انه لا حكم الا لله سبحانه كما قال الا له الحكم وقال والامر يوميذ لله تعالى فعلى هذا التقدير لا يبقى لتخصيص الظالمين بهذا الحكم فايدة لانا نقول بل فيه فايدة لانه وعد المومنين المتقين في الدنيا بالفوز بالثواب والنجاة من العذاب فلهم يوم القيامة هذه الحجة اما الفساق فليس لهم ذلك فصح تخصيصهم بنفي الانصار

على الاطلاق والثالث ان هذه الاية عامة وواردة بثبوت الشفاعة خاصة والخاص مقدم على العام **المسالة الثانية** المعتزلة تمسكوا بها في ان الفاسق لا يخرج من النار وقالوا لو خرج من النار لكان من اخرجه منها ناصرا له والاية دالة على انه لا ناصر له البتة والجواب المعارضة بالايات الدالة على ان المومن لا يخلد في النار كما ذكرناها في سورة البقرة **النوع الثالث** من دعواتهم قوله تعالى ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان امنوا بربكم فامنا في الاية مسايل **المسالة الاولى** في المنادي قولان احدهما انه محمد عليه السلام وهو قول الاكثرين والدليل عليه قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة وداعيا الى الله باذنه والثاني انه هو القران قالوا انه تعالى حكى عن مومن الانس ذلك كما حكى عن مومن الجن قوله انا سمعنا قرانا عجبا يهدي الى الرشد قالوا والدليل على تفسير هذه الاية بهذا الوجه اولى لانه ليس كل احد سمع النبي عليه السلام اما القران فكل احد سمعه وفهمه قالوا وهذا وان كان مجازا الا انه مجاز متعارف لان القران لما كان مشتملا على الرشد وكان كل من تامله وصل به الى الهدى اذا وفقه الله تعالى لذلك فصار كانه يدعو الى نفسه وينادي بما فيه من انواع الدلايل كما قيل في جهنم تدعو من ادبر وتولى اذا كان مصيرهم اليها والفصحا والشعرا يصفون الدهر بانه ينادي ويعظ ومرادهم منها دلالة تصاريف الزمان

قال الشاعر

يا واضع الميت في قبره • خاطبك الدهر فلم تسمع

المسالة الثانية في قوله ينادي للايمان وجوه **الاول** ان اللام بمعنى الى كقوله ثم يعودون لما نهوا عنه ثم يعودون لما قالوا بان ربك اوحى لها الحمد لله الذي هدانا لهذا ويقال دعاه لكذا والى كذا وناداه اليه وناداه له وهداه للطريق وهداه اليه والسبب في اقامة كل واحدة من هاتين اللفظتين مقام الاخرى ان معنى انتهاء الغاية ومعنى الاختصاص حاصلان جميعا **الثاني** قال ابو عبيدة هذا على التقديم والتاخير اي سمعنا مناديا للايمان ينادي كما يقال جاءنا منادي بكذا وكذا **الثالث** ان هذه اللام لام الاجل والمعنى سمعنا مناديا كان نداءه ليومن الناس اي كان المنادي ينادي لهذا الغرض الا تراه قال ان امنوا بربكم اي ليومن الناس وهو كقوله وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله **المسالة الثالثة** قوله سمعنا مناديا ينادي تطرح قولك سمعنا رجلا يقول كذا وسمعت زيدا يتكلم فتوقع الفعل على الرجل وتحذف المسموع لانك وصفته بما يسمع او جعلته حالا عنه فاغناك عن ذكره ولولا الوصف او الحال لم يكن بد منه وان يقال سمعت كلام فلان او قوله **المسالة الرابعة** ها هنا سوال وهو ان يقال ما الفايدة في الجمع بين المنادي والنداء وجوابه ذكر النداء مطلقا ثم مقيدا بالايمان تفخيما لشان المنادي لانه لا منادي اعظم من مناد ينادي للايمان ونظيره قولك مررت بهاد يهدي للاسلام وذلك لان المنادي اذا اطلق ذهب الوهم الى مناد للحرب او لاطفاء النار او لاغاثة المكروب والكفاية لبعض النوازل وكذلك الهادي وقد يطلق على من يهدي للطريق ويهدي لسداد الراي فاذا قلت للايمان ويهدي للاسلام فقد رفعت من شان المنادي والهادي وفخمته **المسالة الخامسة** قوله ان امنوا فيه حذف واضمار والتقدير امنوا او بان امنوا **النوع الرابع** من دعواتهم قوله تعالى حكاية عنهم انهم قالوا بعد ذلك ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** اعلم انهم طلبوا من الله تعالى في هذا الدعا ثلاثة اشيا اولها غفران الذنوب وثانيها تكفير السيئات وثالثها ان يكون وفاتهم مع الابرار اما الغفران فهو الستر والتغطية والتكفير ايضا هو التغطية رجل مكفر بالسلاح اي مغطى والكفر منه ايضا وقال • في ليلة كفر النجوم ظلامها • اذا عرفت هذا فالمغفرة والتكفير بحسب اللغة معناهما شي واحد اما المفسرون فقد ذكروا فيه وجوها احدها ان المراد بهما شي واحد وانما اعيد ذلك للتاكيد لان الالحاح في الدعا والمبالغة فيه مندوب اليه وثانيها المراد بالاول ما تقدم من الذنوب وبالثاني المستانف وثالثها ان يريد بالغفران ما يزول بالتوبة وبالتكفير ما تكفره الطاعة العظيمة ورابعها ان يكون المراد بالاول ما اتى به الانسان مع العلم بكونه معصية وذنبا واما قوله وتوفنا مع الابرار ففيه بحثان الاول

ان الابرار جمع بر وبار كرب وارباب وصاحب واصحاب الثاني ذكر القفال في تفسير هذه المعية
وجهين الاول ان وفاتهم معهم هي ان يموتوا على مثل اعمالهم حتى يكونوا في درجاتهم يوم القيامة يقول
الرجل انا مع الشافعي في هذه المسئلة يريد به كونه مساويا له في ذلك الاعتقاد ويقال فلان في العطاء مع
الاصحاب الاولين اي هو مشارك لهم في انه يعطي ايضا والثاني ان يكون المراد منه كونهم في جملة اتباع
الابرار واشياعهم ومنه قوله فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والله اعلم
المسئلة الثانية احتج اصحابنا على حصول العفو بدون التوبة بهذه الاية اعني قوله حكاية
عنهم فاغفر لنا ذنوبنا والاستدلال به من وجهين الاول انهم طلبوا المغفرة مطلقا ثم ان الله تعالى
اجابهم اليه لانه قال في اخر الاية فاستجاب لهم ربهم وهذا صريح في انه تعالى قد يعفو عن الذنب
وان لم توجد التوبة والثاني وهو انه تعالى حكى عنهم انهم لما اخبروا عن انفسهم بانهم امنوا فبعد هذا
قالوا فاغفر لنا ذنوبنا واتى بقوله فاغفر بفا الجزا وهذا يدل على ان مجرد الايمان سبب لحسن طلب
المغفرة من الله تعالى ثم ان الله تعالى اجابهم اليه بقوله فاستجاب لهم ربهم فدلت هذه الاية على ان مجرد
الايمان سبب لحصول الغفران اما من الابتدا وهو بان يعفو عنهم ولا يدخلهم النار او بان يدخلهم النار
ويعذبهم مدة ثم يعفو عنهم ويخرجهم من النار فثبت دلالة هذه الاية من هذين الوجهين على حصول العفو
المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في حق اصحاب
الكبائر مقبولة يوم القيامة وذلك لان هذه الاية دلت على ان هولا المومنين طلبوا من الله تعالى غفران
الذنوب مطلقا من غفران العبد واذلك بالتوبة فاجاب الله تعالى قولهم واعطاهم مطلوبهم فاذا قبل
شفاعة المومنين في العفو عن الذنب فلان يقبل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فيه كان اولى **النوع
الخامس** من دعائهم قوله تعالى حكاية عنهم ربنا واتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيمة انك
لا تخلف الميعاد وفيه مسايل **المسئلة الاولى** قوله واتنا ما وعدتنا على رسلك فيه حذف المضاف
ثم فيه وجوه احدها واتنا ما وعدتنا على لسان رسلك وثانيها ما وعدتنا على تصديق رسلك والدليل عليه
ان هذه الاية مذكورة عقيب ذكر المنادي للايمان وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وعقيب قوله امنا وهو
التصديق **المسئلة الثانية** ههنا سوال وهو ان الخلف في وعد الله تعالى محال فكيف طلبوا بالدعا
ما علموا انه لا محالة واقع والجواب عنه من وجوه الاول انه ليس المقصود من الدعا طلب
الفعل بل المقصود منه اظهار الخضوع والذلة والعبودية وقد امرنا بالدعا في اشيا نعلم قطعا انها توجد
لا محالة كقوله قل رب احكم بالحق وقوله فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك والوجه الثاني في الجواب
ان وعد الله لا يتناول احاد الامة باعيانهم بل انما يتناولهم بحسب اوصافهم فانه تعالى وعد المتقين
بالثواب ووعد الفساق بالعقاب فقوله فاتنا ما وعدتنا معناه وفقنا للاعمال التي نصير بها اهلا لوعدك
واعصمنا من الاعمال التي نصير بها اهلا للعقاب والخزي وعلى هذا التقدير يكون المقصود من هذه الاية
طلب التوفيق للطاعة والعصمة عن المعصية الوجه الثالث ان الله تعالى وعد المومنين بان ينصرهم في
الدنيا ويقهر عدوهم فهم طلبوا تعجيل ذلك وعلى هذا التقديرين يزول الاشكال **المسئلة الثالثة**
الاية دلت على انهم انما طلبوا امنافع الاخرة بحكم الوعد لا بحكم الاستحقاق لانهم قالوا واتنا ما وعدتنا على رسلك
وفي اخر الكلام قالوا انك لا تخلف الميعاد وهذا يدل على ان المقتضي لحصول منافع الاخرة هو الوعد لا الاستحقاق
المسئلة الرابعة ههنا سوال اخر وهو انه متى ما حصل الثواب كان اندفاع العقاب لا زما لا محالة
فقوله واتنا ما وعدتنا على رسلك طلب للثواب فبعد طلب الثواب كيف طلب ترك العقاب وهو قوله
ولا تخزنا يوم القيامة بل لو طلب ترك العقاب اولا ثم طلب ايصال الثواب كان الكلام مستقيما والجواب
من وجهين الاول ان الثواب شرطه ان يكون منفعة مقرونة بالتعظيم والسرور فقوله واتنا
ما وعدتنا على رسلك المراد منه المنافع وقوله ولا تخزنا المراد منه التعظيم الثاني انا قد بينا ان المقصود
من هذه الاية طلب التوفيق الى الطاعة والعصمة عن المعصية وعلى هذا التقدير حسن النظم كانه قيل
وفقنا للطاعات واذا وفقتنا لها فاعصمنا عما يبطلها ويزيلها ويوقعنا في الخزي والهلاك والحاصل

كانه قيل وفقنا للطاعات فانا لا نقدر على شي من الطاعات الا بتوفيقك وهو اشارة الى ان العبد لا يمكنه
عمل من الاعمال ولا فعل من الافعال **المسئلة الخامسة** قوله ولا تخزنا يوم القيامة شبيه بقوله
وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فانه ربما ظن الانسان انه على الاعتقاد الحق والعمل الصالح ثم انه يوم القيامة
يظهر له ان اعتقاده كان ضلالا وعمله كان ذنبا فهناك تحصل الخجلة العظيمة والحسرة الكاملة والاسف الشديد
ثم قال حكما الاسلام وذلك هو العذاب الروحاني قالوا وهذا العذاب اشد من العذاب الجسماني ومما يدل على انه سبحانه
حكى عن هولاء العباد المومنين انهم طلبوا في هذا الدعا اشيا فاول مطالبهم الاحتراز عن العذاب الجسماني وهو
قوله فقنا عذاب النار واخرها الاحتراز عن العذاب الروحاني وهو قوله ولا تخزنا يوم القيامة وذلك يدل على
ان العذاب الروحاني وهو قوله ولا تخزنا اشد من العذاب الجسماني والله تعالى اعلم **قوله تعالى**
فاستجاب لهم ربهم اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى بعضكم من بعض فالذين هاجروا واخرجوا من ديارهم
واوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لاكفرن عنهم سياتهم ولادخلنهم جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله
والله عنده حسن الثواب **واعلم انه تعالى** حكى عنهم انهم عرفوا الله بالدليل وهو قوله ان في خلق
السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب ثم حكى عنهم مواظبتهم على الذكر وهو قوله الذين
يذكرون الله وعلى التفكر وهو قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ثم حكى عنهم انهم اثنوا على الله تعالى وهو قولهم
ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك ثم حكى عنهم انهم بعد الثنا اشتغلوا بالدعا وهو من قولهم فقنا عذاب النار الى
قوله انك لا تخلف الميعاد ثم بين في هذه الاية انه استجاب دعاهم فقال فاستجاب لهم ربهم وفي الاية مسايل
المسئلة الاولى في الاية تنبيه على ان استجابة الدعا مشروطة بهذه الامور فلما كان حصول هذه
الشرايط عزيزا لا جرم كان الشخص الذي يكون مجاب الدعوة عزيزا **المسئلة الثانية** قال صاحب الكشاف
يقال استجابه واستجاب له **قال الشاعر**

وداع دعا يا من يجيب الى الندا ۞ فلم يستجبه عند ذاك مجيب ۞

وقال تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول **المسئلة الثالثة** اني لا اضيع قرئ بالفتح والتقدير
باني لا اضيع وبالكسر على ارادة القول وقرئ لا اضيع بالتشديد **المسئلة الرابعة** في قوله من ذكر
قيل للتبيين كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقيل انها موكدة للنفي بمعنى عمل عامل من ذكر او انثى **المسئلة
الخامسة** اعلم انه ليس المراد انه لا يضيع نفس ثواب العمل لان الاضاعة عبارة عن ترك الاثابة فقوله لا اضيع
نفي للنفي فيكون اثباتا فيصير المعنى اني اوصل ثواب عمالكم اليكم اذا ثبت ما قلنا فالاية دالة على ان احدا من المومنين
لا يبقى في النار مخلدا والدليل عليه انه بايمانه استحق ثوابا وبمعصيته استحق عقابا فلا بد من وصولهما اليه بحكم
هذه الاية والجمع بينهما محال فاما ان يقدم الثواب ثم ينقله الى العقاب وهو باطل بالاجماع او يقدم العقاب ثم ينقله
الى الثواب وهو المطلوب **المسئلة السادسة** جمهور العلما المفسرين فسروا الاية معناها انه تعالى
قبل منهم انه يجازيهم على اعمالهم وطاعتهم ويوصل ثواب تلك الاعمال اليهم فان قيل القوم اولا طلبوا غفران
الذنوب وثانيها اعطا الثواب فقوله اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى اجابة لهم في اعطا الثواب
فاين الجواب في طلب غفران الذنوب قلنا انه لا يلزم من اسقاط العذاب حصول الثواب لكن يلزم من حصول الثواب
اسقاط العذاب فصار قوله اني لا اضيع عمل عامل منكم اجابة لدعائهم في المطلوبين وعندي في الاية وجه اخر
وهو ان المراد من قوله لا اضيع دعاكم وعدم اضاعة الدعا عبارة عن اجابة الدعا فكان المراد منه انه حصلت اجابة
دعاكم في كل ما طلبتموه وسالتموه واما قوله تعالى من ذكر او انثى والمعنى انه لا تفاوت في الاجابة وفي الثواب بين الذكر
والانثى اذا كانا جميعا في التمسك بالطاعة على السوية وهذا يدل على ان الفضل في باب الدين بالاعمال لا بسائر صفات
العاملين لان كونهم ذكرا او انثى او من نسب خسيس او شريف لا تاثير له في هذا الباب ومثله قوله تعالى ليس بامانيكم
ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوا يجز به وروي ان ام سلمة قالت يا رسول الله اني لا اسمع الله يذكر الرجال في الهجرة
ولا يذكر النسا فنزلت هذه الاية اما قوله تعالى بعضكم من بعض ففيه وجوه احسنها ان يقال من بمعنى اللام بعضكم لبعض
ومثل بعض في الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية قال القفال هذا من قولهم فلان مني اي على خلقي وسيرتي قال
تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني وقال عليه السلام من غشنا فليس منا وقال ليس منا من حمل علينا

السلاح فقوله بعضكم من بعض اي بعضكم شبه بعض في استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية فكيف
يمكن ادخال التفاوت فيه ثم قال تعالى فالذين هاجروا واخرجوا من ديارهم واوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لاكفرن
عنهم سيئاتهم ولادخلنهم جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله الاية والمراد من قوله الذين هاجروا الذين اختاروا
المهاجرة من اوطانهم في خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم والمراد من اخرجوا من ديارهم الذين الجاهم الكفار الى الخروج
ولا شك ان رتبة الاولين افضل لانهم اختاروا خدمة الرسول وملازمته على الاختيار فكانوا افضل وقوله واوذوا
في سبيلي اي من اجله وسببه وقاتلوا وقتلوا لان المقاتلة تكون قبل القتل قرا نافع وعاصم وابو عمرو وقاتلوا بالالف
اولا وقتلوا بالتخفيف والمعنى انهم قاتلوا معه حتى قتلوا وقرا ابن كثير وابن عامر وقاتلوا اولا وقتلوا مشددة قيل
التشديد للمبالغة وتكرر القتل فيهم كقوله مفتحة لهم الابواب وقيل قطعوا عن الحسن وقرا حمزة والكسائي وقتلوا بغير
الف اولا وقاتلوا بالالف بعده وفيه وجوه الاول الواو لا توجب الترتيب كما في قوله تعالى واسجدي واركعي والثاني على قولهم
قتلنا ورب الكعبة اذا ظهرت امارات القتل واذا قتل قومه وعشائره والثالث باضمار قد اي قتلوا وقد قاتلوا ثم انه
تعالى وعد من فعل هذا بامور ثلاثة اولها محو السيئات وغفران الذنوب وهو قوله لاكفرن عنهم سيئاتهم وذلك هو الذي طلبوه
بقولهم فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وثانيها اعطاء الثواب العظيم وهو قوله ولادخلنهم جنات تجري من تحتها الانهار
وهو الذي طلبوه بقولهم وآتنا ما وعدتنا على رسلك وثالثها ان يكون ذلك الثواب ثوابا عظيما مقرونا بالتعظيم والاجلال
وهو قوله من عند الله وهو الذي قالوه ولا تخزنا يوم القيامة لانه سبحانه هو العظيم الذي لا نهاية لعظمته واذا قال
السلطان العظيم لاحد اخلع عليك خلعة من عندي دل ذلك على كون تلك الخلعة في نهاية الشرف وقوله ثوابا من عند الله
لان قوله لاكفرن عنهم ولادخلنهم في معنى لاثيبنهم ثم قال والله عنده حسن الثواب وهو تاكيد لكون ذلك الثواب
في غاية الشرف لانه تعالى لما كان قادرا على جميع المقدورات عالما بكل المعلومات غنيا عن الحاجات كان لا محالة في غاية
الكرم والجود والاحسان فكان عنده حسن الثواب روي عن جعفر الصادق انه قال من حزبه امر فقال خمس مرات
ربنا انجاه الله عز وجل مما يخاف واعطاه ما اراد وقرا هذه الاية قال لان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا خمس
مرات ربنا ثم اخبر انه استجاب لهم **قوله تعالى** لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل ثم
مأواهم جهنم وبئس المهاد **اعلم** انه تعالى لما وعد المومنين بالثواب العظيم كانوا في الدنيا في نهاية الفقر والشدة
والكفار كانوا في النعيم ذكر الله تعالى في هذه الاية ما يسليهم ويصبرهم على تلك الشدة فقال لا يغرنك وفيه مسائل
المسألة الاولى قد ذكرنا ان الغرور مصدر كقولك غررت الرجل بما يستحسنه في الظاهر ثم يجده عند
التفتيش على خلاف ما يحبه فيقول غرني ظاهره اي قبلته على غفلة من غير امتحانه وتقول العرب اذا اشترى عبدا
لطيفه ردده على غره **المسألة الثانية** المخاطب في قوله لا يغرنك من هو فيه قولان الاول
انه الرسول عليه السلام ولكن المراد هو الامة قال قتادة والله ما غروا النبي صلى الله عليه وسلم حتى قبضه الله والخطاب
وان كان له الا ان المراد غيره ويمكن ان يقال السبب لعدم اغترار الرسول بذلك هو تواتر هذه الايات عليه كما قال
ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا فسقط قول قتادة ونظيره قوله ولا تكن من الكافرين ولا تكونن
من المشركين ولا تطع المكذبين والثاني ان هذا خطاب لكل من سمعه من المكلفين كانه قيل لا يغرنك ايها السامع **المسألة
الثالثة** تقلب الذين كفروا في البلاد فيه وجهان الاول نزلت في مشركي مكة كانوا يتجرون ويتنعمون
فقال بعض المومنين ان اعداء الله فيما نرى من الخير وقد هلكنا من الجوع والجهد فنزلت هذه الاية والثاني قال الفراء
كانت اليهود تضرب في الارض تصيب الاموال فنزلت هذه الاية والمراد بتقلب الذين كفروا في البلاد تصرفهم في
التجارات والمكاسب اي لا يغركم امنهم في انفسهم وتصرفهم في البلاد كيف شاؤوا وانتم معاشر المومنين خائفون
محصورون فان ذلك لا يبقى الا مدة ثم ينقلبون الى اشد العذاب ثم قال تعالى متاع قليل اي ان تقلبهم متاع قليل وانما
وصفه الله تعالى بالقلة لان نعيم الدنيا مشوب بالآفات والحسرات ثم انه بالعاقبة ينقطع وينقضي وكيف لا يكون قليلا
وقد كان معدوما من الازل الى الآن وسيصير معدوما من الآن الى الابد فاذا قابلت زمان الوجود بما مضى وبما ياتي
وهو الازل والابد كان اقل من ان يجوز وصفه بانه قليل ثم قال تعالى ثم مأواهم جهنم يعني انه مع قلته سبب
الوقوع في نار جهنم ابد الاباد والنعمة القليلة اذا كانت سببا للمضرة العظيمة لم تعد ذلك نعمة وهو كقوله تعالى
انما نملي لهم ليزدادوا اثما وقوله تعالى واملي لهم ان كيدي متين ثم قال تعالى وبئس المهاد اي الفراش والدليل على انه

بئس المهاد قوله تعالى لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل فهم بين اطباق النيران ومن فوقهم غواش فكانوا في النار ولبثوا
النار **قوله تعالى** لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها نزلا من عند الله وما عند
الله خير للابرار **اعلم انه تعالى** لما ذكر الوعيد اتبعه بالوعد والنزل ما يهيأ للضيف وهو قوله تعالى
لكن الذين اتقوا ربهم متناول لجميع الطاعات لانه يدخل في التقوى الاحتراز عن المنهيات وعن ترك المامورات
وقد احتج بعض اصحابنا بهذه الاية على الرؤية لانه لما كانت الجنة بكليتها نزلا فلا بد من الرؤية ونظيره قوله تعالى ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا نصب على الحال من جنات لتخصيصها بالوصف والعامل اللام ويجوز
ان يكون بمعنى مصدر مؤكد لان خلودهم فيها انزالهم فيها او نزلهم وقال الفراء هو نصب على التفسير كما تقول هو لك هبة
وبيعا وصدقة ثم قال تعالى وما عند الله خير للابرار اي من الكثير الدائم للابرار مما يتقلب فيه الفجار من القليل الزائل
وقرا مسلمة بن محارب والاعمش نزلا بسكون الزاي وقرا يزيد بن القعقاع لكن الذين اتقوا بالتشديد **قوله تعالى**
وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما انزل اليكم وما انزل اليهم خاشعين لله لا يشترون بايات الله ثمنا قليلا اولئك
لهم اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب **واعلم** انه لما ذكر حال المومنين وكان قد ذكر حال الكفار من ان
مصيرهم الى النار بين في هذه الاية ان من امن منهم كان داخلا في صفة الذين اتقوا فقال وان من اهل الكتاب واختلفوا
في سبب نزولها فقال ابن عباس وجابر وقتادة رضي الله تعالى عنهم نزلت في النجاشي حين مات وصلى عليه النبي صلى الله
عليه وسلم فقال المنافقون انه يصلي على نصراني لم يره قط قال ابن جريج وابن زيد نزلت في عبد الله بن سلام واصحابه
وقيل نزلت في اربعين من اهل نجران واثنين وثلاثين من الحبشة وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى عليه السلام
فاسلموا وقال مجاهد نزلت في مومني اهل الكتاب كلهم وهذا هو الاولى لانه لما ذكر الكفار بان مصيرهم الى العقاب
بين ان من امن منهم مصيرهم الى الثواب واعلم انه تعالى وصفهم بصفات اولها الايمان بالله تعالى وثانيها
الايمان بما انزل الله تعالى على محمد عليه الصلاة والسلام وثالثها الايمان بما انزل الله تعالى على الانبياء الذين كانوا قبل
محمد عليه السلام ورابعها كونهم خاشعين لله وهو حال من فاعل يؤمن لان من يؤمن في معنى الجمع وخامسها انهم
لا يشترون بايات الله ثمنا قليلا كما يفعله اهل الكتاب ممن كان يكتم امر الرسول وصحة نبوته ثم قال تعالى في وصفهم
اولئك لهم اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب اي كونه عالما بجميع المعلومات فيعلم ما لكل واحد من الثواب والعقاب
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون
اعلم انه تعالى لما ذكر في هذه السورة انواعا كثيرة من علم الفروع والاصول اما الاصول
فما يتعلق بتقرير التوحيد والعدل والمعاد واما الفروع فما يتعلق بالتكاليف والاحكام نحو الحج والجهاد وغيرهما
ختم هذه السورة بهذه الاية المشتملة على جميع الاداب وذلك لان احوال الانسان قسمان منها ما يتعلق به وحده
ومنها ما يكون مشتركا بينه وبين غيره اما القسم الاول فلا بد فيه من الصبر واما القسم الثاني فلا بد فيه
من المصابرة اما الصبر فيندرج تحته انواع اولها ان يصبر على مشقة النظر والاستدلال في معرفة التوحيد والعدل والنبوة
والمعاد وعلى مشقة استنباط الجواب عن شبهات المخالفين وثانيها ان يصبر على مشقة اداء الواجبات والمندوبات
وثالثها ان يصبر على مشقة الاحتراز عن المنهيات ورابعها الصبر على شدائد الدنيا وآفاتها من المرض والفقر والقحط
والخوف فقوله اصبروا يدخل تحته هذه الاقسام وتحت كل واحد من هذه الاقسام الثلاثة انواع لا نهاية لها واما المصابرة
فهي عبارة عن تحمل المكاره الواقعة بينه وبين الغير ويدخل فيه تحمل الاخلاق الردية من اهل البيت ومن الجيران
ومن الاقارب ويدخل فيه ترك الانتقام ممن اساء اليك كما قال واعرض عن الجاهلين وقال واذا مروا باللغو
مروا كراما ويدخل فيه الايثار على الغير كما قال ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ويدخل فيه الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر فان المقدم عليه ربما وصل اليه بسببه ضرر ويدخل فيه الجهاد فانه تعريض النفس للهلاك
ويدخل فيه المصابرة على المبطلين وحل شكوكهم والجواب عن شبههم والاحتيال في ازالة تلك الاباطيل عن قلوبهم فثبت
ان قوله اصبروا يتناول كل ما تعلق به وحده وصابروا يتناول كل ما كان مشتركا بينه وبين غيره واعلم ان الانسان وان
تكلف الصبر والمصابرة الا ان فيه اخلاقا ذميمة تحمله على اضدادهما وهي الشهوة والغضب والحرص والانسان ما لم
يكن مشتغلا طول عمره بمجاهدتها وقهرها لا يمكنه الاتيان بالصبر والمصابرة فلهذا قال ورابطوا ولما كانت هذه
المجاهدة فعلا من الافعال ولا بد للانسان في كل فعل يفعله من داعية وغرض وجب ان يكون للانسان في هذه المجاهدة

غرضا وباعثا وذلك هو تقوى الله تعالى لنيل الفلاح والنجاح فلهذا قال واتقوا الله لعلكم تفلحون وتمام التحقيق فيه ان الافعال مصدرها هو القوى فقوله تعالى اصبروا امر بالصبر والمصابرة وذلك عبارة عن الاتيان بالافعال الحسنة والاحتراز عن الافعال الذميمة ولما كانت الافعال الصادرة عن القوى الداعية الى القبائح والمنكرات وذلك هو تقوى الله ثم ذكر ما لاجله وجب ترجيح تقوى الله على سائر القوى والاخلاق وهو الفلاح فظهر ان هذه الاية التي هي خاتمة لهذه السورة مشتملة على كنوز الحكم والاسرار الروحانية وانها على اختصارها كالمتمم لما تقدم ذكره في هذه السورة من علوم الاصول والفروع فهذا ما عندي فيه ولنذكر مقالة المفسرين قال الحسن اصبروا على دينكم ولا تتركوه بسبب الفقر والجوع وصابروا اعداءكم فلا تفشلوا بسبب وقوع الهزيمة يوم احد وقال الفرا اصبروا مع نبيكم وصابروا عدوكم فلا ينبغي ان يكون اصبر منكم وقال الحسن لما كثرت تكاليف الله تعالى في هذه السورة امرهم بالصبر عليها ولما كثر ترغيب الله في الجهاد في هذه السورة امرهم بمصابرة الاعداء واما قوله ورابطوا ففيه قولان الاول انه عبارة عن ان يربط هؤلاء خيلهم في الثغور ويربط اولئك خيولهم ايضا بحيث يكون كل واحد من الخصمين مستعدا لقتال الاخر قال تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وعن النبي صلى الله عليه وسلم من رابط يوما في سبيل الله كان مثل صيام شهر وقيامه لا يفطر ولا يفتر عن صلاته الا لحاجة الثاني ان معنى المرابطة انتظار الصلاة بعد الصلاة ويدل عليه وجهان الاول ما روي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن انه قال لم يكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم غزو يرابط فيه وانما نزلت هذه الاية في انتظار الصلاة بعد الصلاة ثم قال فذلكم الرباط ثلاث مرات واعلم انه يمكن حمل اللفظ على الكل واصل الرباط هو اللزوم والثبات وهذا المعنى راجع ايضا الى ما ذكرناه من الصبر وربط النفس ثم هذا الثبات والدوام يجوز ان يكون على الجهاد ويجوز ان يكون على الصلاة والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم **قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام ان الله كان عليكم رقيبا** اعلم ان هذه السورة مشتملة على انواع كثيرة من التكاليف وذلك لانه تعالى امر الناس في اول هذه السورة بالتعطف على الاولاد والنساء والايتام والرافة بهم وايصال حقوقهم وحفظ اموالهم عليهم وبهذا المعنى ختمت عليهم السورة وهو قوله تعالى يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة وذكر في اثناء هذه السورة انواعا اخر من التكاليف وهو الامر بالطهارة والصلاة وقتال المشركين ولما كانت هذه التكاليف شاقة على النفوس لثقلها على الطباع لا جرم افتتح السورة بالعلة التي لاجلها يجب حمل هذه التكاليف الشاقة وهو تقوى الرب الذي خلقنا والاله الذي اوجدنا فلهذا قال يا ايها الناس اتقوا ربكم وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** روى الواحدي عن ابن عباس في قوله يا ايها الناس ان هذا الخطاب لاهل مكة واما الاصوليون من المفسرين فقد اتفقوا على ان الخطاب عام لجميع المكلفين وهذا هو الاصح لوجوه احدها ان لفظ الناس جمع دخله الالف واللام فيفيد الاستغراق وثانيها انه تعالى علل الامر بالاتقاء لكونه خالقا لهم من نفس واحدة وهذه العلة عامة في حق المكلفين بانهم من ادم خلقوا باسرهم واذا كانت العلة عامة كان الحكم عاما وثالثها ان التكليف بالتقوى غير مختص باهل مكة بل هو عام في حق جميع العالمين واذا كان لفظ الناس عاما في الكل وكان الامر بالتقوى عاما في الكل وكانت علة هذا التكليف وهي كونهم اخلقوا من النفس الواحدة عامة في حق الكل كان القول بالتخصيص في غاية البعد وحجة ابن عباس ان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام مختص بالعرب لان المناشدة بالله وبالرحم عادة مختصة بهم فيقولون اسالك بالله وبالرحم وانشدك الله والرحم واذا كان كذلك كان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام مختصا بالعرب فكان اول الاية وهو قوله يا ايها الناس مختصا بهم لان قوله في اول الاية اتقوا ربكم وقوله بعد ذلك واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام وردا متوجهين الى المخاطب واحد ويمكن ان يجاب عنه بانه ثبت في اصول الفقه ان خصوص اخر الاية لا يمنع من عموم اولها فكان قوله اتقوا الله الذي تساءلون به والارحام خاص بالعرب **المسالة الثانية** انه تعالى جعل هذا المطلع

مطلعا لسورتين في القران احدهما هذه السورة وهي السورة الثالثة من النصف الاول من القران والثانية سورة الحج وهي ايضا السورة الرابعة من النصف الثاني في القران ثم انه تعالى علل الامر بالتقوى في هذه السورة بما يدل على معرفة الله وهو انه تعالى خالق الخلق من نفس واحدة فهذا يدل على كمال قدرة الخالق وكمال معرفته وكمال علمه وكمال حكمته وجلاله وعلل الامر بالتقوى في سورة الحج بما يدل على كمال معرفة الله تعالى وهو قوله عز وجل ان زلزلة الساعة شيء عظيم فجعل صدر هاتين السورتين دلالة على معرفة المبدا ومعرفة المعاد ثم قدم السورة الدالة على المبدا على السورة الدالة على المعاد وتحت هذا البحث اسرار كثيرة **المسالة الثالثة** اعلم انه تعالى امر بالتقوى وذكر عقيبه انه تعالى خلقنا من نفس واحدة ولا بد من بيان المناسبة بين هذا الحكم وبين ذلك الوصف فنقول كونه تعالى خلقنا من نفس واحدة مشتمل على معنيين احدهما انه تعالى خلقنا والثاني كيفية ذلك التخليق فهو انه تعالى انما خلقنا من نفس واحدة ولكل واحد من هذين التقديرين اثر في وجوب التقوى اما القيد الاول وهو انه تعالى خلقنا فلا شك ان هذا المعنى علة لان يجب علينا الانقياد لتكاليف الله سبحانه والخضوع لاوامره ونواهيه وبيان ذلك من وجوه الاول انه لما كان خالقا وموجدا لذواتنا وصفاتنا فنحن عبيده وهو مولانا الثاني غاية الانعام ونهاية الامتنان فانك كنت معدوما فاوجدك وميتا فاحياك وعاجزا فاقدرك وجاهلا فعلمك كما قال ابرهيم عليه السلام الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين فلما كانت النعم باسرها من الله سبحانه وجب على العبد ان يقابل تلك النعم باظهار الخضوع والانقياد وترك التمرد والعناد وهذا هو المراد بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم الثالث وهو انه لما ثبت انه موجدنا وخالقنا والهنا وربنا يوجب علينا ان نشتغل بعبوديته وان ننتهي عما نهى عنه وزجر عنه وجب ان لا يكون شيء من هذه الافعال موجبا ثوابا البتة لان هذه الطاعات لما وجبت في مقابلة النعم السالفة امتنع ان تصير موجبة للثواب لان اداء الحق الى المستحق لا يوجب شيئا اخر هذا اذا سلمنا ان العبد اتى بتلك الطاعات من عند نفسه ابتداء فكيف وهذا محال لان فعل الطاعات لا يحصل الا اذا خلق الله تعالى القدرة على الطاعة وخلق الداعية على الطاعة ومتى حصلت القدرة والداعي كان مجموعهما موجبا لصدور الطاعة عن العبد واذا كان كذلك كانت تلك الطاعة انعاما اخر فهذا هو الاشارة الى بيان كونه خالقا فوجب علينا عبوديته والاحتراز عن مناهيه واما القيد الثاني وهو ان خصوص كونه تعالى خالقا لنا من نفس واحدة يوجب علينا الطاعة والاحتراز عن المعصية فبيانه من وجوه الاول ان خلق جميع الاشخاص الانسانية من الانسان الواحد ادل على كمال القدرة من حيث انه لو كان الامر بالطبيعة والخاصية لكان المتولد من الانسان الواحد لم يكن الا اشياء متشاكلة في الصفة متشابهة في الخلقة والطبيعة فلما راينا في اشخاص الناس الابيض والاسود والاحمر والاسمر والحسن والقبيح والطويل والقصير دل ذلك على ان مدبرها وخالقها فاعل مختار لا طبيعة مؤثرة ولا علة موجبة ولما دلت هذه الدقيقة على ان مدبر العالم فاعل مختار قادر على الممكنات عالم بكل المعلومات فحينئذ يجب الانقياد لتكاليفه واوامره ونواهيه فكان ارتباط قوله اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة في غاية الحسن والانتظام والوجه الثاني وهو انه تعالى لما ذكر الامر بالتقوى ذكر عقيبه الامر بالاحسان الى اليتامى والنساء والضعفاء وكون الخلق باسرهم مخلوقين من نفس واحدة له اثر في هذا المعنى وذلك ان الاقارب لا بد وان يكون بينهم نوع مواصلة ومخالطة توجب مزيد المحبة ولذلك ان الانسان يفرح بمدح اقاربه واسلافه ويحزن بذمهم والطعن فيهم وقال صلى الله عليه وسلم فاطمة بضعة مني يؤذيني ما يؤذيها واذا كان الامر كذلك فالفائدة في ذكر هذا المعنى ان يصير ذلك سببا لزيادة شفقة الخلق بعضهم لبعض الوجه الثالث ان الناس اذا عرفوا كون الكل من شخص واحد تركوا المفاخرة والتكبر واظهروا التواضع وحسن الخلق الوجه الرابع ان هذا يدل على المعاد لانه تعالى لما كان قادرا على ان يخرج من صلب شخص واحد اشخاصا مختلفين وان يخلق من قطرة من النطفة شخصا عجيب التركيب لطيف الصورة فكيف يستبعد احياء الصورة والجسم ونشرهم فتكون الاية دالة على المعاد من هذا الوجه الخامس قال الاصم فيه ان العقل لا دليل فيه على ان الخلق يجب ان يكونوا مخلوقين من نفس واحدة بل ذلك انما يعرف بالدلائل السمعية وكان النبي صلى الله عليه وسلم اميا ما قرا كتابا ولا تلمذ لاستاذ فلما اخبر عن هذا المعنى كان اخبارا عن الغيب فكان معجزا فالحاصل ان قوله خلقكم دليل على معرفة النبوة فان قيل كيف يصح ان يكون الخلق اجمع من نفس واحدة مع كثرتهم وصغر تلك النفس قلنا قد بين الله المراد بذلك

لان زوج ادم اذا خلقت من بعضه ثم حصل الولاده من بطنها ثم كذلك ابدا جاز اضافة الخلق اجمع الى ادم **المسألة الرابعة** اجمع المسلمون على ان المراد بالنفس الواحدة هاهنا هو ادم عليه السلام الا انه انث الوصف على لفظ النفس ونظيره قوله تعالى اقتلت نفسا زاكية بغير نفس **قال الشاعر**

ابوك خليفة ولدته اخرى • وانت خليفة ذاك الكمال

فانث هذا التانيث على لفظ الخليفة واما قوله تعالى وخلق منها زوجها ففيه مسائل **المسألة الاولى** المراد من هذا الزوج هو حوا وفي كون حوا مخلوقة من ادم قولان الاول وهو الذي عليه الاكثرون انه لما خلق الله ادم القى عليه النوم ثم خلق حوا من ضلع من اضلاعه اليسرى فلما استيقظ راها ومال اليها والفها لانها كانت مخلوقة من جزء من اجزائه واحتجوا عليه بقول النبي صلى الله عليه وسلم ان المراة خلقت من ضلع اعوج فان ذهبت تقيمها كسرتها وان تركتها وفيها عوج استمتعت بها والقول الثاني وهو اختيار ابي مسلم ان المراد من قوله وخلق منها زوجها اي من جنسها وهو كقوله تعالى والله جعل لكم من انفسكم ازواجا وكقوله اذ بعث فيهم رسولا منهم وقوله لقد جاءكم رسول من انفسكم قال القاضي والقول الاول اقوى لكي يصح قوله خلقكم من نفس واحدة ويمكن ان يجاب عنه بان كلمة من لابتدا الغاية فلما كان ابتدا التخليق والايجاد وقع بادم عليه السلام صح ان يقال خلقكم من نفس واحدة وايضا فلما ثبت انه تعالى قادر على خلق ادم من التراب قادر على خلق حوا من التراب واذا كان الامر كذلك فاي فايدة في خلقها من ضلع من اضلاع ادم **المسألة الثانية** قال ابن عباس انما سمي بهذا الاسم لانه تعالى خلق من اديم الارض كلها احمرها واسودها وطيبها وخبيثها فلذلك كان في ولده الاحمر والاسود والطيب والخبيث والمراة انما سميت حوا لانها خلقت من ضلع من اضلاع ادم فكانت مخلوقة من شي حي فلاجرم سميت حوا **المسألة الثالثة** احتج جميع من الطبايعيين بهذه الاية فقالوا قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة يدل على ان الخلق كلهم مخلوقين من النفس قوله وخلق منها زوجها يدل على ان زوجها مخلوقة منها ثم قال في صفة ادم خلقه من تراب فدل على ادم مخلوق من التراب ثم قال في خلق الخلايق منها خلقناكم وهذه الايات كلها داله على ان الحادث لا يحدث الا عن مادة سابقة يصير الشي مخلوقا منها وان خلق الشي عن العدم المحض والنفي الصرف محال اجاب المتكلمون فقالوا خلق الشي من الشي محال في العقول لان هذا المخلوق ان كان عين ذلك الشي الذي كان موجودا قبل ذلك لم يكن هذا مخلوقا البتة فاذا لم يكن مخلوقا امتنع كونه مخلوقا من شي اخر وان قلنا ان هذا المخلوق مغاير للذي كان موجودا قبل ذلك فحينيذ كان المخلوق وهذا المحدث انما حدث وحصل عن العدم فثبت ان كون الشي مخلوقا من غيره محال في العقول واما كلمة من في هذه الايات فهي لتفيد ابتدا الغاية على معنى ان ابتدا حدوث هذه الاشيا هو تلك الاشيا لا على وجه الحاجة والافتقار بل على وجه الوقوع فقط **المسألة الرابعة** قال صاحب الكشاف وخالق منها وباث منها بلفظ اسم الفاعل وهو خبر مبتدا محذوف تقديره وهو خالق واما قوله تعالى وبث منهما رجالا كثيرا ونسا ففيه مسايل **المسألة الاولى** قال الواحدي بث منهما يريد فرق ونشر قال ابن المظفر البث تفريقك الاشيا يقال بث الخيل في الغارة وبث الصيا دكلابه وخلق الله الخلق فبثهم في الارض وبث البسط اذا نشرها قال الله تعالى وزرابي مبثوثة قال الفرا والزجاج وبعض العرب يقول ابث الله الخلق **المسألة الثانية** لم يقل بث منهما الرجال والنسا لان ذلك يقتضي كونهما مبثوثين في نفسهما وذلك محال فلهذا عدل عن ذلك اللفظ الى قوله وبث منهما رجالا كثيرا ونسا فان قيل لم لم يقل وبث منهما رجالا كثيرا ونسا كثيرة ولم خصص وصف الكثرة بالرجال دون النسا قلنا السبب والله تعالى اعلم ان شهوة الرجال اتم فكانت كثرتهم اظهر واعرف فلاجرم خصوا بوصف الكثرة وهذا كالتنبيه على ان اللايق بحال الرجال الاشتهار والخروج والبروز واللايق بحال النساء الاختفا والخمول **المسألة الثالثة** الذين يقولون ان جميع الاشخاص البشرية كانوا كالذر وكانوا مجتمعين في صلب ادم حملوا قوله وبث منهما رجالا كثيرا ونسا على ظاهره والذين انكروا ذلك قالوا المراد وبث منهما اولادهما ومن اولادهما جمعا اخرين فكان الكل مضافا اليهما على سبيل المجاز واما قوله تعالى واتقوا الله الذي تسالون به والارحام ففيه مسايل **المسألة الاولى** قرا عاصم وحمزة والكسائي تسالون بالتخفيف والباقون بالتشديد فمن شدد اراد تتسالون فادغم التا الثانية في السين لاجتماعهما في انهما من حروف

طرف اللسان واصول الثنايا واجتماعهما في الهمس ومن خفف حذف تا تتفاعلون لاجتماع حروف متقاربة فاعلها كما اعلها الاولون بالادغام وذلك لان الحروف المتقاربة اذا اجتمعت خففت تارة بالحذف والاخرى بالادغام وقرا حمزة وحده والارحام بجر الميم قال القفال وقد رويت هذه القراءة عن غير القرا السبعة عن مجاهد وغيره فاما الباقون من القرا فكلهم قروا بنصب الميم وقال صاحب الكشاف قري والارحام بالحركات الثلاثة اما قراءة حمزة فقد ذهب الاكثرون من النحويين الى انها فاسدة قالوا لان هذا يقتضي عطف المظهر عليه بغير اعادة الخافض وذلك لا يجوز انما قلنا ذلك لان المضمر المجرور بمنزلة الحرف فوجب ان لا يجوز عطف المظهر عليه انما قلنا ان المضمر المجرور بمنزلة الحرف لوجوه الاول انه لا ينفصل البته كما ان التنوين لا ينفصل وذلك ان الها والكاف في قوله به وبك لا يرى واحد منفصلا عن الجار البته فصار كالتنوين الثاني انهم يحذفون اليا من المنادى المضاف في الاختيار كحذفهم التنوين من المفرد باعلام فكان المضمر المجرور مشابها للتنوين من هذا الوجه فثبت ان المضمر المجرور بمنزلة حذف التنوين فوجب ان لا يجوز عطف المظهر عليه لان من شرط العطف حصول المشابهة بين المعطوف والمعطوف عليه واذا لم يحصل المشابهة هاهنا وجب ان لا يجوز العطف وثالثها قال ابن عيسى انهم لم يستحسنوا عطف المظهر على المضمر المرفوع فلا يجوز ان يقال انا وزيد قال تعالى اذهب انت وربك فقاتلا مع ان المضمر المرفوع قد ينفصل فاذا لم يجز عطف المظهر على المضمر المرفوع مع انه اقوى من المضمر المجرور بسبب انه قد ينفصل فلان لا يجوز عطف المظهر على المضمر المجرور مع انه البته لا ينفصل كان اولى وثانيها قال ابو عثمان المازني المعطوف والمعطوف عليه متشاركان فانما يجوز عطف الاول على الثاني لو جاز عطف الثاني على الاول وهاهنا هذا المعنى غير حاصل وذلك لانك لا تقول مررت بزيد وبك فكذلك لا تقول مررت بك وزيد واعلم ان هذه الوجوه ليست وجوها قوية في دفع الروايات الوارده في اللغات وذلك لان حمزة احد القرا السبعة والظاهر انه لم يات بهذه القراءة من عند نفسه بل رواها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة والقياس يتضاءل عند السماع لا سيما بمثل هذه الاقيسة التي هي اوهى من بيت العنكبوت وايضا فلهذه القراءة وجهان احدهما انها على تقدير تكرير الجار كانه قيل تسالون به وبالارحام وثانيها انه ورد ذلك في الشعر وانشد سيبويه في ذلك ٥

فاليوم قربت تهجونا وتشتمنا • فاذهب فما بك والايام من عجب

وقال الاخر •

تعلق في مثل السواري سيوفنا • وما بينها والكعب غوط نفانف

والعجب من هولاء النحاة انهم يستحسنون اثبات هذه اللغة بهذين البيتين المجهولين ولا يستحسنون اثباتها بقراءة حمزة ومجاهد مع انهما كانا من اكابر علما السلف في علم القران احتج الزجاج على فساد هذه القراءة من جهة المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم لا تحلفوا باباكم فاذا عطف الارحام على المكنى عن اسم الله تعالى اقتضى ذلك جواز الحلف بالارحام ويمكن الجواب عنه بان هذا حكاية عن فعل كانوا يفعلونه في الجاهلية لانهم كانوا يقولون اسالك بالله وبالرحم حكى هذا الفعل عنهم في الماضي لا ينافي ورود النهي في المستقبل وايضا فالحديث نهي عن الحلف بالابا فقط وهاهنا ليس كذلك بل هو حلف بالله اولا ثم يقرن به بعده ذكر الرحم فهذا لا ينافي مدلول ذلك الحديث فهذا جملة الكلام في قراءة قوله والارحام بالجر اما قراءة بالنصب ففيه وجهان الاول وهو اختيار ابي علي الفارسي وعلي بن عيسى انه عطف على موضع الجار والمجرور • فلسنا بالجبال ولا الحديدا • والثاني وهو قول اكثر المفسرين ان التقدير واتقوا الارحام ان تقطعوها وهو قول مجاهد وقتادة والسدي والضحاك والفرا والزجاج وعلى هذا الوجه انتصب الارحام بالعطف على قوله الله اي اتقوا الله واتقوا الارحام اي اتقوا حق الارحام فصلوها ولا تقطعوها قال الواحدي ويجوز ان يكون ايضا منصوبا بالاغرا اي والارحام فاحفظوها وصلوها كقولك الاسد الاسد وهذا التفسير يدل على تحريم قطيعة الرحم ويدل على وجوب صلتها واما القراءة بالرفع فقال صاحب الكشاف الرفع على انه مبتدا خبره محذوف كانه قيل والارحام كذلك على معنى والارحام مما يتقى اي والارحام مما يتسال به **المسألة الثانية** انه تعالى قال يا ايها الناس اتقوا ربكم ثم قال واتقوا الله والتقوى على انه امر بالتقوى في الاول لمكان الانعام والحث عليه كقولك للرجل اعجل اعجل فيكون ابلغ من قولك اعجل الثاني انه امر بالتقوى في الاول لمكان الانعام

بالخلق وفي الثاني امر بالتقوى لمكان وقوع التساؤل به فيما يلتمس البعض من البعض الثالث قال أولا اتقوا ربكم
وقال ثانيا اتقوا الله والرب لفظ يدل على التربية والاحسان والاله لفظ يدل على القهر والهيبة فأمرهم بالتقوى
بناء على الترغيب ثم اعاد الامر به بناء على الترهيب كما قال تعالى يدعون ربهم خوفا وطمعا وقال تعالى يدعوننا
رغبا ورهبا كأنه قيل انه رباك واحسن اليك فاتق مخالفته فانه شديد العقاب عظيم السطوة **المسألة**
الثالثة اعلم ان التساؤل بالله وبالارحام هل هو مثل ان يقال بالله اسألك وبالله اشفع اليك وبالله
احلف عليك الى غير ذلك مما يؤكد المرء به مراده بمسألة الغير ويستعطف ذلك الغير في التماس حقه
منه وثوابه ونصرته ومعونته فاما قراءة حمزة فهي ظاهرة من حيث المعنى والتقدير واتقوا الله الذي
تساءلون به وبالارحام لان العادة جرت في العرب بان احدهم قد يستعطف غيره بالرحم فيقول اسألك بالله
وبالرحم وربما افرد ذلك فقال أسألك بالرحم وكان يكتب المشركون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم نناشدك
الله والرحم لا تبعث الينا فلانا واما القراءة بالنصب فالمعنى يرجع الى ذلك والتقدير واتقوا الله واتقوا
الارحام قال القاضي وهذا احد ما يدل على انه قد يراد باللفظ الواحد المعاني المختلفة لان معنى تقوى الله مخالف
لمعنى تقوى الارحام فتقوى الله انما يكون بالتزام طاعته واجتناب معاصيه واتقاء الارحام بان توصل ولا تقطع
بما يتصل بالبر والافضال والاحسان ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى تكلم بهذه اللفظة مرتين وعلى هذا
التقدير يزول الاشكال **المسألة الرابعة** قال بعضهم اسم الرحم مشتق من الرحمة التي هي النعمة
واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال انا الرحمن وهي الرحم اشتققت اسمها من اسمي ووجه التشبيه
ان لمكان هذه الحالة تقع الرحمة من بعض الناس لبعض وقال آخرون اسم الرحم مشتق من الرحم الذي عنده
يقع الانعام بانه الاصل وقال بعضهم بل كل واحد منهما اصل بنفسه والنزاع في مثل هذا قريب **المسألة**
الخامسة دلت الآية على جواز المسألة بالله تعالى روى مجاهد عن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم من سألكم بالله فاعطوه وعن البراء بن عازب رضي الله تعالى عنه قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
بسبع منها ابرار القسم **المسألة السادسة** دل قوله تعالى والارحام على تعظيم حق الرحم وتأكيد النهي
عن قطعها قال الله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وقال تعالى لا يرقبون في مؤمن
الا ولا ذمة قيل الال القرابة وقال وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى
والمساكين وعن عبد الرحمن بن عوف رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انا الرحمن وهي الرحم
اشتققت اسمها من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وعن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من شيء اطيع الله فيه اعجل ثوابا من صلة الرحم وما من عمل اعصي الله فيه اعجل عقوبة
من البغي واليمين الفاجرة وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما
في العمر ويدفع بهما ميتة السوء ويدفع الله بهما المحذور والمكروه وقال صلى الله عليه وسلم افضل الصدقة
على ذي الرحم الكاشح ثم ان اصحاب ابي حنيفة بنوا على هذا الاصل مسألتين احداهما ان الرجل اذا ملك ذا
رحم محرم عتق عليه مثل الاخ والاخت والعم والخال قال لانه لو بقي الملك لحل له الاستخدام بالاجماع لكن الاستخدام
ايحاش يورث قطيعة الرحم فوجب ان لا يجوز والكلام في هاتين المسألتين مذكور في الخلاف ثم انه تعالى ختم هذه الآية
بما يكون كالوعد والوعيد والترهيب والترغيب فقال ان الله كان عليكم رقيبا والرقيب هو المراقب الذي يحفظ
عليك جميع افعالك ومن هذا صفته فانه يجب ان يخاف ويرجى فبين تعالى انه يعلم السر واخفى وانه اذا كان
كذلك فيجب ان يكون حذرا خائفا فيما يأتي ويترك **قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم**
ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم انه كان حوبا كبيرا **اعلم** انه لما افتتح
هذه السورة بما يدل على انه يجب على العبد ان يكون منقادا لتكاليف الله سبحانه وتعالى محترزا عن مساخطه
شرع بعد ذلك في اقسام التكاليف **فالنوع الاول** ما يتعلق باموال اليتامى
وهو هذه الآية وايضا انه تعالى وصى في الآية السابقة بالارحام فكذلك في هذه الآية بالايتام لانهم قد صاروا
بحيث لا كافل لهم ولا مشفق شديد الاشفاق عليهم ففارق حالهم حال من له رحم ماسة عاطفة عليه لمكان
الولادة او لمكان الرحم فقال تعالى وآتوا اليتامى اموالهم وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** قال صاحب

الكشاف الايتام الذين مات آباؤهم فانفردوا عنهم واليتم الانفراد ومنه الرملة اليتيمة وقيل في الاناسي
من قبل الآباء وفي البهائم من قبل الامهات قال وحق هذا الاسم ان يقع على الصغار والكبار لبقاء معنى الانفراد عن
الآباء الا انه في العرف اختص هذا الاسم بمن لم يبلغ مبلغ الرجال فاذا صار بحيث يستغني بنفسه في تحصيل مصالحه
عن كافل يكفله ويقوم بامره زال عنه هذا الاسم وكانت قريش تقول لرسول الله صلى الله عليه وسلم يتيم ابي طالب
اما على القياس واما حكاية للحال التي كان عليها حين كان صغيرا ناشئا في حجر عمه واما قوله عليه السلام لا يتم بعد
حلم فهو تعليم الشريعة لا تعليم اللغة يعني اذا احتلم فلا تجري عليه احكام الصغر وروى ابو بكر الرازي في احكام
القرآن ان جده كتب الى ابن عباس يسأله عن اليتيم متى ينقطع يتمه فكتب اليه اذا اونس منه الرشد ينقطع يتمه
وفي بعض الروايات ان الرجل ليقبض على لحيته ولم ينقطع عنه يتمه بعد فأخبر ابن عباس ان اسم اليتيم قد يقع على المرأة
المفردة عن زوجها قال النبي صلى الله عليه وسلم تستأمر اليتيمة في نفسها وهي لا تستأمر الا وهي بالغة

قال الشاعر

ان القبور تنكح الايامى ... النسوة الارامل اليتامى

فالحاصل ان كل ما ذكرناه ان اسم اليتيم بحسب اللغة يتناول الصغير والكبير الا انه بحسب العرف مختص بالصغير
المسألة الثانية ها هنا سؤال وهو ان يقال كيف جمع اليتيم على يتامى واليتيم فعيل والفعيل يجمع على فعلى
كمريض ومرضى وقتيل وقتلى وجريح وجرحى قال صاحب الكشاف فيه وجهان احدهما ان يقال جمع اليتيم
يتمى ثم يجمع فعلى على فعالى كأسير واسرى واسارى والثاني ان يقال جمع يتيم يتائم لان اليتيم جار مجرى الاسماء نحو
صاحب وفارس ثم تقلب اليتائم يتامى قال القفال ويجوز يتيم ويتامى كنديم وندامى ويجوز ايضا يتيم وايتام
كشريف واشراف **المسألة الثالثة** ها هنا سؤال ثان وهو انا ذكرنا ان اسم اليتيم مختص بالصغير
فما دام يتيما لا يجوز دفع ماله اليه واذا صار كبيرا بحيث يجوز دفع ماله اليه لم يبق يتيما فكيف قال وآتوا اليتامى اموالهم
والجواب عنه من طريقين الاول ان يقول المراد من اليتامى الذين بلغوا وكبروا ثم فيه وجهان
احدهما انه تعالى سماهم يتامى على مقتضى اصل اللغة والثاني انه تعالى سماهم باليتامى لقرب عهدهم باليتم وان كان قد
زال في هذا الوقت كقوله تعالى فألقي السحرة ساجدين اي الذين كانوا سحرة قبل السجود وايضا سمى الله تعالى مقاربة
انقضاء العدة بلوغ الاجل في قوله فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن والمعنى مقاربة البلوغ ويدل على ان المراد من اليتامى في
هذه الآية البالغون قوله تعالى فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم والاشهاد لا يصح قبل البلوغ وانما يصح بعد البلوغ
الطريق الثاني ان يقول المراد باليتامى الصغار وعلى هذا الطريق ففي الآية وجهان احدهما ان قوله تعالى وآتوا امر
والامر يتناول المستقبل فكان المعنى ان هؤلاء الذين هم يتامى في الحال آتوهم بعد زوال صفة اليتم عنهم اموالهم وعلى
هذا الوجه زالت المناقضة والثاني المراد وآتوا اليتامى حال كونهم يتامى ما يحتاجون اليه من نفقتهم وكسوتهم
والفائدة فيه انه كان يجوز ان يظن انه لا يجوز انفاق ماله عليه حال كونه صغيرا فاباح الله تعالى ذلك وفيه اشكال وهو انه
لو كان المراد بذلك لقال وآتوهم من اموالهم فلما اوجب ايتاءهم كل اموالهم سقط ذلك **المسألة الرابعة**
نقل ابو بكر الرازي في احكام القرآن عن الحسن انه قال لما نزلت هذه الآية في اموال اليتامى كرهوا ان يخالطوهم وعزلوا
اموال اليتامى عن اموالهم فشكوا ذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح
لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم قال ابو بكر الرازي واظن انه غلط من الراوي لان المراد بهذه الآية ايتاؤهم اموالهم
بعد البلوغ وانما غلط الراوي بآية اخرى وهو ما روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال لما انزل الله
ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن وان الذين يأكلون اموال اليتامى ذهب كل من عنده يتيم يعزل طعامه من طعامه
وشرابه من شرابه فاشتد ذلك على اليتامى فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى ويسألونك
عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم فخلطوا عند ذلك طعامهم بطعامهم وشرابهم بشرابهم قال
المفسرون الصحيح انها نزلت في رجل من غطفان كان معه مال كثير لابن اخ له يتيم فلما بلغ طلب المال فمنعه عنه
فترافعا الى النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية فلما سمعها العم قال اطعنا الله واطعنا الرسول نعوذ بالله من الكبير
ودفع اليه ماله فقال النبي صلى الله عليه وسلم ومن يوق شح نفسه ومن يطع ربه هكذا فانه يحل داره اي جنته
فلما قبض الصبي ماله انفقه في سبيل الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم ثبت الاجر وبقي الوزر فقالوا

يا رسول الله قد عرفنا انه يتيم فكيف يعطى الوزر وهو ينفق في سبيل الله فقال ليثبت اجر الغلام ويبقى الوزر
على والده **المسألة الخامسة** احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على ان السفيه لا يحجر عليه بعد
الخمس والعشرين قال لان قوله وآتوا اليتامى اموالهم مطلق يتناول السفيه اونس منه الرشد او لم يونس
ترك العمل به قبل بلوغ هذا السن في وجوب دفع المال اليه وهذا الاجماع لم يوجد بعد هذا السن فوجب
اجرا العمل بعد هذا السن على حكم ظاهر هذه الاية اجاب اصحابنا عنه بان هذه الاية عامة لانه
تعالى ذكر اليتامى جملة ثم الهم ميز وبعد ذلك بقوله وابتلوا اليتامى وبقوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
فحدد لها بين الايتين ايتاهم اموالهم اذا كانوا سفهاء ولا شك ان الخاص مقدم على العام ثم قال تعالى
ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال صاحب الكشاف
ولا تتبدلوا اي لا تستبدلوا والتبدل والتفعل بمعنى الاستفعال ومنه التعجل بمعنى الاستعجال
والتأخر بمعنى الاستيخار وقال الواحدي تبدل الشي بالشي اذا اخذه مكانه **المسألة الثانية**
في تفسير هذا التبدل وجوه الاول قال الفراء والزجاج لا تتبدلوا الحرام بالحرام وهو مال اليتامى
بالحلال وهو مالكم الذي ابيح لكم من المكاسب ورزق الله المبثوث في الارض فتاكلوه مكانه الثاني لا تستبدلوا
الامر الخبيث وهو اخذ اموال اليتامى بالامر الطيب وهو حفظها والتورع منها وهو قول الاكثرين
انه كان ولي اليتيم ياخذ الجيد من ماله ويجعل مكانه الدون يجعل الزائف بدل الجيد والمهزول بدل السمين
وطعن صاحب الكشاف في هذا الوجه فقال ليس هذا بتبدل انما هو تبديل الا ان يكارم صديقا له فياخذ منه
عجفا مكان سمينة من مال الصبي الرابع هو ان هذا التبدل معناه ان تأكلوا اموال اليتيم سلفا مع التزامكم بدله
بعد ذلك وفي هذا يكون متبدلا الخبيث بالطيب ثم قال تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم وفيه وجهان
الاول معناه ولا تضموا اموالهم الى اموالكم في الانفاق حتى لا تفرقوا بين اموالكم واموالهم في حل الانتفاع
بها والثاني ان يكون الى بمعنى مع قال الله تعالى من انصاري الى الله اي مع الله والاول اصح واعلم انه تعالى
وان ذكر الاكل فالمراد به التصرف لان اكل مال اليتيم محرم وسائر التصرفات المهلكة لتلك الاموال محرمة
والدليل عليه ان في المال ما لا يصح ان يوكل فثبت ان المراد منه التصرف وانما ذكر الاكل لانه معظم ما يقع
لاجله التصرف فان قيل انه تعالى لما حرم عليهم اكل اموال اليتامى في الاية المتقدمة دخل فيه اكلها وحدها
واكلها مع غيرها فما الفائدة في اعادة النهي عن اكلها مع اموالهم قلنا لانهم اذا كانوا مستغنين عن اموال
اليتامى بما رزقهم الله من مال حلال وهم مع ذلك يطمعون في اموال اليتامى كان القبح ابلغ والذم احق
واعلم انه تعالى عرف الخلق بعد ذلك ان اكل مال اليتيم من جميع الجهات المحرمة اثم عظيم فقال انه كان حوبا
كبيرا قال الواحدي الكناية تعود الى الاكل وذلك لان قوله لا تأكلوا دل على الاكل والحوب الاثم الكبير
قال صلى الله عليه وسلم ان طلاق ام ايوب لحوب وكذلك الحاب والحوب ثلاث لغات في الاثم والمصدر وقال
الفرا الحوب لاهل الحجاز والحاب لتميم معناهما الاثم قال عليه السلام فاقبل توبتي واغسل حوبتي قال
صاحب الكشاف الحوب والحاب كالقول والقال قال القفال وكان اصل الكلمة من التحوب وهو التوجع فالحوب
هو ارتكاب ما يتوجع المرتكب منه وقال البصريون الحوب بفتح الحا مصدر والحوب بالضم الاسم والحوبة
المرأة الواحدة ثم يدخل بعضها في البعض كالكلام فانه اسم ثم يقال قد كلمته كلاما فيصير مصدرا قال
صاحب الكشاف وقرا الحسن حوبا وقرأ حابا **قوله تعالى وان خفتم ان لا تقسطوا في
اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت
ايمانكم ذلك ادنى ان لا تعولوا وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا
مريئا** **اعلموا** ان هذا هو النوع الثاني من الاحكام التي ذكرها في هذه السورة وهو حكم الانكحة وفي الاية
مسائل **المسألة الاولى** قال الواحدي الاقساط العدل يقال اقسط الرجل اذا عدل قال الله
تعالى واقسطوا ان الله يحب المقسطين والقسط العدل والنصفة قال تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله
قال الزجاج واصل قسط واقسط جميعا من القسط هو النصيب فاذا قالوا قسط بمعنى جار اراد وانه ظلم
صاحبه في قسطه الذي يصيبه الا ترى انهم قالوا قاسطته فقسطته اذا غلبته على قسطه فبنى قسط على بنا

ظلم وجار

ظلم وجار وغلب واذا قالوا اقسط فالمراد انه صار ذا قسط وعدل فبنى على بنا انصف اذا اتى بالنصف
والعدل في قوله وفعله وقسمه **المسألة الثانية** اعلم ان قوله وان خفتم الا تقسطوا شرط
وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء جزاء ولا بد من بيان كيف يتعلق هذا الجزا بهذا الشرط وللمفسرين فيه
وجوه الاول روي عن عروة انه قال قلت لعائشة رضي الله تعالى عنها ما معنى قول الله وان خفتم الا تقسطوا
فقالت يا ابن اختي هي اليتيمة تكون في حجر وليها فيرغب في مالها وجمالها الا انه يريد ان ينكحها بادنى من صداقها
ثم اذا تزوجها عاملها معاملة رديئة لعلمه بانه ليس لها من يذب عنها ويدفع شر ذلك الزوج عنها
فقال تعالى وان خفتم ان تظلموا اليتامى عند نكاحهن فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم من النساء قالت عائشة
ثم ان الناس استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الاية فيهن فانزل الله تعالى ويستفتونك
في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء المراد منه هذه الاية وهي قوله
فان خفتم الا تقسطوا الوجه الثاني في تأويل الاية انه لما نزلت الاية المتقدمة في اليتامى وما في اكل اموالهم
من الحوب الكبير خاف الاولياء ان يلحقهم الحوب بترك الاقساط في حقوق اليتامى فتحرجوا من ولايتهم وكان
الرجل منهم ربما كان تحته العشر من الازواج والاكثر ولا يقوم بحقوقهن ولا يعدل بينهن فقيل لهم ان
خفتم ترك العدل في حقوق اليتامى فتحرجوا منها فكونوا خائفين من ترك العدل بين النساء فقللوا عدد
المنكوحات لان من تحرج من ذنب او تاب عنه وهو مرتكب مثله فكانه غير متحرج الوجه الثالث في التأويل
انهم كانوا يتحرجون من ولاية اليتامى فقيل ان خفتم في حق اليتامى فكونوا خائفين من الزنا وانكحوا ما حل لكم من
النساء ولا تحوموا حول المحرمات الوجه الرابع في التأويل ما روي عن عكرمة قال الرجل عنده النسوة
وعنده الايتام فاذا انفق مال نفسه على النسوة ولم يبق له مال وصار محتاجا في انفاق اموال اليتامى عليهن
فقال تعالى وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى عند كثرة الزوجات فقد حظرت عليكم ان تنكحوا اكثر من اربع
كي يزول هذا الخوف فان خفتم في الاربع ايضا فواحدة فذكر الطرف الزائد وهو الاربع والناقص وهو الواحد
ونبه بذلك على ما بينهما فكانه تعالى قال فان خفتم من الاربع فثلاث وان خفتم فاثنان وان خفتم فواحدة وهذا
القول اقرب فكانه تعالى خوف من الاكثار من النكاح بما عساه يقع من الولي من التعدي في مال اليتيم للحاجة الى
الانفاق الكثير عند التزوج والعدد الكثير اما قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع
ففيه مسائل **المسألة الاولى** قال اصحاب الظاهر النكاح واجب وتمسكوا بهذه الاية وذلك
لان قوله فانكحوا امر وظاهر الامر الوجوب وتمسك الشافعي رضي الله تعالى عنه في بيان انه ليس بواجب
بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم الى قوله ذلك لمن خشي
العنت منكم وان تصبروا خير لكم فحكم تعالى بان ترك النكاح في هذه الصورة خير من فعله وذلك يدل على انه
ليس بمندوب فضلا عن ان يقال هو واجب **المسألة الثانية** انما قال ما طاب لوجوه احدها
انه اراد به الجنس تقول ما عندك فيقول رجل وامراة والمعنى ما ذلك الشي الذي عندك وثانيها ان ما مع ما بعد
في تقدير المصدر وتقديره فانكحوا الطيب من النساء وثالثها ان ما ومن ربما يتعاقبان
قال تعالى والسماء وما بناها وقال ولا انتم عابدون ما اعبد وحكى ابو عمرو بن العلا سبحان ما سبح الرعد
وقال تعالى فمنهم من يمشي على بطنه ورابعها ان ما ذكر بتنزيل الاناث منزلة غير العقلاء ومنه قوله تعالى
الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم **المسألة الثالثة** قال الواحدي وصاحب الكشاف
ما طاب لكم اي ما حل لكم من النساء لان منهن من يحرم نكاحها وهي الانواع المذكورة في قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم وبناتكم وهذا عندي فيه نظر وذلك لانا بينا ان قوله فانكحوا امر اباحة فلو كان المراد بقوله
ما طاب لكم اي ما حل لكم لنزلت الاية منزلة ما يقال ابحنا لكم نكاح من يكون نكاحها مباحا لكم وذلك يخرج
الاية من الفائدة وايضا فبتقدير ان تحمل الاية على ما ذكروه تصير الاية مجملة لان اسباب الحل والاباحة لما
لم تكن مذكورة في هذه الاية صارت الاية مجملة لا محالة اما اذا حملنا الطيب على استطابة النفس وميل القلب
كانت الاية عامة دخلها التخصيص كان دفع الاجمال اولى لان العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص والمجمل
لا يكون حجة اصلا **المسألة الرابعة** مثنى وثلاث ورباع اثنين اثنين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا

رباعا وهو غير منصرف وفيه وجهان الاول انه اذا اجتمع فيها امران العدل والوصف اما العدل فلان
العدل عبارة عن انك تذكر كلمة وتريد كلمة اخرى كما تقول عمر وزفر وتريد به عامرا وزافرا وكذا هاهنا تريد
بقولك مثنى ثنتين ثنتين وكان معدولا واما انه وصف فدليله قوله تعالى اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع
ولا شك انه وصف الوجه الثاني في بيان ان هذه الاسما غير منصرفة ان فيها عدلين لانها معدولة عن اصولها
كما بيناه وايضا انها معدولة عن تكررها فانك لا تريد بقولك مثنى ثنتين ثنتين فاذا قلت جاني اثنان ثلاثة
كان غرضك الاخبار عن مجي هذا العدد فقط اما اذا قلت جاني القوم مثنى مثنى افاد ان ترتيب مجيهم
وقع اثنين اثنين فثبت انه حصل في هذه الالفاظ نوعان من العدل فوجب ان يمنعا من الصرف لانه
يصير لاجل ذلك مانعا من وجهين فيصير مشابها للفعل فيمتنع صرفه فكذا اذا حصل فيه العدل من جهتين
فوجب ان يمتنع صرفه والله تعالى اعلم **المسالة الخامسة** قال اهل التحقيق قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النسا لا يتناول العبيد وذلك لان الخطاب انما يتناول انسانا متى طابت امراة قدر على نكاحها والعبد
ليس كذلك بدليل انه لا يتمكن من النكاح الا باذن مولاه ويدل عليه القرآن العظيم والخبر اما القرآن فقوله
تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شي وقوله يقدر على شي كونه مستقلا بالنكاح واما الخبر فقوله
صلى الله عليه وسلم ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر فثبت بما ذكرناه ان هذه الاية لا يندرج فيها
العبد اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ذهب اكثر الفقها الى ان نكاح الاربع مشروع للاحرار
دون العبيد وقال مالك يحل للعبد ان يتزوج بالاربع وتمسك بظاهر هذه الاية والجواب
الذي نعتمد عليه ان الشافعي احتج على ان هذه الاية مختصة بالاحرار لوجهين اخرين سوى ما ذكرناه الاول
ان قوله تعالى بعد هذه الاية فان خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وهذا لا يكون الا للاحرار والثاني
انه تعالى قال فان طبن لكم عن شي منه نفسا فكلوه هنيا مريا فالعبد لا ياكل ما طابت عنه نفس امراته من المهر
بل يكون لسيده قال مالك اذا ورد عمومان مستقلان فدخول التقييد في الاخر لا يوجب في السابق اجاب
الشافعي رضي الله تعالى عنه بان هذه الخطابات في هذه الايات وردت متوالية على نسق واحد فلما عرف
في بعضها اختصاصا فالاحرار عرف ان الكل كذلك ومن الفقها من علم ان ظاهر هذه الاية متناول للعبيد
الا انهم خصصوا هذا بالقياس قالوا اجمعنا ان للرق تاثيرا في نقصان حقوق النكاح كالطلاق والعدة ولما كان
العدد من حقوق النكاح وجب ان يحصل للعبد نصف ما للحر والجواب الاول اقوى والله تعالى اعلم **المسالة
السادسة** ذهب قوم سداد الى انه يجوز التزوج باي عدد اريد واحتجوا بالقرآن والخبر اما القرآن
فقد تمسكوا بهذه الاية من ثلاثة اوجه الاول ان قوله فانكحوا ما طاب لكم من النسا اطلاق في جميع الاعداد بدليل
انه لا عدد الا ويصح استثناؤه منه وحكم الاستثنا اخراج ما لولاه لكان داخلا والثاني ان قوله مثنى وثلاث
ورباع لا يصلح مخصصا لذلك العموم لان تخصيص بعض الاعداد بالذكر لا يدل على رفع الحرج والحجر مطلقا فان الانسان اذا قال
لولده افعل ما شيت اذهب الى السوق والى المدرسة والى البستان كان تنصيصا في تفويض زمام الخيرة اليه
مطلقا ورفع الحجر والحرج عنه مطلقا ولا يكون ذلك تخصيصا للاذن بتلك الاشيا المذكورة بل كان ذلك اذنا
في المذكور وغيره فكذا هاهنا وايضا فذكر جميع الاعداد متعذر فاذا ذكر بعض الاعداد بعد قوله فانكحوا ما طاب
لكم من النسا كان ذلك تنبيها على حصول الاذن بجميع الاعداد الثالث ان الواو للجمع المطلق فقوله تعالى
مثنى وثلاث ورباع يفيد هذه المجموع تسعة تسعة بل الحق انه يفيد ثمانية عشر لان قوله تعالى مثنى ليس عبارة
عن اثنين فقط بل عن اثنين اثنين وكذا القول في البقية واما الخبر فمن وجهين الاول انه ثبت بالتواتر انه
صلى الله عليه وسلم مات عن تسع ثم ان الله تعالى امرنا باتباعه فقال واتبعوه واقل مراتب الامر الاباحة الثاني ان سنة
الرجل طريقته وكان التزوج من الاكثر من الاربع طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم فكان ذلك سنة له
ثم انه صلى الله عليه وسلم قال فمن رغب عن سنتي فليس مني فظاهر هذا الحديث يقتضي توجه الذم على من ترك
التزوج باكثر من الاربعة فلا اقل من ان يثبت اصل الجواز والله تعالى اعلم ان معتمد الفقها في اثبات الحصر
على امرين الاول الخبر وهو ما روي ان غيلان اسلم وتحته عشر نسوة فقال امسك اربعا وفارق باقيهن اعلم
ان هذا الطريق ضعيف لوجهين الاول ان القرآن لما دل على عدم الحصر بهذا الخبر كان ذلك نسخا للقرآن بخبر الواحد

وانه غير جائز والثاني وهو ان هذا الخبر واقعة حال فلعله عليه السلام انما امره بامساك اربع ومفارقة
البواقي لان الجمع بين الاربع وبين البواقي غير جائز اما بسبب النسب او بسبب الرضاع وبالجملة فهذا الاحتمال
قايم في هذا الخبر فلا يمكن نسخ القرآن بمثله الثاني وهو اجماع فقها الامصار على انه لا يجوز الزيادة على الاربع
وهذا هو المعتمد وفيه سوالان الاول ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ فكيف يقال الاجماع نسخ هذه الاية الثاني
في الامة اقوام شذاذ لا يقولون بحرمة الزيادة على الاربع والاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين لا ينعقد
والجواب عن الاول ان الاجماع يكشف عن حصول الناسخ في زمان الرسول وعن الثاني ان مخالفة هذا الاجماع
من اهل البدع فلا عبرة بمخالفته فان قيل فاذا كان الامر على ما قلتم فكان الاولى على هذا التقدير ان يقال
مثنى او ثلاث او رباع فلم جا بواو العطف او قلنا لو جا بكلمة او لكان يقتضي انه لا يجوز ذلك الا على احد هذه
الاقسام وان لا يجوز لهم ان يجمعوا بين هذه الاقسام بمعنى ان بعضهم ياتي بالتثنية والبعض ياتي بالتثليث
والفريق الثالث بالتربيع فلما ذكر حرف الواو افاد ذلك انه يجوز لكل طايفة ان يختاروا قسما من هذه الاقسام
ونظيره ان يقول الرجل للجماعة اقتسموا هذا المال وهو الف درهم درهمين درهمين وبعضهم ان ياخذوا ثلاثة ثلاثة
ولطايفة ثالثة ان ياخذوا اربعة اربعة فكذا هاهنا الفايدة في ترك او وذكر الواو وما ذكرنا **المسالة
السابعة** قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع محله النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات
لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا ثم قال تعالى فان خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت
ايمانكم وفيه مسايل **المسالة الاولى** والمعنى فان خفتم الا تعدلوا بين هذه الاعداد كما خفتم ترك العدل
فيما فوقها فاكتفوا بزوجة واحدة او بالمملوكة سوى في السهولة والتسوية بين الحرة الواحدة والاما من غير حصر
ولعمري انه اقل تبعة واخف مؤنة من المهاجر ولا عليك اكثرت منهن ام اقللت عدلت بينهن في القسم ام لم
تعدل عزلت عنهن ام لم تعزل **المسالة الثانية** قرى فواحدة بنصب التا والمعنى فالزموا واختاروا
واحدة وذروا الجمع راسا فان الامر كله يدور مع العدل فاينما وجدتم العدل فعليكم به وقرى فواحدة بالرفع
والتقدير فكفت واحدة او ما ملكت ايمانكم **المسالة الثالثة** للشافعي رضي الله تعالى
عنه ان يحتج بهذه الاية في ان الاشتغال بنوافل العبادات افضل من النكاح وذلك لان الله تعالى خير في هذه الاية
بين التزوج بالواحدة وبين التسري والتخيير بين شيين يشعر بينهما بالمساواة في الحكمة المطلوبة كما اذا قال
الطبيب كل التفاح او الرمان فان ذلك يشعر بان كل واحدة منهما قايم مقام الاخر في تمام الغرض وكما ان الاية
دلت على هذه التسوية فكذلك العقل دل عليها لان المقصود هو السكن والازدواج وتحصيل الدين ومصالح
البيت وكل ذلك حاصل بالطريقين وايضا ان فرضنا الكلام فيما اذا كانت المراة مملوكة ثم اعتقها وتزوج بها فها هنا
ظهر جدا حصول الاستوا بين التزوج وبين التسري واذا ثبت بهذه الاية ان التزوج والتسري متساويان فنقول
اجمعنا على ان الاشتغال بالعبادة افضل من التسري فوجب ان يكون افضل من النكاح لان الزايد على احد المتساويين
يكون زايدا على المساوي الثاني لا محالة ثم قال تعالى ذلك ادنى ان لا تعولوا وفيه مسايل **المسالة الاولى**
المراد من الادنى هاهنا الاقرب والتقدير ذلك اقرب ان لا تعولوا وحسن حذف من لدلالة الكلام عليه **المسالة
الثانية** في تفسير ان لا تعولوا وجوه الاول معناه لا تجوروا ولا تميلوا وهذا هو المختار عند اكثر
المفسرين وروي ذلك مرفوعا روت عايشة رضي الله تعالى عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى ذلك ادنى
ان لا تعولوا قال لا تجوروا وفي رواية اخرى لا تميلوا قال الواحدي كلا اللفظين مروي واصل العول الميل يقال
عال الميزان عولا اذا مال وعال الحاكم في حكمه اذا جار لانه اذا جار فقد مال ٥

وانشد والابي طالب

بميزان صدق لا يغول شعيرة ۞ ووزان صدق وزنه غير عايل

وروي ان اعرابيا حكم عليه حاكم فقال له اتعول علي وقال عالت الفريضة اذا زادت سهامها وقد اعلتها انا اذا اردت
على في سهامها ومعلوم انها اذا زادت سهامها فقد مالت عن الاعتدال فدلت هذه الاستعمالات على اصل هذه
اللفظة للميل ثم اختص بحسب العرف بالميل الى الجور والظلم فهذا هو الكلام في تقرير هذا الوجه الذي ذهب اليه
الاكثرون الوجه الثاني قال بعضهم المراد ان لا تفتقروا يقال رجل عايل اي فقير وذلك لانه اذا قل عياله قلت نفقاته

لم يفتقر الوجه الثالث نقل عن الشافعي رضي الله تعالى عنه انه قال ذلك ادنى ان لا تعولوا معناه ذلك ادنى ان لا
تعولوا اي ان لا تكثر عيالكم قال ابو بكر الرازي في احكام القران قد خطاه الناس في ذلك من ثلاثة اوجه
احدها انه لا خلاف بين السلف وكل من روي عنه تفسير هذه الاية قال ان معناه ان لا تميلوا ولا تجوروا وثانيها
انه اخطا في اللغة لانه لو قيل ذلك لقيل ان لا تعيلوا الا ان ذلك مستعملا فاما التفسير تعولوا بتعيلوا فانه خطا في
اللغة وثالثها انه تعالى ذكر الزوجة الواحدة وملك اليمين والاماء في العيال بمنزلة النسا ولا خلاف انه له ان
يجمع من العدد من شاء بملك اليمين فعلمنا ان المراد ليس كثرة العيال وزاد صاحب النظم في الطعن وجها رابعا وهو
انه تعالى قال في اول الاية فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة ولم يقل ان تفتقروا فوجب ان يكون الجواب معطوفا على هذا
الشرط ولا يكون جوابه الا بضد العدل وذلك هو الجور لا كثرة العيال وانا اقول اما السوال الاول
فهو في غاية الركاكة وذلك لانه لم ينقل عن الشافعي رضي الله تعالى عنه انه طعن في قول المفسرين ان معنى
الاية ان لا تجوروا ولا تميلوا ولكنه ذكر فيه وجها اخر وقد ثبت في اصول الفقه ان المتقدمين اذا ذكروا وجها في
تفسير الاية فذلك لا يمنع المتاخرين من استخراج وجه اخر في تفسيرها ولولا جواز ذلك لصارت الدقائق التي استنبطها
المتاخرون في تفسير كلام الله تعالى مردودة باطلة ومعلوم ان ذلك لا يقوله الا مقلد خلف وايضا فمن الذي اخبر
الرازي ان هذا الوجه الذي ذكره الشافعي لم يذكره احد من الصحابة والتابعين وكيف لا نقول ذلك ومن المشهور
ان طاوسا كان يقرا ذلك ادنى ان لا تعيلوا واذا ثبت عن المتقدمين كان اولى فثبت بهذا الوجه شدة جهل
الرازي في هذا الطعن واما السوال الثاني فنقول هذه اللفظة في اللغة ومن المبرد لكن جهلك وحرصك على الطعن
في روسا المجتهدين والاعلام وشدة بلادتك ما عرفت ان هذا الطعن الذي ذكره المبرد فاسد وبيان فساده
من وجوه الاول انه يقال عالت المسالة اذا زادت سهامها وكثرت وهذا المعنى قريب من الميل لانه اذا مالت
فقد كثرت جهات الرغبة وموجبات الارادة واذا كان كذلك كان المعنى الاية ذلك ادنى ان لا تكثروا واذا لم
تكثروا لم يقع الانسان في الجور والظلم لان مظنة الجور والظلم هي الكثرة والمخالطة وبهذا الطريق يرجع هذا
التفسير الى قريب من التفسير الاول الذي ذكره الجمهور الوجه الثاني ان الانسان اذا قال فلان طويل النجاد كثير
الرماد فاذا قيل ما معناه حسن ان يقال معناه طويل القامة كثير الضيافة وليس المراد منه ان تفسير طويل
النجاد هو طويل القامة بل المراد ان المقصود من ذلك الكلام هو هذا المعنى وهذا من الكلام تسمية علما البيان
التعبير عن الشي بالكناية والتعريض وحاصله الى حرف واحد وهو اشارة الشي بذكر لوازمه فها هنا كثرة العيال
ملزوم الميل والجور لا ينفك عن الميل والجور فجعل هذا تفسيرا له لا على سبيل المطابقة بل على سبيل الكناية
والاستلزام وهذه طريقة مشهورة في كتاب الله تعالى قال الشافعي رضي الله تعالى عنه لما كان محيطا بوجوه اساليب
كلام العرب استحسن ذكر هذا الكلام فاما ابو بكر الرازي لما كان بليد الطبع بعيدا عن اساليب كلام العرب
لا جرم لم يعرف الوجه الحسن فيه الوجه الثالث ما ذكره صاحب الكشاف وهو ان هذا التفسير ماخوذ من قولك
عال الرجل عياله يعولهم كقولهم مانهم يمونهم اذا انفق عليهم لان من كثر عياله لزمه ان يعولهم وفي ذلك
ما يصعب عليه المحافظة على حدود الورع وكسب الحلال والرزق الطيب فثبت بهذه الوجوه ان الذي ذكره
امام المسلمين الشافعي رضي الله تعالى عنه في غاية الحسن وان الطعن لا يصدر الا عن كثرة الغباوة وقلة المعرفة
السوال الثالث وهو ان قوله ان كثرة العيال لا تختلف بان تكون المراة زوجة او مملوكة فجوابه من وجهين
الاول ما ذكره القفال وهو ان الجواري اذا كثرن فله ان يكلفهن الكسب واذا اكتسبن انفقن على انفسهن
وعلى مولاهن ايضا وحينئذ تقل العيال اما اذا كانت المراة حرة لم يكن الامر كذلك فظهر الفرق الثاني
ان المراة اذا كانت مملوكة فاذا عجز المولى عن الانفاق باعها وتخلص منها اما اذا كانت حرة فلا بد له من الانفاق
عليها والعرف يدل على ان الزوج ما دام يمسك الزوجة فانها لا تطالبه بالمهر فاذا حاول طلاقها طالبته
بالمهر فيقع الزوج في المحنة واما السوال الرابع وهو الذي ذكره الجرجاني صاحب النظم فالجواب عنه من
وجهين الاول ما ذكره القاضي وهو ان الوجه الذي ذكره الشافعي رضي الله تعالى عنه ارجح لانه لو حمل على الجور
لكان تكرارا لانه فهم ذلك من قوله فان خفتم ان لا تقسطوا اما اذا حملناه على ما ذكره الشافعي لم يلزم
التكرار فكان اولى الثاني ان نقول هب ان الامر كما ذكرتم لكنا بينا ان التفسير الذي ذكره الشافعي رضي الله تعالى عنه

راجع عند التحقيق الى ما ذكرتم في التفسير الاول لكن لا على سبيل الكناية والتعريض واذا كان الامر كذلك
فقد زال هذا السوال فهذا تمام البحث في هذا الموضع وبالله التوفيق واما قوله تعالى واتوا النسا صدقاتهن
نحلة وفيه مسائل **المسالة الاولى** قوله تعالى واتوا النسا خطاب لمن فيه قولان احدهما ان هذا
خطاب لاوليا النسا وذلك لان العرب كانت في الجاهلية لا تعطي النسا من مهورهن شيئا ولذلك كانوا يقولون
لمن ولدت له بنت هنيئا لك النافجة ومعناه انك تاخذ مهرها ابلا فتضمها الى ابلك فتنفج مالك الذي
تعظمه وقال ابن الاعرابي النافجة ما ياخذه الرجل من الحلوان اذا زوج ابنته فنهى الله تعالى عن ذلك وامر بدفع
الحق الى اهله وهذا قول الكلبي وابي صالح واختيار الفرا وابن قتيبة القول الثاني ان الخطاب للازواج
امروا بايتا النسا مهورهن وهذا قول علقمة والنخعي وقتادة واختيار الزجاج قال لانه لا ذكر للاوليا
ها هنا وما قبل هذا خطاب للناكحين وهم الازواج **المسالة الثانية** قال القفال يحتمل ان يكون
المراد من الايتاء المناولة ويحتمل ان يكون المراد منه الالتزام قال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد والمعنى
يضمنوها ويلتزموها فعلى الوجه الاول كان المراد انهم امروا بدفع المهور التي قد سموها لهن وعلى هذا
التقدير الثاني كان المراد ان الفروج لا تستباح الا بعوض يلتزم سوا سمي ذلك او لم يسم الا ما خص
به الرسول عليه السلام في الموهوبة ثم قال ويجوز ان يكون الكلام جامعا للوجهين معا **المسالة
الثالثة** قال صاحب الكشاف صدقاتهن مهورهن وفي حديث شريح قضى ابن عباس لها بالصدقة وقال
صدقاتهن بفتح الصاد وسكون الدال على تخفيف صدقاتهن وصدقاتهن بضم الصاد وسكون الدال جمع صدقة
لوزن غرفة وقرئ صدقتهن بضم الصاد والدال على التوحيد وهو صدقة كقولك في ظلمة ظلمة قال
الواحدي موضوع ص د ق على هذا الترتيب للكمال والصحة فسمي المهر صداقا وصدقة لان عقد النكاح
به يتم **المسالة الرابعة** في تفسير النحلة وجوه الاول قال ابن عباس وقتادة وابن جريج
وابن زيد فريضة وانما فسروا النحلة بالفريضة لان النحلة معناها في اللغة الديانة والملة والشرعة والمذهب
يقال فلان ينتحل كذا وكذا اذا كان يتدين به ونحلته كذا اي دينه ومذهبه فقوله واتوا النسا صدقاتهن نحلة
اي اتوهن مهورهن فانها نحلة اي شريعة ودين وملة ومذهب وما هو دين ومذهب فهو فريضة الثاني
قال الكلبي نحلة اي عطية وهبة يقال نحلت فلانا شيئا انحله نحلة ونحلا قال القفال واصله اضافة
الشي الى غير من هو له يقال هذا شعر منحول اي مضاف الى غير قائله وانتحلت كذا اذا ادعيته واضفته الى نفسك
وعلى هذا القول فالمهر عطية ممن فيه احتمالان احدهما انه عطية من الزوج وذلك لان الزوج لا يملك بدله شيئا
لان البضع في ملك المراة بعد النكاح كهو قبله فالزوج اعطاها المهر ولم ياخذ منها عوضا يملكه فكان في معنى النحلة
التي ليس بازائها بدل وانما الذي يستحقه الزوج منها بعقد النكاح هو الاستباحة لا الملك وقال
اخرون ان الله تعالى جعل منافع النكاح من قضا الشهوة والتوالد مشتركا بين الزوجين ثم امر الزوج بان يوتي الزوجة
المهر فكان ذلك عطية من الله تعالى ابتدا والقول الثالث في تفسير النحلة قال ابو عبيدة معنى قوله نحلة اي طيب نفسا
وذلك ان النحلة في اللغة العطية من غير اخذ عوض كما ينحل الرجل ولده شيئا من ماله وما اعطي من غير طلب
عوض لا يكون الا عن طيب النفس فامر الله تعالى باعطا مهور النسا من غير مطالبة منهن ولا مخاصمة لان ما يوخذ
بالمحاكمة لا يقال له نحلة **المسالة الخامسة** ان حملنا النحلة على الديانة ففي انتصابها وجهان احدهما
ان يكون مفعولا لها والمعنى اتوهن مهورهن ديانة والثاني ان يكون حالا من الصدقات اي دينا من الله شرعه
وفرضه اما ان حملنا النحلة على العطية ففي انتصابها ايضا وجهان احدهما انه نصب على المصدر وذلك لان النحلة
والايتا بمعنى الاعطا فكانه قال وانحلوا النسا صدقاتهن نحلة اي اعطوهن مهورهن عن طيبة انفسكم والثاني
انها نصب على الحال ثم فيه وجهان احدهما انه نصب على المصدر وذلك لان النحلة والايتا بمعنى الاعطا فكانه
قيل وانحلوا النسا صدقاتهن نحلة اي اعطوهن مهورهن عن طيبة انفسكم والثاني انها نصب على الحال
ثم فيه وجهان احدهما على الحال من المخاطبين اي اتوهن صدقاتهن ناحلين طيبي النفوس بالاعطا والثاني على
الحال من الصدقات اي منحولة معطاة عن طيبة النفس **المسالة السادسة** قال ابو حنيفة الخلوة
الصحيحة تقرر المهر وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه لا تقرر احتج ابو حنيفة على صحة قوله بهذه الاية وذلك

لان هذا النص يقتضي ايجاب ايتا المهر بالكلية مطلقا ترك العمل به فيما اذا لم يحصل المسيس ولا الخلوة فعند حصولهما وجب البقا على مقتضى الاية اجاب اصحابنا رحمهم الله تعالى بان هذه الاية عامة وقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم يدل على انه لا يجب فيها الا نصف المهر وهذه الاية خاصة ولا شك ان الخاص مقدم على العام واما قوله تعالى فان طبن لكم عن شي منه نفسا فكلوه هنيا مريا واعلم انه تعالى لما امرهن بايتا النسا صدقاتهن عقبه بذكر جواز قبول ابرايها وهبتها له لئلا يظن ان عليه ايتاها مهرها وان طابت نفسها بتركه وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** نفسا نصب على التمييز والمعنى طابت انفسهن لكم عن شي من الصداق فنقل الفعل من الانفس اليهن فخرجت مفسرة كما قالوا انت احسن وجها والفعل في الاصل للوجه فلما حول الى صاحب الوجه خرج الوجه مفسرا لموقع الفعل ومثله قررت به عينا وضقت به ذرعا **المسئلة الثانية** انما وحد النفس لان المراد به بيان موقع الفعل وذلك يحصل بالواحد ومثله عشرون درهما قال الفرا وان جمعت كان صوابا كقوله بالاخسرين اعمالا **المسئلة الثالثة** في قوله منه ليست للتبعيض بل للتبيين والمعنى عن شي من هذا الجنس الذي هو مهر كقوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان وذلك لان المراة لو طابت نفسها عن جميع المهر حل للزوج ان ياخذ بالكلية **المسئلة الرابعة** منه اي من الصداق ومن ذلك وهو قوله تعالى قل اونبيكم بخير من ذلكم بعد ذكر الشهوات وروي انه كما قال ـــــ روبه

فيها خطوط من سواد وبلق • كانه في الجلد توليع البهق •

فقيل له يجب ان تقول كانها فقال اردت كان ذلك وفيه وجه اخر وهو ان الصداق في معنى الصدقات لانك لو قلت واتوا النسا صدقاتهن لكان المقصود حاصلا وفيه وجه ثالث وهو ان الفايدة في تذكيرا الصداق ليعود ذلك الى بعض الصداق والغرض منه ترغيبها في ان لا تهب الا بعض الصداق **المسئلة الخامسة** معنى الاية فان وهبن لكم عن شي من الصداق عن طيبة النفس من غير ان يكون السبب فيه شكاسة اخلاقكم معهن او سوء معاشرتكم معهن فكلوه والفقوه وفي الاية دليل على ضيق المسلك في هذا الباب ووجوب الاحتياط حيث بني الشرط فان قيل فان طبن ولم يقل فان وهبن او سمحن فان المراعي هو تجافي نفسها عن الموهوب طيبة **المسئلة السادسة** الهني والمري صفتان من هنا الطعام ومري اذا كان سايغا لا ينغص فيه وقيل الهني ما يستلذه الاكل والمري ما تحمد عاقبته وهو ما يساغ في مجراه وقيل لمدخل الطعام من الحلقوم الى فم المعدة المري لمرور الطعام فيه وهو انسياغه وحكى الواحدي عن بعضهم ان اهل الهنا من الهنا وهو معالجة الجرب بالقطران فالهني شي من الجرب قال المفسرون المعنى انهن اذا وهبن مهورهن من ازواجهن عن طيبة النفس لم يكن على الازواج في ذلك تبعة لا في الدنيا ولا في الاخرة وبالجملة فهو عبارة عن التحليل والمبالغة في الاباحة وازالة التبعة ٥
المسئلة السابعة قوله تعالى هنيا مريا اي اكلا هنيا مريا وحال من الضمير اي كلوه وهو هني مري وقد يوقف على قوله تعالى فكلوه ثم يبتدي بقوله هنيا مريا على الدعا وعلى انهما صفتان اقيمتا مقام المصدرين كانه قيل هنيا مريا **المسئلة الثامنة** دلت هذه الاية على امور منها ان المهر لها ولا حق للولي فيه ومنها جواز هبتها للمهر قبل القبض لان الله تعالى لم يفرق بين الحالين وها هنا بحث وهو ان قوله فكلوه هنيا مريا يتناول ما اذا كان عينا اما اذا كان دينا فالاية غير متناولة فانه لا يقال للما في الذمة كله هنيا مريا قلنا المراد بقوله كلوه هنيا مريا ليس نفس الاكل بل المراد منه حل التصرفات وانما خص الاكل بالذكر لان معظم المقصود من المال انما هو الاكل ونظيره قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما وقال ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل **المسئلة التاسعة** قال بعض العلما ان وهبت ثم طلبت بعد الهبة علم انها لم تطب عنه نفسا وعن الشعبي ان امراة جاءت مع زوجها شريحا فاعطيته اعطيتها اياه فهي تطلب الرجوع فقال شريح رد عليها فقال الرجل اليس قد قال الله تعالى فان طبن لكم فقال لو طابت نفسها عنه لما رجعت فيه وروي عنه ايضا اقيلها فيما وهبت ولا اقيله لانهن يخدعن وحكي ان رجلا من ال ابي معيط اعطته امراته الف دينار صداقا كان لها عليه فلبث شهرا ثم طلقها فخاصمته الى عبد الملك بن مروان فقال الرجل اعطتني طيبة بها نفسها فقال عبد الملك اقرا الاية التي بعدها فلا تاخذوا منه شيا اردد عليها

وعن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه انه كتب الى قضاته ان النسا يعطين رغبة ورهبة فايما امراة اعطته ثم ارادت ان ترجع فذلك لها والله تعالى اعلم **قوله تعالى ولا تؤتوا السفها اموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا** اعلم ان هذا النوع الثالث من الاحكام المذكورة في هذه السورة اعلم ان تعلق هذه الاية بما قبلها هو كانه تعالى يقول ـــــ اني وان كنت امرتكم بايتا اليتامى اموالهم وبدفع صدقات النسا اليهن فانما قلت ذلك اذا كانوا عاقلين متمكنين من حفظ اموالهم فاما اذا كانوا غير بالغين او غير عقلا او ان كانوا بالغين عقلا الا انهم كانوا سفها مسرفين فلا تدفعوا اليهم اموالهم وامسكوها لاجلهم الى ان يزول عنهم السفه والمقصود من كل ذلك الاحتياط في حفظ اموال الضعفا والعاجزين وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى** في الاية قولان الاول انها خطاب للاوليا فكانه قال ايها الاوليا لا تؤتوا الذين يكونون تحت ولايتكم وكانوا سفها اموالهم والدليل عليه انه خطاب للاوليا قوله تعالى وارزقوهم فيها واكسوهم وايضا فعلى هذا القول يحسن تعلق الاية بما قبلها كما قدرناه فان قيل فعلى هذا الوجه كان يجب ان يقال ولا تؤتوا السفها اموالهم قلنا في الجواب وجهان الاول انه تعالى اضاف المال اليهم لا لانهم ملكوه لكن من حيث ملكوا التصرف فيه ويكفي في حسن الاضافة ادنى سبب الثاني انما حسنت هذه الاضافة اجرا للوحدة بالنوع مجرى الوحدة بالشخص ونظيره قوله تعالى لقد جاكم رسول من انفسكم فما ملكت ايمانكم الرجل منهم ما كان رسولا نفسه ولكن كان بعضهم يقتل بعضا وكان الكل من نوع واحد فكذا ها هنا المال شي ينتفع به نوع الانسان ويحتاج اليه فلاجل هذه الوحدة النوعية حسنت اضافة اموال السفها الى اموالهم القول الثاني ان هذه الاية خطاب للاوليا فنهاهم الله تعالى اذا كان اولادهم سفها لا يستقلون بحفظ المال واصلاحه ان يدفعوا اموالهم او بعضها حقيقة على هذا القول يكون الغرض من الاية الحث على حفظ المال والسعي في ان لا يضيع ولا يهلك وذلك يدل على انه ليس له ان ياكل جميع امواله ويهلكها واذا قرب اجله فانه يجب عليه ان يوصي بماله الى الذي يحفظ ذلك المال وقد ذكرنا ان القول الاول ارجح لوجهين ومما يدل على هذا الترجيح ان هذا النهي للتحريم واجمعت الامة على انه لا يحرم عليه ان يهب من اولاده الصغار ومن النسوان ما يشا من ماله واجمعوا على انه يحرم على الولي ان يدفع الى السفها اموالهم واذا كان كذلك وجب حمل الاية على القول الاول لا على هذا القول الثاني انه قال في اخر الاية وقولوا لهم قولا معروفا ولا شك ان هذه الوصية بالايتام اشبه لان المرء مشفق بطبعه على ولده فلا يقول له الا المعروف فانما يحتاج الى هذه الوصية مع الايتام الاجانب ولا يمتنع ايضا حمل الاية على كلا الوجهين قال القاضي هذا بعيد لانه يقتضي حمل قوله اموالكم على الحقيقة والمجاز جميعا ويمكن ان يجاب عنه لان قوله اموالكم يفيد كونها تلك الاموال مختصة بهم اختصاصا يمكنه التصرف فيها ثم ان هذا الاختصاص حاصل في المال الذي يكون مملوكا له وفي المال الذي يكون مملوكا للصبي لانه يجب تصرفه فهذا التفاوت واقع في مفهوم خارج عن المفهوم المستفاد من قوله اموالكم واذا كان كذلك لم يمتنع **المسئلة الثانية** ذكروا في المراد بالسفها وجوها الاول قول مجاهد وجويبر عن الضحاك السفها ها هنا النسا سوا كن ازواجا او امهات او بنات وهذا مذهب ابن عمر ويدل على هذا ما روى ابو امامة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الا انما خلقت النار للسفها يقولها ثلاثا الا وان السفها النسا الا امراة اطاعت قيمها قال الزجاج عنه بان السفها في جمع السفيهة جايز كما ان الفقرا في جمع الفقيرة جايز والقول الثاني قال الزهري وابن زيد عنى بالسفها ههنا السفها من الاولاد يقول لا تعط مالك الذي هو قيامك ولدك السفيه فيفسده القول الثالث ان المراد بالسفها النسا والصبيان في قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما والحسن وقتادة وسعيد بن جبير رضي الله تعالى عنهم قالوا اذا علم الرجل ان امراته سفيهة مفسدة وان ولده سفيه مفسد فلا ينبغي له ان يسلط واحدا منهما على ماله فيفسده والقول الرابع ان المراد بالسفها الايتام وكل من كان موصوفا بهذه الصفة وهذا القول اولى لان التخصيص بغير دليل لا يجوز وقد ذكرنا في سورة البقرة ان السفه خفة العقل ولذلك سمي الفاسق سفيها لخفة عقله **المسئلة الثالثة** انه ليس السفه في هؤلا صفة ذم ولا يفيد معنى العصيان لله تعالى وانما سموا سفها لخفة عقولهم ونقصان تمييزهم عن القيام بحفظ الاموال قال تعالى ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وقال تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا وقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وقد رغب الله تعالى في حفظ المال في اية المداينة حيث امر بالكتابة والشهادة

والذهن والعقل ايضا يريد ذلك لان الانسان ما لم يكن فارغ البال لا يمكنه القيام بتحصيل الدنيا والاخرة ولا يكون
المصالح فمن اراد الدنيا بهذا الغرض كانت الدنيا في حقه من اعظم الاسباب المعينة له على اكتساب سعادة الاخرة
واما من ارادها لنفسها ولعينها كانت من اعظم المعوقات عن سبب سعادة الاخرة **المسألة الرابعة**
التي جعل الله لكم قياما معناه انه لا يحصل قيامكم ولا معايشكم الا بهذا المال فلما كان المال سببا للقيام والاستقلال
سمي بالقيام اطلاقا والاسم المسبب على السبب على سبيل المبالغة يعني كان هذا المال نفس قيامكم وابتغاء معاشكم
قرا نافع وابن عامر التي جعل الله لكم قيما وتعالى هذا قيم وقيم كما قال تعالى دينا قيما وقرا عبد الله بن عمر قواما بالواو
وقوام الشيء ما يقام به كقولك هلاك الامر لما يهلك به **المسألة الخامسة** قال الشافعي البالغ اذا
كان مبذرا لماله مفسدا له يحجر عليه وقال ابو حنيفة لا يحجر عليه حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه انه
سفيه فوجب ان يحجر عليه وانما قلنا انه سفيه لان السفيه في اللغة هو من خف وزنه ولا شك ان من كان مبذرا
للمال مفسدا له من غير فائدة فانه لا يكون له في القلب وقع عند العقلاء وكان خفيف الوزن عندهم فوجب
ان يسمى بالسفيه فاذا ثبت هذا لزم اندراجه تحت قوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم قال تعالى وارزقوهم فيها
واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا واعلم انه تعالى لما نهى عن ايتاء اموال السفيه امر بعد ذلك بثلاثة اشيا
اولها قوله وارزقوهم ومعناه انفقوا عليهم ومعنى الرزق من العباد هو الاجرا الموظف لوقت معلوم
يقال فلان رزق عياله اي اجرى عليهم وانما قال فيها ولم يقل منها لئلا يكون ذلك امرا بان يجعلوا بعض اموالهم
رزقا لهم بل امرهم ان يجعلوا اموالهم مكانا لرزقهم بان يتجروا فيها ويثمروها فيجعلوا ارزاقهم من الارباح
لا من اصول الاموال **وثانيها** قوله تعالى واكسوهم والمراد ظاهر **وثالثها** قوله وقولوا لهم
قولا معروفا واعلم انه تعالى انما امر بذلك لان القول الجميل يؤثر في القلب فيزيل السفه اما خلاف
القول المعروف فانه يزيد السفيه سفها ونقصانا والمفسرون ذكروا في تفسير القول بالمعروف وجوها
احدها قال ابن جريج ومجاهد انه العدة الجميلة من البر والصلة وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
هو مثل ان اذا ربحت في سفرتي هذه فعلت بك ما انت اهله وان غنمت في غزاتي اعطيتك وثانيها
قال ابن زيد انه الدعاء مثل ان يقول عافانا الله وبارك الله فيك وبالجملة كلما سكنت اليه النفوس واحبته
من قول فاعلم انه معروف وكلما انكرته وكرهته ونفرت منه فهو منكر وثالثها قال الزجاج المعنى
علموهم مع اطعامكم وكسوتكم اياهم امر دينهم مما يتعلق بالعلم والعمل ورابعها قال القفال القول المعروف
هو انه ان كان المولى عليه صبيا فالولي يعرفه ان المال ماله وهو خازن له وانه اذا زال صباه فانه يرد
المال اليه ونظير هذه الاية قوله فاما اليتيم فلا تقهر ولا تعاشره بالتسلط عليه كما تعاشر العبيد وكذا
قوله تعالى واما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا وان كان المولى عليه سفيها
وعظه ونصحه وحثه على الصلوة ورغبه في ترك التبذير والاسراف وعرفه ان عاقبة التبذير
الاحتياج الى الخلق الى ما يشبه هذا النوع من الكلام وهذا الوجه احسن من سائر الوجوه التي حكيناها
قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم
اموالهم ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف
فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم وكفى بالله حسيبا **واعلم انه تعالى** لما امر من قبل
بدفع مال اليتيم اليه بقوله واتوا اليتامى اموالهم بين بهذه متى يؤتيهم اموالهم فذكر الاية وشرط
في دفع الاية شرطين احدهما بلوغ النكاح والثاني ايناس الرشد ولا بد من ثبوتهما حتى يجوز دفع ما لهم
اليهم وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه تصرفات الصبي العاقل
المميز باذن الولي صحيحة وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه غير صحيحة احتج ابو حنيفة على قوله بهذه
الاية وذلك ان وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح تقتضي ان هذا الابتلاء انما يحصل قبل البلوغ
والمراد من هذا الابتلاء اختبار حاله في انه هل له تصرف صالح للبيع والشرا او لم يكن هذا المعنى نفس الاختبار
بدليل انه يصح الاستثناء فقال وابتلوا اليتامى الا في البيع والشرا وحكم الاستثنا اخراج ما لولاه لدخل فثبت
ان قوله وابتلوا اليتامى في امر الاولياء بان ياذنوا لهم في البيع والشراء قبل البلوغ وذلك يقتضي صحة تصرفاتهم

اجاب الشافعي رضي الله تعالى عنه بان قال ليس المراد بقوله تعالى وابتلوا اليتامى الاذن في التصرف حال الصغر
بدليل قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فانما امر بالدفع اليهم بعد البلوغ وايناس الرشد
واذا ثبت بموجب هذه الاية انه لا يجوز دفع المال اليه حال الصغر وجب ان لا يصح تصرفه حال الصغر لانه لا قائل
بالفرق فثبت بما ذكرناه دلالة هذه الاية على قول الشافعي رضي الله تعالى عنه واما الذي احتجوا به فجوابه
المراد من الابتلاء اختبار عقله واستبراء حاله في انه هل له فهم وعقل وقدرة في معرفة المصالح
والمفاسد وذلك اذا باع الولي واشترى بحضور الصبي ثم يستكشف من الصبي احوال ذلك البيع والشرا
وما فيهما من المصالح والمفاسد ولا شك ان بهذا القدر يحصل الابتلاء والاختبار وايضا هب
انا سلمنا انه يدفع اليه شيئا ليبيع او ليشتري فلم قلت ان هذا القدر يدل على صحة ذلك البيع والشراء بل
اذا باع واشترى وحصل به اختبار عقله فالولي بعد ذلك يتمم ذلك البيع والشرا وهذا محتمل والله اعلم
المسألة الثانية المراد من بلوغ النكاح هو الاحتلام المذكور في قوله واذا بلغ الاطفال منكم الحلم
وهو قول عامة الفقها عبارة عن البلوغ مبلغ الرجال الذي عنده يجري على صاحبه القلم ويلزمه الحدود والاحكام
وانما سمي الاحتلام بلوغ النكاح لانه انزال الماء الدافق الذي يكون في الجماع واعلم ان هذه الاية دالة على ورود لفظ
النكاح بمعنى الجماع واعلم ان للبلوغ علامات خمسة ثلاثة منها مشتركة بين الذكور والاناث وهي الاحتلام والسن المخصوص
ونبات الشعر الخشن واثنان منها مختص بالنساء وهما الحيض والحبل **المسألة الثالثة** اما ايناس الرشد
فلا بد فيه من تفسير الايناس ومن تفسير الرشد اما الايناس فقوله آنستم منهم عرفتم وقيل رايتم واصل الايناس في
اللغة الابصار ومنه قوله آنس من جانب الطور نارا واما الرشد فمعلوم انه ليس المراد الرشد الذي لا تعلق له
بصلاح ماله بل لا بد وان يكون هذا مرادا وهو ان يعلم مصلح لماله حتى لا يقع منه اسراف ولا يكون بحيث يقدر
الغير على خديعته ثم اختلفوا في انه هل يضم اليه الصلاح في الدين فعند الشافعي لا بد منه وعند ابي حنيفة غير معتبر
والاول اولى ويدل عليه وجوه احدها ان اهل اللغة قالوا الرشد هو اصابة الخير والمفسد في دينه لا يكون مصيبا للخير
وثانيها ان الرشد نقيض الغي قال تعالى قد تبين الرشد من الغي والغي هو البطالة والفساد وقال تعالى وعصى آدم ربه
فغوى فجعل العاصي غويا وهذا يدل على ان الرشد لا يتحقق الا مع الصلاح في الدين وثالثها انه تعالى قال وما امر فرعون
برشيد نفى الرشد عنه لانه ما كان يراعي مصالح الدين اذا عرفت هذا فنقول فائدة هذا الاختلاف ان الشافعي
يرى الحجر على الفاسق وابو حنيفة لا يراه **المسألة الرابعة** اتفقوا على انه اذا بلغ غير رشيد فانه لا يدفع
اليه ماله على حال وانما اعتبر هذا السن لان مدة بلوغ الذكر عنده بالسن ثمانية عشر سنة فاذا زادت عليه سبع
سنين وهي مدة معتبرة في تغير احوال الانسان لقوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلوة لسبع فعند ذلك تمت
المدة التي يمكن فيها حصول تغير الاحوال فعندها يدفع اليه ماله اونس منه الرشد او لم يونس وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه
لا يدفع اليه ابدا الا بايناس الرشد وهو قول ابو يوسف ومحمد واحتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة بهذه الاية فقال
لا شك ان اسم الرشد واقع على العقل في الجملة والله تعالى شرط رشدا منكرا ولم يشترط سائر تصرفات الرشد فاقتضى ظاهر
الاية انه لما حصل العقل فقد حصل ما هو الشرط المذكور في هذه الاية فيلزم دفع المال اليه ترك العمل به فيما دون
خمس وعشرين سنة فوجب العمل بمقتضى الاية فيما زاد على خمس وعشرين سنة ويمكن ان يجاب عنه بانه قال
وابتلوا اليتامى لا شك ان المراد ابتلاؤهم فيما يتعلق بمصالح حفظ المال ثم قال فان آنستم منهم رشدا
وجب ان يكون المراد فان آنستم رشدا في حفظ المال وضبط مصالحه فانه ان لم يكن المراد ذلك لتفكك النظم
ولم يبق للبعض تعلق بالبعض واذا ثبت هذا علمنا ان الشرط المعتبر في الاية حصول الرشد في مصالح
المال وعند هذا سقط استدلال ابي بكر الرازي بل تنقلب هذه الاية دليلا عليه لانه تعالى جعل رعاية
المصالح شرطا في جواز دفع المال اليه فاذا كان هذا الشرط مفقودا بعد خمس وعشرين سنة وجب
ان لا يجوز دفع المال اليه والقياس الجلي ايضا يقوي الاستدلال بهذا النص لان الصبي انما منع منه المال
لفقدان العقل الهادي الى كيفية حفظ المال وكيفية الانتفاع به فاذا كان هذا المعنى حاصلا في الشاب
والشيخ كان في حكم الصبي فثبت انه لا وجه لقول من يقول انه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة دفع اليه
ماله وان لم يونس منه الرشد **المسألة الخامسة** اذا بلغ رشيدا ثم تغير وصار سفيها حجر

عليه عند الشافعي رضي الله تعالى عنه ولا يحجر عليه عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه وقد مرت هذه المسألة عند قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما والقياس الجلي أيضا يدل عليه لأن هذه الآية دالة على أنه إذا بلغ غير رشيد لم يدفع إليه ماله لئلا يصير المال ضائعا فيكون باقيا مرصدا ليوم حاجته وهذا المعنى قائم في السفه الطارئ فوجب اعتباره **المسألة السادسة** قال صاحب الكشاف الفائدة في تنكير الرشد التنبيه على أن المعتبر هو الرشد في التصرف والتجارة أو على أن المعتبر هو حصول طرف من الرشد وظهور أثر من آثاره لئلا ينتظر به تمام الرشد **المسألة السابعة** قال صاحب الكشاف قرأ ابن مسعود فإن أحستم بمعنى أحسستم قال أحسن به فهن إليه شوس وقرئ رشدا بفتحتين ورشدا ثم قال تعالى فادفعوا إليهم أموالهم والمراد أن عند حصول الشرطين أعني البلوغ وإيناس الرشد يجب دفع المال إليهم وإنما لم يذكر تعالى هذين الشرطين كمال العقل لأن إيناس الرشد لا يحصل إلا مع العقل لأنه أمر زائد على العقل ثم قال تعالى ولا تأكلوها إسرافا وبدارا أن يكبروا أي مسرفين ومبادرين كبرهم أو لإسرافكم ومبادرتكم كبرهم تفرطون في إنفاقها وتقولون ننفق كما نشتهي قبل أن يكبر اليتامى فينتزعوها من أيدينا ثم قسم الأمر بين أن يكون الوصي غنيا وبين أن يكون فقيرا فقال ومن كان غنيا فليستعفف قال الواحدي استعفف أبلغ من عف وعف إذا امتنع منه وتركه وقال صاحب الكشاف استعفف أبلغ من عف كأنه طلب زيادة العفة قال ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف واختلف العلماء في أن الوصي هل له أن ينتفع بمال اليتيم وفي هذه المسألة أقوال **أحدها** أنه يأخذ بقدر ما يحتاج إليه من مال اليتيم وبقدر أجر عمله واحتج القائلون بهذا القول بوجوه الأول أن قوله تعالى ولا تأكلوها إسرافا مشعر بأن له أن يأكل بقدر الحاجة **وثانيها** أنه تعالى قال ومن كان غنيا فليستعفف ليس المراد منه نهي الوصي الغني عن الانتفاع بمال نفسه بل المراد منه نهيه عن الانتفاع بمال اليتيم وإذا كان كذلك لزم أن يكون قوله ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف ليكون إذنا للوصي أن ينتفع بمال اليتيم بمقدار الحاجة **وثالثها** قوله تعالى إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما قد يؤكل ظلما وغير ظلم ولو لم يكن ذلك لم يكن لقوله إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما معنى وهذا يدل على أن للوصي المحتاج أن يأكل من ماله بالمعروف **ورابعها** ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أن رجلا قال إن تحت حجري يتيما أآكل من ماله قال بالمعروف غير متأثل مالا ولا واق مالك بماله قال أفأضربه قال مما كنت ضاربا منه ولدك **وخامسها** ما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه كتب إلى عمار وابن مسعود وعثمان ابن حنيف سلام عليكم أما بعد فإني قد رزقتكم كل يوم شاة شطرها لعمار وربعها لعبد الله بن مسعود وربعها لعثمان وإني قد أنزلت نفسي وإياكم من مال الله بمنزلة ولي مال اليتيم من كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن ولي يتيم قال له أفأشرب من لبن إبله قال إن كنت تبغي ضالتها وتلوط حوضها وتهنأ جرباها وتسقيها يوم ورودها فاشرب غير مضر بنسل ولا ناهك في الحلب وعنه أيضا يضرب بيده مع أيديهم فليأكل بالمعروف ولا يلبس عمامة فما فوقها **وسادسها** أن الوصي لما تكفل بإصلاح مهمات الصبي وجب أن يتمكن من أن يأخذ من ماله بقدر عمله قياسا على الساعي في أخذ الصدقات بسهم فكذا ههنا فهذا تقرير هذا القول والقول الثاني أن له أن يأخذ بقدر ما يحتاج إليه من مال اليتيم قرضا ثم إذا أيسر قضاه فإن مات ولم يقدر على القضاء فلا شيء عليه وهذا قول سعيد بن جبير ومجاهد وأبي العالية وأكثر الروايات عن ابن عباس وبعض أهل العلم خص هذا الإقراض بأصول الأموال من الذهب والفضة وغيرهما فأما التناول من ألبان المواشي واستخدام العبيد وركوب الدواب فمباح له إذا كان غير مضر بالمال وهذا قول أبي العالية وغيره واحتجوا بأن الله تعالى قال فإذا دفعتم إليهم أموالهم حكم في الأموال بدفعها إليهم والقول الثالث قال أبو بكر الرازي الذي نعرفه من مذاهب أصحابنا أنه لا يأخذ على سبيل القرض ولا على سبيل الابتداء سواء كان غنيا أو فقيرا واحتج عليه بآيات منها قوله إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا ومنها قوله تعالى ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم قال فهذه الآية محكمة حاظرة مال اليتيم على وصيه في حال

الغنى والفقر وقوله ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف متشابه محتمل فوجب رده لكونه متشابها إلى تلك المحكمات وعندي أن هذه الآيات لا تدل على ما ذهب إليه الرازي أما قوله وآتوا اليتامى أموالهم فهو عام وهذه الآية التي نحن فيها خاصة والخاص مقدم على العام وقوله إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما فهو إنما يتناول هذه الواقعة لو ثبت أن أكل الوصي من مال الصبي بالمعروف ظلم وهل النزاع إلا فيه وهو الجواب بعينه عن قوله ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل أما قوله وأن تقوموا لليتامى بالقسط فهو إنما يتناول محل النزاع لو ثبت أن هذا الأكل ليس بقسط والنزاع ليس إلا فيه فثبت أن كلامه في هذا الموضع ساقط ركيك ثم قال فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم واعلم أن الأمة مجمعة على أن الوصي إذا دفع المال إلى اليتيم بعد صيرورته بالغا فإن الأولى والأحوط أن يشهد عليه لوجوه **أحدها** أن اليتيم إذا كان عليه بينة بقبض المال كان أبعد من أن يدعي ما ليس له **وثانيها** أن اليتيم إذا أقدم على الدعوى الكاذبة أقام الوصي الشهادة على أنه دفع ماله إليه **وثالثها** أنه تظهر أمانة الوصي وبراءة ساحته ونظيره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من وجد لقطة فليشهد ذوي عدل ولا يكتم ولا يغيب فأمره بالإشهاد لتظهر أمانته وتزول التهمة عنه ثبت بما ذكرنا من الإجماع والمعقول أن الأحوط هو الإشهاد واختلفوا في أن الوصي إذا ادعى بعد بلوغ اليتيم أنه قد دفع المال إليه هل هو مصدق وكذلك إن قال أنفقت عليه في صغره هل هو مصدق قال مالك والشافعي رضي الله تعالى عنهما لا يصدق وقال أبو حنيفة وأصحابه رضي الله تعالى عنهم يصدق واحتج الشافعي رضي الله تعالى عنه بهذه الآية فإن قوله فأشهدوا عليهم أمر وظاهر الأمر الوجوب وأيضا قال الشافعي القيم غير مؤتمن من جهة اليتيم وإنما هو مؤتمن من جهة الشرع طعن أبو بكر الرازي في هذا الكلام مع السفاهة الشديدة وقال لو كان ما ذكر علة لنفي التصديق لوجب أن لا يصدق القاضي إذا قال لليتيم قد دفعت إليه لأنه لم يأتمنه وكذلك يلزمه أن يقول في الأب إذا قال بعد بلوغ الصبي قد دفعت إليك أن لا يصدق لأنه لم يأتمنه ويلزمه أيضا أن يوجب الضمان عليهم إذا تصادقوا بعد البلوغ أنه قد هلك لأنه أمسك ماله من غير ائتمان له عليه أما قولك إن هذا بعيد عن معاني الفقه أما النقض بالقاضي فبعيد لأن القاضي حاكم فيجب إزالة التهمة عنه ليصير قضاؤه نافذا ولولا ذلك لتمكن كل من قضى القاضي عليه بأن ينسبه إلى الكذب والميل والمداهنة وحينئذ يحتاج القاضي إلى قاض آخر ويلزم التسلسل ومعلوم أن هذا المعنى غير موجود في وصي اليتيم وأما الأب فالفرق ظاهر لوجهين أحدهما أن شفقته أتم من شفقة الأجنبي فلا يلزم من قلة التهمة في حق الأب قلتها في حق الأجنبي والثاني أنه صلى الله عليه وسلم قال أنت ومالك لأبيك وهذا غير موجود في حق الأجنبي وأما إذا تصادقوا بعد البلوغ أنه هلك فنقول إن كان قد اعترف أنه هلك بسبب تفريطه فههنا يلزمه الضمان أما إذا اعترف بأنه هلك بتقصيره فههنا يجب أن يقبل قوله وإلا لصار ذلك مانعا للناس من قبول الوصاية فيقع الخلل في هذا المهم فأما الإشهاد عند الرد إليه بعد البلوغ فإنه لا يفضي إلى هذه المفسدة فظهر الفرق ومما يؤكد هذا الفرق أنه تعالى ذكر قبل هذه الآية ما يدل على أن وصي اليتيم حصل في حقه ما يوجب التهمة وهو قوله ولا تأكلوها إسرافا وبدارا أن يكبروا وهذا يدل على جريان العادة بكثرة إقدام الولي على ظلم الأيتام والصبيان إذا دلت هذه الآية على تأكد موجبات التهمة في حق ولي اليتيم ثم قال بعده فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا أشعر ذلك بأن الغرض منه رعاية جانب الصبي لأنه إذا كان لا يتمكن من ادعاء دفع المال إليه إلا عند حضور الشاهد صار ذلك مانعا له من الظلم والبخس والنقصان وإذا كان الأمر كذلك علمنا أن قوله فأشهدوا إنه يجب لظاهر الإيجاب وكذلك يجب أن القرائن والمصالح تقتضي الإيجاب ثم قال هذا الرازي ويدل عليه أنه يصدق فيه بغير إشهاد اتفاق الجميع على أنه مأمور بحفظه وإمساكه على وجه الأمانة حتى يوصله إلى اليتيم في وقت استحقاقه فهو بمنزلة الودائع والمضاربات فوجب أن يكون مصدقا على الرد كما يصدق على رد الوديعة فيقال له أما الفرق بين هذه الصورة وصورة الوديعة فقد ذكر الشافعي رضي الله تعالى عنه واعتراضه على ذلك الفرق قد سبق إبطاله وأيضا فعادتك ترك الالتفات إلى كتاب الله بقياس ركيك

بحيله ومثل هذا الفقه مسلم ولا يجب المشاركة فيه معك وبالله التوفيق ثم قال تعالى وكفى بالله حسيبا ومعناه محاسبا قال ابن الانباري والازهري يحتمل ان يكون الحسيب بمعنى المحاسب وان يكون بمعنى الكافي فمن الاول قولهم للرجل للتهدد حسبه الله ومعناه محاسبه الله على ما يفعل من الظلم ونظيره قول الحسيب بمعنى المحاسب قول الشريب بمعنى الشارب ومن الثاني قولهم حسبك الله اي كافيك الله واعلم ان هذا وعيد لولي اليتيم واعلام له انه تعالى يعلم باطنه كما يعلم ظاهره لئلا ينوي او يعمل في مال اليتيم ما لا يحل ويقوم بالامانة التامة في ذلك الى ان يصل اليه ماله وهذا المقصود حاصل سواء فسر الحسيب بالمحاسب او بالكافي واعلم ان الباء في قوله وكفى بالله وكفى بذلك في جميع القران زائدة هكذا نقله الواحدي عن الزجاج وحسيبا نصب على الحال اي كفى بالله حال كونه محاسبا حال كونه مكافيا والله تعالى اعلم **قوله تعالى** **للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا** **اعلم ان هذا هو النوع الرابع من الاحكام المذكورة في هذه السورة** وهو ما يتعلق بالمواريث والفرائض وفي الاية مسائل

المسألة الاولى في سبب نزول هذه الاية قال ابن عباس ان اوس بن ثابت الانصاري توفي عن ثلاث بنات وامرأة فجاء رجلان من بني عمه وهما وصيان له يقال لهما قتادة وعرفجة واخذا ماله فجاءت امرأة اوس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت القصة وذكرت ان الوصيين ما دفعا الي شيئا وما دفعا الى بناته من المال شيئا فقال النبي صلى الله عليه وسلم ارجعي الى بيتك حتى انظر ما يحدث الله في امرك فنزلت على النبي صلى الله عليه وسلم هذه الاية ودلت على ان للرجال نصيبا وللنساء نصيبا ولكنه تعالى لم يبين المقدار في هذه الاية فارسل الرسول اليهما ان ادفعا اليها نصيب بناتها فهذا هو الكلام في سبب النزول

المسألة الثانية كانوا اهل الجاهلية لا يورثون النساء ولا الاطفال ويقولون لا يرث الا من طاعن بالرماح وذب عن الحوزة وحاز الغنيمة فبين الله تعالى ان الارث غير مختص بالرجال بل هو امر يشترك فيه الرجال والنساء فذكر في هذه الاية هذا القدر ثم ذكر التفصيل بعد ذلك ولا يمتنع اذا كان للقوم عادة في توريث الكبار دون الصغار ودون النساء فنقلهم سبحانه وتعالى عن تلك العادة قليلا قليلا على التدريج لان الانتقال عن العادة شاق ثقيل على الطبع فاذا كان على التدريج سهل فلهذا المعنى ذكر الله تعالى هذا المجمل اولا ثم اردفه بالتفصيل

المسألة الثالثة احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على توريث ذوي الارحام قال لان العمات والخالات والاخوال واولاد البنات من الاقربين فوجب دخولهم تحت قوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون اقصى ما في الباب ان قدر ذلك النصيب غير مذكور في هذه الاية الا انا نثبت كونهم مستحقين لاصل النصيب بهذه الاية واما المقدار فنستفيده من سائر الدلائل واجاب عنه اصحابنا من وجهين احدهما انه تعالى ذكر في اخر الاية نصيبا مفروضا اي نصيبا مقدرا وبالاجماع ليس لذوي الارحام نصيب مقدر فثبت انهم ليسوا داخلين في هذه الاية وثانيها ان هذه الاية مخصوصة بالاقربين فلم قلتم ان ذوي الارحام من الاقربين وتحقيقه انه اما ان يكون المراد من الاقربين من كان اقرب من شيء اخر او المراد منه من كان اقرب من جميع الاشياء والاول باطل لانه يقتضي دخول اكثر الخلق فيه لان كل انسان فله نسب مع غيره اما بوجه قريب او بوجه بعيد وهو الانتساب الى ادم عليه السلام ولا بد وان يكون هذا اقرب اليه من ولده فيلزم دخول الخلق في هذا النص وهو باطل ولما بطل هذا الاحتمال وجب حمل النص على الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد من الاقربين من كان اقرب الناس اليه وما ذاك الا الوالدان والاولاد فثبت ان هذا النص لا يدخل فيه ذوو الارحام لا يقال لو حملنا الاقربين على الوالدين لزم التكرار لانا نقول الاقرب جنس يندرج تحته نوعان الوالد والولد فثبت انه تعالى ذكر الوالد ثم ذكر الاقربين فيكون المعنى انه ذكر النوع ثم ذكر الجنس فلم يلزم التكرار

المسألة الرابعة قوله نصيبا في نصبه وجوه احدها انه نصب على الاختصاص بمعنى اعني نصيبا مفروضا مقطوعا واجبا والثاني يجوز ان ينتصب انتصاب المصدر المذكور لان النصيب اسم في معنى المصدر كانه قيل قسما واجبا كقوله فريضة من الله اي قسمة مفروضة

المسألة الخامسة اصل الفرض الحز

ولذلك سمي الحز

ولذلك سمي الحز الذي في سية القوس فرضا والحز الذي في القداح يسمى ايضا فرضا وهو علامة لها يميز بينها وبين غيرها والفرضة العلامة في مقسم الماء يعرف بها كل ذي حق حقه من الشرب فهذا هو اصل الفرض ثم ان اصحاب ابي حنيفة خصصوا الفرض بما عرف وجوبه بدليل مظنون قالوا لان الفرض عبارة عن الحز والقطع واما الوجوب فانه عبارة عن السقوط يقال وجبت الشمس اذا سقطت ووجب الحائط اذا سقط وسمعت وجبته يعني سقطته قال الله عز وجل فاذا وجبت جنوبها يعني سقطت فثبت ان الفرض عبارة عن الحز والقطع وان الوجوب عبارة عن السقوط ولا شك ان تاثير الحز والقطع اقوى واكمل من تاثير السقوط فلهذا السبب خصص اصحاب ابي حنيفة لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع ولفظ الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي قرره يقتضي عليهم بان الاية ما تناولت ذوي الارحام لان توريث ذوي الارحام ليس من باب ما عرف بدليل قاطع باجماع الامة فلم يكن توريثهم فرضا والاية انما تناولت التوريث المفروض فلزم القطع بان هذه الاية ما تناولت الارحام

قوله تعالى **واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا** في الاية مسائل

المسألة الاولى اعلم ان قوله واذا حضر القسمة ليس فيه بيان اي قسمة هي فلهذا المعنى حصل للمفسرين فيه اقوال **الاول** انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى ان للنسوة اسوة الرجال في ان لهن حظا من الميراث وعلم تعالى ان في الاقارب من يرث ومن لا يرث وان الذين لا يرثون اذا حضروا وقت القسمة فان تركوا محرومين بالكلية ثقل عليهم ذلك فلا جرم امر الله تعالى ان يدفع اليهم شيئا عند القسمة حتى يحصل الادب الجميل وحسن العشرة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال ان ذلك واجب ومنهم من قال انه مندوب واما القائلون بالوجوب فقد اختلفوا في امور **احدها** ان منهم من قال الوارث ان كان كبيرا وجب عليه ان يرضخ لمن حضر القسمة شيئا من المال بقدر ما تطيب نفسه منه وان كان صغيرا وجب على الوصي اعطاؤهم من ذلك المال وان كان صغيرا وجب على الولي ان يعتذر اليهم ويقول اني لا املك هذا المال انما هو لهؤلاء الضعفاء الذين لا يعقلون ما عليهم من الحق وان يكبروا فسيعرفون حقكم فهذا هو القول المعروف **وثانيها** قال الحسن والنخعي هذا الرضخ مختص بقسمة الاعيان فاذا آل الامر الى قسمة الارضين والرقيق وما اشبه ذلك قال لهم قولا معروفا مثل ان يقول لهم ارجعوا بارك الله فيكم **وثالثها** قولوا مقدار ما يجب منه الرضخ شيء قليل ولا تقدير فيه بالاجماع **ورابعها** ان على تقدير وجوب هذا الحكم تكون هذه الاية منسوخة باية المواريث وهذا قول سعيد بن المسيب والضحاك وقال في رواية عكرمة الاية محكمة غير منسوخة وهو مذهب ابي موسى الاشعري وابراهيم النخعي والشعبي والزهري ومجاهد والحسن وسعيد بن جبير فهؤلاء كانوا يعطون من حضر شيئا من التركة **روي** ان عبد الله بن عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق قسم ميراث ابيه وعائشة حية فلم يترك في الدار احدا الا اعطاه وتلا هذه الاية فهذا كله تفصيل قول من قال بان هذا الحكم ثابت على سبيل الوجوب ومنهم من قال انه ثابت على سبيل الندب والاستحباب لا على سبيل الفرض والايجاب وهذا الندب ايضا انما يحصل اذا كانت الورثة كبارا اما اذا كانوا صغارا فليس الا القول المعروف وهذا المذهب هو الذي عليه فقهاء الامصار واحتجوا بانه لو كان لهؤلاء حق معين لبين الله تعالى قدر ذلك الحق كما في سائر الحقوق وحيث لم يبين علمنا انه غير واجب ولان ذلك لو كان واجبا لتوفرت الدواعي على نقله لشدة حرص الفقراء والمساكين على تقريره ولو كان كذلك لنقل الينا على سبيل التواتر ولما لم يكن الامر كذلك علمنا انه غير واجب **القول الثاني** في تفسير الاية ان المراد بالقسمة الوصية فاذا حضرها من لا يرث من الاقرباء واليتامى والمساكين امر الله تعالى الموصي ان يجعل لهم نصيبا من تلك الوصية ويقول لهم مع ذلك قولا معروفا في الوقت فيكون سببا لوصول السرور اليهم في الحال وفي الاستقبال والقول الاول اولى لان الاية التي تقدمت في الوصية **القول الثالث** في تفسير الاية ان قوله واذا حضر القسمة اولوا القربى والمراد من اولي القربى الذين يرثون والمراد من اليتامى والمساكين الذين لا يرثون ثم قال فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا فقوله فارزقوهم راجع الى اولي القربى الذين يرثون وقوله وقولوا لهم قولا معروفا راجع الى اليتامى والمساكين الذين لا يرثون ثم قال فارزقوهم وهذا القول يحكى عن سعيد بن جبير

المسألة الثانية قال صاحب الكشاف الضمير في قوله فارزقوهم منه عائد الى ما ترك الوالدان والاقربون وقال الواحدي الضمير عائد الى الميراث فتكون الكناية على هذه الوجوه عائدة الى معنى القسمة لا الى لفظها كقوله ثم استخرجها

من وعاء اخيه والصاع مذكر لا يكنى عنه بالتانيث لكن اريد به السرقة فعادت الكناية الى معنى اللفظ وعلى هذا التقدير فالمراد بالقسمة المقسوم لانه انما يكون الرزق من المقسوم لا من نفس القسمة **المسألة الثالثة** انما قدم اليتامى على المساكين لان ضعف اليتامى اكثر وحاجاتهم اشد وكان وضع الصدقات فيهم افضل واعظم **المسألة الرابعة** الاشبه وهو ان المراد بالقول المعروف ان لا يتبع العطية المن والاذى بالقول او يكون المراد الوعد بالزيادة والاعتذار عن من لم يعط شيئا والله تعالى اعلم **قوله تعالى** **وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا** في الاية مسائل **المسألة الاولى** الجملة الشرطية وهو قوله لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم في صلة لقوله الذين والمعنى وليخش الذين من صفتهم لو تركوا ذرية ضعافا خافوا عليهم واما الذي يخشى عليه فغير منصوص عليه وسنذكر وجوه المفسرين فيه **المسألة الثانية** لا شك ان قوله وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم يوجب الاحتياط للذرية الضعاف وللمفسرين فيه وجوه الاول ان هذا خطاب مع الذين يجلسون عند المريض فيقولون ان ذريتك لا يغنون عنك من الله شيئا فاوص بمالك لفلان وفلان ولا يزالون يامرونه بالوصية للاجانب الى ان لا يبقى من ماله للورثة شيء اصلا فقيل لهم كما انكم تكرهون بقاء اولادكم في الضعف والجوع من غير مال فاخشوا الله ولا تحملوا المريض على ان يحرم اولاده الضعفاء عن ماله وحاصل الكلام انك لا ترضى مثل هذا الفعل لنفسك فلا ترضه لاخيك المسلم عن انس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يؤمن العبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه والقول الثاني قال حبيب بن ابي ثابت سألت عن الاية فقال هو الرجل يحضره الموت ويريد الوصية للاجانب فيقول له من كان عنده اتق الله وامسك على ولدك مالك مع ان ذلك الانسان يحب ان يوصي له ففي القول الاول الاية محمولة على نهي الحاضرين عن النهي عن الوصية والاول اولى لان قوله لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم اشبه بالوجه الاول واقرب اليه القول الثالث يحتمل ان يكون الاية خطابا لمن قرب اجله ويكون المقصود نهيه عن تكثير الوصية لئلا تبقى ورثته ضائعين جائعين بعد موته ثم ان كانت هذه الاية انما نزلت قبل تقدير الوصية بالثلث كان المراد منها ان لا يجعل التركة مستغرقة بالوصية وان كانت نزلت بعد تقدير الوصية بالثلث كان المراد منها ان يوصي ايضا بالثلث بل ينقص اذا خاف على ذريته والمروي عن كثير من الصحابة انهم وصلوا بالقليل لاجل ذلك وكانوا يقولون الخمس افضل من الربع والربع افضل من الثلث وخبر سعد يدل عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم والثلث كثير لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس القول الرابع ان هذا الامر لاولياء اليتيم فكانه تعالى قال وليخش من خاف على ولده بعد موته ان يضيع مال اليتيم الضعيف الذي هو ذرية غيره اذا كان في حجره والمقصود من الاية على هذا الوجه ان يبعثه سبحانه وتعالى على حفظ ماله وان يترك نفسه في حفظه والاحتياط في ذلك منزلة ما يجد من غيره في ذريته لو خلفهم وخلف لهم مالا قال القاضي وهذا اليق بما تقدم وتأخر من الايات الواردة في باب الايتام فجعل تعالى آخر ما دعاهم الى حفظ مال اليتيم ان ينبههم على حال انفسهم وذريتهم اذا تصوروها ولا شك انه من اقوى الدواعي والبواعث في هذا المقصود **المسألة الثالثة** قال صاحب الكشاف قرئ ضعفا وضعفاء وضعافا وضعافى نحو سكارى وسكرى وقال الواحدي قرأ حمزة ضعافا بالامالة ثم قال ووجه امالة ضعافا ان كان على وزن فعال وكان اوله حرفا مستعليا مكسورا نحو ضعاف وعلاق وخباث تجري فيه الامالة وذلك لانه يصعد بالحرف المستعلي ثم انحدر بالكسرة فيستحب ان لا يصعد بالتفخيم بعد الكسر حتى يوجد الصوت على طريقة واحدة واما الامالة في خافوا فحسنة لانها تطلب الكسرة التي في خفت ثم قال تعالى فليتقوا الله في الامر الذي تقدم ذكره والاحتياط فيه وليقولوا قولا سديدا اذا ارادوا بعث غيرهم على فعل وعمل والقول السديد هو العدل والصواب من القول قال صاحب الكشاف القول السديد من الاوصياء ان لا يؤذوا اليتامى ويكلموهم كما يكلمون اولادهم بالترحيب فاذا خاطبوهم قالوا يا بني ويا ولدي والقول السديد من الجالسين الى المريض ان يقولوا اذا اردت الوصية لا تسرف في وصيتك ولا تجحف باولادك مثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لسعد والقول السديد من الورثة حال قسمة الميراث للحاضرين الذين لا يرثون ان لا يغلظوا القول ويخصوهم بالاكرام **قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا** اعلم

انه تعالى اكد الوعيد في هذه الايات مرة بعد اخرى على من يفعل ذلك كقوله ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم انه كان حوبا كبيرا وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله ثم ذكر بعدها هذه الاية مفردة في وعيد من يأكل اموالهم وكل ذلك رحمة من الله تعالى باليتامى كلهم لكمال ضعفهم وعجزهم استحقوا من الله مزيد العناية والكرامة وما اشد دلالة هذا الوعيد على سعة رحمته وكثرة عفوه وفضله لان اليتامى لما بلغوا في الضعف الى الغاية القصوى وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** دلت هذه الاية على ان مال اليتيم قد يؤكل غير ظلم والا لم يكن لهذا التخصيص فائدة وذلك ما ذكرناه فيما تقدم ان للولي المحتاج ان يأكل من ماله بالمعروف **المسألة الثانية** قوله انما يأكلون في بطونهم نارا فيه قولان الاول ان يجري ذلك على ظاهره قال السدي اذا اكل الرجل مال اليتيم ظلما يبعث يوم القيامة ولهب النار يخرج من فيه وعينيه واذنيه يعرف كل من رآه انه اكل مال اليتيم وعن ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليلة اسري بي رأيت قوما لهم مشافر كمشافر الابل وقد وكل بهم من يأخذ بمشافرهم ثم يجعل في افواههم صخرا من النار يخرج من اسافلهم فقال جبريل عليه السلام هؤلاء الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما والقول الثاني ان ذلك توسع المراد ان اكل مال اليتيم جار مجرى اكل النار من حيث انه يفضي اليه ويستلزمه وقد يطلق اسم احد المتلازمين على الاخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها قال القاضي وهذا اولى من الاول لان قوله الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا الاشارة فيه الى كل واحد فكان التوسع الذي ذكرناه اولى **المسألة الثالثة** لقائل ان يقول الاكل لا يكون الا في البطن فما فائدة قوله انما يأكلون في بطونهم نارا وجوابه كقوله يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم والقول لا يكون الا بالفم وقال ولكن تعمى القلوب التي في الصدور والقلب لا يكون الا في الصدر وقال ولا طائر يطير بجناحيه والطيران لا يكون الا بالجناح والغرض من كل ذلك التأكيد والمبالغة **المسألة الرابعة** انه تعالى وان ذكر الاكل الا ان المراد منه كل انواع الاتلافات فان ضرر اليتيم لا يختلف بان يكون اتلاف ماله بالاكل او بطريق اخر وانما ذكر الاكل واراد به كل التصرفات المتلفة لوجوه احدها ان عامة مال اليتامى في ذلك الوقت هو الانعام التي يؤكل لحومها ويشرب البانها فخرج الكلام على عادتهم وثانيها انه جرت العادة فيمن انفق ماله في وجوه مراده خيرا كانت او شرا انه يقال انه اكل ماله وثالثها ان الاكل هو المعظم فيما يبتغى من التصرفات **المسألة الخامسة** قالت المعتزلة الاية دالة على وعيد كل من فعل هذا الفعل سواء كان مسلما او لم يكن لان قوله الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما عام يدخل فيه الكل وهذا يدل على القطع بالوعيد وقوله وسيصلون سعيرا يوجب القطع على انهم اذا ماتوا على غير توبة يصلون هذا السعير لا محالة والجواب عنه قد ذكرناه مستقصى في سورة البقرة ثم يقول المعتزلة لا يجوز ان يكون هذا الوعيد مخصوصا بالكفار لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون ثم قالت المعتزلة ولا يجوز ان يدخل تحت هذا الوعيد اكل القليل من ماله لان الوعيد مشروط بان لا يكون معه توبة ولا طاعة اعظم من تلك المعصية واذا كان كذلك فالذي يقطع على انه من اهل الوعيد من تكون معصيته كبيرة لا يكون معها توبة فلا جرم وجب ان يطلب قدر ما يكون كبيرا من اكل ماله قال ابو علي الجبائي قدره خمسة دراهم لانه هو القدر الذي وقع الوعيد عليه في اية الكنز في منع الزكاة هذا جملة ما ذكره القاضي فيقال لهم قد خالفتم ظاهر هذا العموم من وجهين احدهما انكم زدتم فيه شرط عدم التوبة والثاني انكم زدتم فيه عدم كونه صغيرا فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان نزيد فيه شرط عدم العفو اقصى ما في الباب ان تقال ما وجدنا دليلا يدل على حصول العفو كما بحثنا عنه من وجهين احدهما انه لا نسلم عدم دلائل العفو بل هي كثيرة على ما قررناه في سورة البقرة والثاني هب انكم ما وجدتموها لكن عدم الوجدان لا يفيد عدم الوجود فلا يبقى الا الاحتمال وحينئذ يخرج التمسك بهذه الاية من افادة القطع والجزم **المسألة السادسة** انه تعالى ذكر وعيد مانعي الزكاة بالكي فقال تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وذكر وعيد اكل مال اليتيم بامتلاء البطن من النار ولا شك ان هذا الوعيد اشد والسبب فيه ان في باب الزكاة الفقير غير مالك لجزء من نصاب بل يجب على المالك ان يملكه جزءا من ماله اما هاهنا اليتيم مالك لذلك المال فكان منعه من اليتيم اقبح فكان الوعيد اشد ولان الفقير قد يكون كبيرا فيقدر على الاكتساب اما اليتيم فانه لصغره وضعفه عاجز فكان الوعيد في اتلاف ماله اشد قال تعالى وسيصلون سعيرا وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ ابو بكر وابن عامر عن عاصم سيصلون سعيرا بضم الياء اي يدخلون النار على ما لم يسم فاعله والباقون بفتح الياء قال ابو زيد صلي الرجل النار يصلاها صلى وصلاء وهو صالي النار وقوم صالون وصلاء قال تعالى الا من هو صال الجحيم وقال اولى بها صليا وقال جهنم يصلونها وقال الفراء الصلاء اسم الوقود

وهو الصلا اذا كسرت مددت واذا فتحت قصرت ومن ضم الياء فهو من قولهم اصلاه الله النار اصلاء قال فسوف نصليه نارا وقال تعالى ساصليه سقر وقال صاحب الكشاف قرئ سيصلون بضم الياء وتخفيف اللام وتشديدها **المسألة الثانية** السعير هو النار المستعرة يقال سعرت النار اسعرها سعرا فهي مسعورة وسعيرة السعير معدول عن مسعورة كما عدل كف خضيب عن مخضوبة وانما قال سعيرا لان المراد من النيران مبهمة لا تعرف غاية شدتها الا الله تعالى **المسألة الثالثة** روي انها لما نزلت هذه الاية ثقل ذلك على الناس فاحترزوا عن مخالطة اليتامى بالكلية فصعب الامر على اليتامى فنزل قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم ومن الجهال من قال صارت هذه الاية منسوخة بتلك وهو بعيد لان هذه الاية في المنع من الظلم وهذا لا يصير منسوخا بل المقصود ان مخالطة اموال اليتامى ان كان على سبيل الظلم فهو من اعظم ابواب الاثم كما في هذه الاية وان كان على سبيل التربية والاحسان فهو من اعظم ابواب البر كما في قوله وان تخالطوهم فاخوانكم

قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس من بعد وصية يوصي بها او دين اباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله ان الله كان عليما حكيما

في الاية مسايل **المسألة الاولى** اعلم ان اهل الجاهلية كانوا يتوارثون بشيئين احدهما النسب والاخر العهد اما النسب فهم ما كانوا يورثون الصغار ولا الاناث وانما كانوا يورثون من الاقارب الرجال الذين كانوا يقاتلون على الخيل وياخذون الغنيمة يقول لغيره دمي دمك وهدمي هدمك وترثني وارثك وتطلب بي واطلب بك فاذا تعاهدوا على هذا الوجه فايهما مات قبل صاحبه كان للحي ما اشترط من مال الهالك والثاني التبني فان الرجل منهم كان يتبنى ابن غيره فينسب اليه دون ابيه من النسب فيرثه وهذا التبني نوع من انواع المعاهدة ولما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم تركهم في اول الامر على ما كانوا في الجاهلية ومن العلماء من قال بل قررهم الله على ذلك فقال تعالى ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون والمراد التوارث بالنسب ثم قال تعالى والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم من النصرة والنصيحة وحسن العشرة فهذا شرح اسباب التوارث في الجاهلية واما اسباب التوارث في الاسلام فقد ذكرنا ان في اول الامر الحلف والتبني وزاد فيه امرين احدهما الهجرة فكان المهاجر يرث من المهاجر وان كان اجنبيا عنه اذا كان كل واحد منهما مختصا بالاخر بمزيد المخالطة والمخالصة ولا يرثه غير المهاجر وان كان من اقاربه والثاني المواخاة كان الرسول عليه السلام يواخي بين كل اثنين منهم وكان ذلك سببا للتوارث ثم انه تعالى نسخ هذه الاسباب كلها بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والذي تقرر عليه دين الاسلام اسباب التوارث ثلاثة النسب والنكاح والولاء **المسألة الثانية** روى عطا قال استشهد سعد بن الربيع وترك ابنتين وامراة واخا فاخذ الاخ المال كله فاتت المراة وقالت يا رسول الله هاتان ابنتا سعد وان سعدا قتل وان عمهما اخذ مالهما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارجعي فلعل الله سيقضي فيه ثم انها عادت بعد مدة وبكت فنزلت هذه الاية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم عمهما وقال اعط ابنتي سعد الثلثين وامهما الثمن وما بقي فهو لك فهذا اول ميراث قسم في الاسلام **المسألة الثالثة** في تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول انه سبحانه وتعالى لما بين الحكم في مال الايتام وما على الاولياء فيه بين كيف يملك هذا اليتيم المال ولم يكن ذلك الا ببيان جملة احكام الميراث الثاني انه تعالى لما اثبت حكم الميراث بالاجمال في قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ذكر عقيب ذلك المجمل هذا التفصيل فقال يوصيكم الله في اولادكم **المسألة الرابعة** قال القفال قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يقول الله لكم قولا يوصلكم الى ايفاء حقوق اولادكم بعد موتكم واصل الايصاء هو الايصال يقال وصى يصي اذا وصل واوصى يوصي اذا اوصل فاذا قال اوصني فمعناه اوصلني الى علم ما احتاج الى علمه وكذلك وصى وهو على المبالغة قال الزجاج معنى قوله هاهنا يوصيكم اي يفرض عليكم لان الوصية من الله ايجاب والدليل عليه قوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ذلكم وصاكم به ولا شك في كون ذلك واجبا علينا فان قيل انه لا يقال في اللغة اوصيك لكذا فكيف قال هاهنا يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين قلنا لما كانت

الوصية قولا لا جرم ذكر بعد ذلك قوله يوصيكم الله قولا مستانفا وقال للذكر مثل حظ الانثيين ونظيره قوله تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة اي قال لهم مغفرة لان الوعد قول **المسألة الخامسة** اعلم انه تعالى بدا بذكر ميراث الاولاد وانما فعل ذلك لان تعلق الانسان بولده اشد التعلقات ولذلك قال صلى الله عليه وسلم فاطمة بضعة مني فلهذا السبب قدم الله ذكر ميراثهم واعلم ان للاولاد حال انفراد وحال اجتماع مع الوالدين اما حال الانفراد فثلاثة وذلك لان الميت اما ان يخلف الذكور والاناث معا واما ان يخلف الاناث فقط او يخلف الذكور فقط القسم الاول ما اذا خلف الذكران والاناث معا فقد بين الله الحكم فيه بقوله للذكر مثل حظ الانثيين واعلم ان هذا يفيد احكاما منها ان للذكر سهمان وللانثى سهم وثانيها اذا كان الوارث جماعة من الذكور وجماعة من الاناث كان لكل ذكر سهمان ولكل انثى سهم وثالثها اذا حصل مع الاولاد جمع اخرون من الوارثين كالابوين فهم ياخذون سهامهم وكان الباقي بعد ذلك السهام بين الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين فثبت ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين يفيد هذه الاحكام الكثيرة القسم الثاني ما اذا مات وخلف الاناث فقط بين الله سبحانه وتعالى انهن ان كن فوق اثنتين فلهن الثلثان وان كانت واحدة فلها النصف الا انه تعالى لم يبين حكم البنتين بالقول الصريح واختلفوا فيه فعن ابن عباس انه قال الثلثان فرض الثلاث من البنات فصاعدا واما فرض البنتين فهو النصف واحتج عليه بانه تعالى قال فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وكلمة ان في اللغة للاشتراط وذلك يدل على ان اخذ الثلثين مشروط بكونهن ثلاثا فصاعدا وذلك ينفي حصول الثلثين للبنتين والجواب من وجوه الاول ان هذا الكلام لازم على ابن عباس لانه تعالى قال فان كانت واحدة فلها النصف نصيبا للبنتين وهو قد جعل النصف نصيبا للبنتين فثبت ان هذا الكلام ان صح فهو يبطل قوله الثاني انا لا نسلم ان كلمة ان تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ويدل عليه انه لو كان الامر كذلك لزم التناقض بين هاتين الايتين لان الاجماع دل على ان نصيب البنتين اما النصف واما الثلثان وبالتقدير ان يكون كلمة ان للاشتراط يفضي الى الباطل فكان باطلا ولانه تعالى قال ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة وقال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ولا يفيد معنى الاشتراط في هذه الايات الوجه الثالث في الجواب هو ان في الاية تقديما وتاخيرا والتقدير فان كن نساء اثنتين فما فوقهما فلهن الثلثان فهذا هو الجواب عن حجة ابن عباس واما سائر الامة فقد اجمعوا على ان فرض البنتين الثلثان قالوا وانما عرفنا ذلك بوجوه الاول قال ابو مسلم الاصفهاني عرفناه من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فاذا كان نصيب الذكر مثل نصيب حظ الانثيين ونصيب الذكر هاهنا هو الثلثان وجب لا محالة ان يكون نصيب البنتين الثلثان الثاني قال ابو بكر الرازي اذا مات وخلف ابنا وبنتا فهاهنا نصيب البنت الثلث بدليل قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فاذا كان نصيب البنت مع الولد الذكر هو الثلث فبان يكون نصيبها مع ولد اخر انثى هو الثلث كان اولى لان الذكر اقوى من الانثى الثالث ان قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين ازيد من حظ الانثى الواحدة والا لزم ان يكون حظ الذكر مثل حظ الانثى الواحدة وذلك على خلاف النص فاذا ثبت ان حظ الانثيين ازيد من حظ الواحدة فنقول وجب ان يكون ذلك هو الثلثان لانه لا قائل بالفرق والرابع ان ما ذكرنا في سبب نزول هذه الاية انه صلى الله عليه وسلم اعطى بنتي سعد بن الربيع الثلثين وذلك يدل على ما قلناه الخامس انه تعالى ذكر في هذه الاية حكم الواحدة من البنات وحكم الثلاث فما فوقهن ولم يذكر حكم البنتين وقال في شرح ميراث الاخوات ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك فهاهنا ذكر ميراث الاخت الواحدة والاختين ولم يذكر ميراث الكثيرة فصار ذلك كل واحد من هاتين الايتين مجملا من وجه فنقول لما كان نصيب الاختين الثلثين كانت البنتان اولى بذلك لانهما اقرب الى الميت من الاختين ولما كان نصيب البنات الكثيرة على ذلك لان البنت لما كانت اشد اتصالا بالميت امتنع جعل الاضعف زائدا على الاقوى وهذا مجموع الوجوه المذكورة في هذا الباب فالوجوه الثلاثة مستنبطة من الاية والرابع ماخوذ من السنة والخامس من القياس الجلي والله تعالى اعلم اما القسم الثالث وهو ما اذا مات وخلف الاولاد الذكور فقط فنقول اما الابن الواحد فانه اذا انفرد اخذ كل المال وبيانه من وجوه الاول من دلالة قوله للذكر مثل حظ الانثيين مع قوله تعالى في البنات وان كانت واحدة فلها النصف فلزم من مجموع هاتين الايتين ان نصيب الابن المنفرد جميع المال الثاني انا نستفيد ذلك من السنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم ما ابقت السهام

فلأولى عصبة ذكر ولا نزاع ان الابن عصبة ذكر ولما كان الابن اخذ لكل ما بقي بعد السهام وجب فيما اذا لم يكن
سهام ان يأخذ الكل الثالث ان اقرب العصبات الى الميت هو الابن وليس له بالاجماع قدر معين من الميراث فاذا
لم يكن معه صاحب فرض لم يكن له ان يأخذ قدرا اولى منه بان يأخذ الزائد فوجب ان يأخذ الكل فان قيل
حظ الانثيين هو الثلثان فقوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي ان يكون حظ الذكر مطلقا هو الثلثان
وذلك ينفي ان يأخذ كل المال قلنا المراد منه حال الاجتماع لا حال الانفراد ويدل عليه وجهان احدهما ان قوله
يوصيكم الله في اولادكم يقتضي حصول الاولاد وقوله للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي حصول الذكر والانثى هناك
والثاني انه تعالى ذكر عقيبه حال الانفراد وهذا كله اذا مات وخلف ابنا واحدا فقط اما اذا مات وخلف ابنا
كانوا مشتركين في جهة الاستحقاق ولا رجحان فوجب قسمة المال بينهم بالسوية والله تعالى اعلم بقي في الآية سؤالات

السؤال الاول لا شك ان المرأة اعجز من الرجل اما اولا فلعجزها عن الخروج والبروز فان
زوجها واقاربها يمنعونها من ذلك واما ثانيا فلنقصان عقلها وكثرة اختداعها واغترارها واما ثالثا
فلانها متى خالطت الرجال صارت متهمة واذا ثبت ان عجزها اكمل وجب ان يكون نصيبها من الميراث اكثر فلا اقل من
المساواة فما الحكمة في انه تعالى جعل نصيبها من الميراث نصف نصيب الرجل والجواب عنه من وجوه الاول
ان خرج المرأة اقل لان زوجها ينفق عليها وخرج الرجل اكثر لانه هو المنفق على زوجته ومن كان خرجه اكثر فهو الى
المال احوج الثاني ان الرجل اكمل حالا من المرأة في الخلقة وفي العقل وفي المناصب الدينية مثل صلاحية
القضاء والامامة وايضا شهادة المرأة نصف شهادة الرجل ومن كان كذلك وجب ان يكون الانعام عليه اكثر
الثالث ان المرأة قليلة العقل كثيرة الشهوة فاذا انضاف اليها المال الكثير عظم الفساد ولهذا

قال الشاعر

ان الفراغ والشباب والجده • مفسدة للمرء اي مفسده

وقال تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى وحال الرجل بخلاف ذلك الرابع ان الرجل لكمال عقله يصرف المال
فيما يفيده الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة نحو بناء الرباطات واعانة الملهوفين والنفقة على
الايتام والارامل وانما يقدر الرجل على ذلك لانه يخالط الناس كثيرا والمرأة تقل مخالطتها مع الناس فلا تقدر
على ذلك الخامس روي ان جعفر الصادق سئل عن هذه المسألة فقال ان حواء اخذت حفنة من الحنطة
واكلت واخذت حفنة اخرى وخبأتها ثم اخذت حفنة اخرى ودفعتها الى آدم فلما جعلت نصيبها ضعف نصيب
الرجل قلب الله الامر عليها فجعل نصيب المرأة نصف نصيب الرجل **السؤال الثاني**
لم لم يقل للانثيين مثل حظ الذكر او للانثى نصف حظ الذكر والجواب من وجوه الاول لما كان
الذكر افضل من الانثى قدم ذكره على ذكر الانثى كما جعل نصيبه ضعف نصيب الانثى الثاني ان قوله للذكر مثل
حظ الانثيين يدل على فضل الذكر بالمطابقة وعلى نقص الانثى بالالتزام ولو قال كما ذكرتم لدل على نقص الانثى
بالمطابقة وفضل الذكر بالالتزام فرجح الطرف الاول تنبيها على ان السعي في تشهير الفضائل يجب ان يكون راجحا
على السعي في تشهير الرذائل ولهذا قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها فذكر الاحسان مرتين
والاساءة مرة واحدة الثالث انهم كانوا يورثون الذكور دون الاناث وهو سبب ورود هذه الآية فقيل كفى
الذكر ان جعل نصيبه ضعف نصيب الانثى فلا ينبغي له ان يطمع في ان يجعل الانثى محرومة عن الميراث بالكلية **المسألة
السادسة** لا شك ان اسم الولد واقع على ولد الصلب على سبيل الحقيقة ولا شك ايضا انه مستعمل في ولد
الابن قال تعالى يا بني آدم وقال للذين كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم يا بني اسرائيل الا ان البحث في ان لفظ
الولد يقع على ولد الابن مجازا او حقيقة فان قلنا انه مجاز فنقول ثبت في اصول الفقه ان اللفظ الواحد
لا يجوز ان يستعمل دفعة واحدة في حقيقته ومجازه فحينئذ يمتنع ان يريد الله بقوله يوصيكم الله في اولادكم
ولد الصلب وولد الابن معا والله اعلم ان الطريق في دفع هذا الاشكال ان يقال انا لا نستفيد حكم ولد الابن من
هذه الآية فنقول الولد وولد الابن ما صارا مرادين من هذه الآية معا وذلك ان اولاد الابن لا يستحقون الميراث
الا في احدى حالتين اما عند عدم ولد الصلب رأسا واما عند ما لا يأخذ ولد الصلب كل الميراث فحينئذ
يقتسمون الميراث واما ان يستحق ولد الابن مع ولد الصلب على وجه الشركة بينهم كما يستحقه اولاد الصلب

بعضهم من بعض فليس الامر كذلك وعلى هذا لا يلزم من دلالة هذه الآية على الولد وعلى ولد الابن ان يكون قد اريد به ولد
الابن وحين اريد به ما اريد به ولد الصلب فالحاصل ان هذه الآية تارة تكون خطابا مع ولد الصلب واخرى مع ولد
الابن وفي كل واحد من هاتين الحالتين يكون المراد شيئا واحدا اما اذا قلنا ان وقوع اسم الولد على ولد الصلب
وعلى ولد الابن يكون حقيقة فان جعلنا اللفظ مشتركا بينهما عاد الاشكال لانه ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ
مشتركا بينهما لانه ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك لافادة معنييه بل الواجب ان يكون متواطئا فيهما كالحيوان
بالنسبة الى الانسان والفرس والذي يدل على صحة ذلك قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم واجمعوا انه
يدخل فيه ابن الصلب وولد الابن وعلى هذا التقدير زال الاشكال واعلموا ان هذا البحث الذي ذكرناه في ان الآباء
هل يتناول الاجداد والجدات ولا شك ان ذلك واقع بدليل قوله تعالى نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسمعيل
واسحق الها واحدا والاظهر انه ليس على سبيل الحقيقة فان الصحابة اتفقوا على انه ليس للجد حكم مذكور في القرآن
ولو كان اسم الاب يتناول الجد على سبيل الحقيقة لما صح ذلك **المسألة السابعة** اعلم ان عموم
قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين زعموا انه مخصوص في صور اربعة **احدها**
ان الحر والعبد لا يتوارثان **وثانيها** ان القاتل على سبيل العمد لا يرث **وثالثها** انه لا يتوارث اهل ملتين
وهذا خبر تلقته الامة بالقبول وبلغ حد المستفيض ويتفرع عليه فرعان الاول اتفقوا على ان الكافر
لا يرث المسلم اما المسلم هل يرث الكافر فذهب الاكثرون الى انه ايضا لا يرث وقال بعضهم انه يرث قال الشعبي قضى معاوية
بذلك وكتب به الى زياد فارسل ذلك زياد الى شريح فامره به وكان شريح قبل ذلك يقضي بعدم التوريث فلما امره زياد بذلك
كان يقضي به ويقول هكذا قضى امير المؤمنين **حجة** القول الاول عموم قوله صلى الله عليه وسلم لا يتوارث اهل ملتين
وحجة القول الثاني ما روي ان معاذا كان باليمن فذكروا له ان يهوديا مات وترك اخا مسلما فقال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الاسلام يزيد ولا ينقص ثم اكد ذلك بان قالوا ظاهر قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي توريث الكافر من المسلم والمسلم من الكافر الا انا خصصنا بقوله عليه السلام لا يتوارث
اهل ملتين فوجب تقديمه عليه بل هذا التخصيص اولى لان ظاهر هذا الخبر متأكد بعموم الآية والخبر الاول ليس كذلك
واقصى ما قيل في جوابه ان قوله الاسلام يزيد ولا ينقص ليس نصا في واقعة الميراث فوجب حمله على سائر الاحوال الفرع
الثاني المسلم اذا ارتد ثم مات او قتل فالمال الذي اكتسبه في زمان الردة اجمعوا على انه لا يورث بل يكون لبيت المال
اما الذي اكتسبه حال كونه مسلما ففيه قولان قال الشافعي لا يورث بل يكون لبيت المال وقال
ابو حنيفة يرثه ورثته من المسلمين **حجة الشافعي** انا اجمعنا على ترجيح قوله عليه السلام لا يتوارث
اهل ملتين على عموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين والمرتد وورثته من المسلمين اهل ملتين فوجب ان يحصل التوارث فان قيل
لم لا يجوز ان يقال ان المرتد زال ملكه في اجزاء الاسلام وانتقل الى الوارث وعلى هذا التقدير فالمسلم انما ورث عن المسلم
لا عن الكافر قلنا لو ورث المسلم عن المرتد لكان اما ان يرثه حال حياة المرتد او بعد مماته والاول باطل بالاجماع لانه
كان يجوز له ان يتصرف في تلك الاموال لقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وهو بالاجماع باطل والثاني
باطل لان المرتد عند مماته كافر فيفضي الى حصول التوارث من اهل ملتين وهو خلاف الخبر لا يبقى ههنا الا ان يقال
انه يرثه بعد موته مستندا الى آخر جزء من اجزاء اسلامه الا ان القول بالاستناد باطل لانه لما لم يكن الملك حاصلا
حال حياة المرتد فان حصل بعد موته على وجه صار حاصلا في زمن حياته لزم ايقاع التصرف في الزمان الماضي
وذلك باطل في بداية العقول وان فسروا الاستناد بالتبين عاد الكلام الى ان الوارث ورثه من المرتد حال حياة
المرتد وقد ابطلناه **ورابعها** من تخصيصات هذه الآية ما هو مذهب اكثر المجتهدين ان الانبياء
عليهم السلام لا يورثون والشيعة خالفوا فيه **وروي ان فاطمة** لما طلبت الميراث ومنعوها منه احتجوا
عليها بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فعند هذا احتجت فاطمة عليها السلام
بعموم قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين وكأنها اشارت الى ان عموم القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد الا انه غير
جائز ههنا وبيانه من ثلاثة اوجه **احدها** انه على خلاف قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام يرثني ويرث
من آل يعقوب وقوله وورث سليمان داود ولا يمكن حمل ذلك على وراثة العلم والدين لان ذلك لا يكون وراثة
في الحقيقة بل يكون كسبا جديدا انما التوارث لا يتحقق الا في المال على سبيل الحقيقة **وثانيها** ان المحتاج الى

معرفة هذه المسألة ما كان الا فاطمة وعلي والعباس وهؤلاء كانوا من اكابر الزهاد والعلماء واهل الدين واما ابو بكر فما كان محتاجا الى معرفة هذه المسألة البتة لانه ما كان يخطر بباله انه يرث من الرسول فكيف يليق بالرسول صلى الله عليه وسلم ان يبلغ هذه المسألة الى من لا حاجة له بها ولا يبلغها الى من له الى معرفتها اشد الحاجة وثالثها انه يحتمل ان قوله ما تركناه صدقة صلة لقوله لا نورث والتقدير ان الشيء الذي تركناه صدقة فذلك الشيء لا يورث فان قيل فعلى هذا التقدير لا يبقى للرسول خاصية في ذلك قلنا بل يبقى للرسول الخاصية في ذلك لان الانبياء عليهم السلام اذا عزموا على التصدق بشيء فبمجرد العزم يخرج ذلك عن ملكهم ولا يرثه وارث عنهم وهذا المعنى مفقود في حق غيرهم والجواب ان فاطمة عليها السلام رضيت بقول ابي بكر بعد هذه المناظرة وانعقد الاجماع على صحة ما ذهب اليه ابو بكر فسقط هذا السؤال والله تعالى اعلم المسألة الثامنة من المسائل المتعلقة بهذه الاية ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين معناه للذكر منهم فحذف الراجع اليه لانه مفهوم كقوله السمن منوان بدرهم واما قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك والمعنى ان كانت البنات او المولودات نساء خلصا ليس معهن ابن وقوله فوق اثنتين يجوز ان يكون خبرا ثانيا لكان ويجوز ان يكون صفة لقوله نساء اي نساء زائدات على اثنتين وههنا سؤالات السؤال الاول قوله للذكر مثل حظ الانثيين كلام مذكور لبيان حظ الذكر من الاولاد لا لبيان حظ الانثيين فكيف يحسن ارادته بقوله فان كن نساء فوق اثنتين وهو بيان حظ الاناث والجواب من وجهين الاول انا بينا ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين دل على ان حظ الانثيين هو الثلثان فلما ذكر ما دل على حكم الانثيين قال بعده فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك على معنى فان كن جماعة بالغات ما بلغن من العدد فلهن ما للبنتين وهو الثلثان ليعلم ان حكم الجماعة حكم البنتين بغير تفاوت فثبت ان هذا العطف متناسب الثاني انه تقدم ذكر الانثيين فكفى هذا العدد في حسن هذا العطف السؤال الثاني هل يصح ان يكون في كن وكانت مبهمين ويكون نساء وواحدة تفسيرا لهما على ان كانت تامة الجواب ذكر صاحب الكشاف انه ليس ببعيد السؤال الثالث النساء جمع واقل الجمع ثلاثة فما الفائدة في هذا التاكيد كما في قوله انما ياكلون في بطونهم نارا وقوله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد اما قوله تعالى فان كانت واحدة فلها النصف فنقول قرا نافع واحدة بالرفع والباقون بالنصب اما الرفع فعلى كان التامة والاختيار النصب لان التي قبلها لها خبر منصوب وهو قوله فان كن نساء والتقدير فان كانت المتروكات والوارثات نساء وكذا ههنا التقدير وان كانت المتروكة واحدة وقرا زيد بن علي النصف بضم النون واما قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس اعلم انه تعالى لما ذكر كيفية ميراث الاولاد ذكر بعده ميراث الابوين وفي الاية مسائل المسألة الاولى قرا الحسن وابن ابي ميسرة السدس بالتخفيف وكذلك الربع والثمن المسألة الثانية اعلم ان للابوين ثلاثة احوال الاول ان يحصل معهما ولد وهو المراد من هذه الاية واعلم انه لا نزاع في ان اسم الولد يقع على الذكر والانثى فهذه الحالة يمكن وقوعها على ثلاثة اوجه احدها ان يحصل مع الابوين ولد ذكر واحد فههنا الابوان لكل واحد منهما السدس وثانيها ان يحصل مع الابوين بنتان او اكثر وههنا الحكم على ما ذكرناه ايضا وثالثها ان يحصل مع الابوين بنت واحدة فههنا للبنت النصف وللام السدس وللاب بحكم هذه الاية السدس والسدس الباقي ايضا للاب بحكم التعصيب وههنا سؤالات السؤال الاول لا شك ان حق الوالدين على الانسان اعظم من حق ولده عليه وقد بلغ حق الوالدين الى ان قرن الله طاعته بطاعتهما فقال وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا واذا كان كذلك فما السبب في انه تعالى جعل نصيب الاولاد اكثر ونصيب الوالدين اقل الجواب هذا في نهاية الحسن والحكمة وذلك لان الوالدين ما بقي من عمرهما الا القليل فكان احتياجهما الى المال قليلا اما الاولاد فهم في زمن الصبا فكان احتياجهم الى المال كثيرا فظهر الفرق السؤال الثاني الضمير في قوله ولابويه الى ما يعود الجواب انه ضمير عن غير مذكور والمراد ولابوي الميت السؤال الثالث ما المراد بالابوين الجواب هما الاب والام والاصل في الام ان يقال لها

ابوة فابوان تثنية اب وابة السؤال الرابع كيف تركيب هذه الاية الجواب قوله لكل واحد منهما بدل من قوله ولابويه بتكرار العامل وفائدة هذا البدل انه لو قيل ولابويه السدس لكان ظاهره اشتراكهما فيه فان قيل فهلا قيل لكل واحد من ابويه السدس قلنا لان في الابدال والتفصيل بعد الاجمال تاكيدا وتشديدا والسدس مبتدا وخبره لابويه والبدل متوسط بينهما للبيان واما قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث ففي الاية مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذا هو الحالة الثانية من احوال الابوين وهو ان لا يحصل معهما احد من الاولاد ولا يكون هناك وارث سواهما وهو المراد من قوله وورثه ابواه فههنا للام الثلث وذلك فرض لها والباقي للاب وذلك لان قوله وورثه ابواه ظاهره مشعر بانه لا وارث له سواهما واذا كان كذلك كان مجموع المال لهما فاذا كان نصيب الام هو الثلث وجب ان يكون الباقي وهو الثلثان للاب فههنا يكون المال بينهما للذكر مثل حظ الانثيين كما في حق الاولاد ويتفرع على ما ذكرناه فرعان الاول ان الاية السابقة دلت على ان فرض الاب هو السدس وفي هذه الصورة ياخذ الثلثين لانه ههنا ياخذ السدس بالفرضية الثاني انه لما ثبت انه ياخذ النصف بالتعصيب في هذه الصورة وجب ان يكون الاب اذا انفرد ان ياخذ كل المال لان خاصية العصبة هو ان ياخذ الكل عند الانفراد هذا كله اذا لم يكن للميت وارث سوى الابوين اما اذا ورثه ابواه مع احد الزوجين فذهب اكثر الصحابة الى ان الزوج ياخذ نصيبه ثم يدفع ثلث ما بقي الى الام ويدفع الباقي الى الاب وقال ابن عباس يدفع الى الزوج نصيبه والى الام الثلث ويدفع الباقي الى الاب وقال لا اجد في كتاب الله ثلث ما بقي وعن ابن سيرين انه وافق ابن عباس في الزوجة والابوين وخالفه في الزوج والابوين لانه يفضي الى ان يكون للانثى مثل حظ الذكر واما في الزوجة فانه لا يفضي الى ذلك حجة الجمهور وجوه الاول ان قاعدة الميراث انه متى اجتمع الرجل والمراة من جنس واحد كان للذكر مثل حظ الانثيين الا ترى ان الابن مع البنت كذلك قال تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وايضا الاخ مع الاخت كذلك قال تعالى وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين وايضا الام مع الاب كذلك لانا بينا انه اذا لم يكن وارث غيرهما فللام الثلث وللاب الثلثان اذا ثبت هذا فنقول اذا اخذ الزوج نصيبه وجب ان يبقى الباقي بين الابوين اثلاثا للذكر مثل حظ الانثيين الثاني ان الابوين يشبهان شريكين بينهما مال فاذا صار شيء منه مستحقا بقي الباقي بينهما على قدر الاستحقاق الاول الثالث ان الزوج انما اخذ سهمه بحكم عقد النكاح لا بحكم القرابة فاشبه الوصية في قسمة الباقي الرابع ان المراة اذا خلفت زوجا وابوين فللزوج النصف فلو دفعنا الثلث الى الام والسدس الى الاب لزم ان يكون للانثى مثل حظ الانثيين واعلم ان الوجوه الثلاثة يرجع حاصلها الى تخصيص عموم القران بالقياس اما الوجه الرابع فهو تخصيص لاحد العمومين بالعموم الثاني المسألة الثانية قرا حمزة والكسائي فلامه بكسر الهمزة والميم وشرطوا في جواز هذه الكسرة ان يكون قبلها حرفا مكسورا او ياء اما الاول فلقوله في بطون امهاتكم واما الثاني فلقوله في امها رسولا واذا لم يوجد هذا الشرط فليس الا الضم كقوله تعالى وجعلنا ابن مريم وامه اية واما الباقون فانهم قرءوا بضم الهمزة اما وجه من قرا بالكسرة قال الزجاج انهم استثقلوا الضمة بعد الكسرة في قوله فلامه وذلك ان اللام لشدة اتصالها بالاسم صار المجموع كانه كلمة واحدة وليس في كلام العرب فعل بكسر الفاء وضم العين فلا جرم جعلت الضمة كسرة واما وجه من قرا الهمزة بالضم فهو انه اتى بها على الاصل ولا يلزم منه استثقال فعل لان اللام في حكم المنفصل واما قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس اعلم ان هذا هو الحالة الثالثة من احوال الابوين وهي ان يوجد معهما الاخوة والاخوات وفي الاية مسائل المسألة الاولى اتفقوا على ان الثلاثة يحجبون واختلفوا في الاخوين والاكثرون من الصحابة قالوا باثبات الحجب كما في الثلاثة وقال ابن عباس لا يحجبان كما في حق الواحد حجة ابن عباس ان الاية دالة على ان هذا الحجب مشروط بوجود الاخوة ولفظ الاخوة جمع واقل الجمع ثلاثة على ما ثبت في اصول الفقه فاذا لم توجد الثلاثة لم يحصل شرط الحجب فوجب ان لا يحصل الحجب روي ان ابن عباس قال لعثمان رضي الله تعالى عنهم لم صار الاخوان يردان الام من الثلث الى السدس وانما قال الله تعالى

وان كان له اخوة والاخوان في لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان ارد قضاء قضي به قبلي ومضى
في الامصار واعلم ان اقل الجمع ثلاثة لان ابن عباس ذكر ذلك مع عثمان وعثمان ما انكره وهما كانا من صميم العرب ومن علماء اللسان
فكان اتفاقهما حجة في ذلك واعلم ان للعلماء في اقل الجمع قولان الاول ان اقل الجمع اثنان وهو قول القاضي ابو بكر الباقلاني واحتجوا
فيه بوجوه احدها قوله تعالى فقد صغت قلوبكما ولا يكون للانسان الواحد اكثر من قلب وثانيها قوله تعالى فان كن نساء
فوق اثنتين انما يحسن لو كان لفظ النساء صالحا للاثنين وثالثها قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة والقائلون
بهذا المذهب زعموا ان ظاهر الكتاب يوجب الحجب بالاخوين الا ان الذي نصرناه في اصول الفقه ان اقل الجمع ثلاثة وعلى هذا
التقدير فظاهر الكتاب لا يوجب الحجب بالاخوين وانما الموجب انما هو القياس وتقديره ان نقول الاختان يوجبان
الحجب واذا كان كذلك فالاخوان وجب ان يحجبا ايضا انما قلنا ان الاختين يحجبان وذلك لانا راينا ان الله تعالى نزل
الاثنين من النساء منزلة الثلاثة في باب الميراث الا ترى ان نصيب الاثنين ونصيب الثلاثة هو الثلثان وايضا
نصيب الاختين من الام نصيب الثلاثة هو الثلث فهذا الاستقراء يوجب ان يحصل الحجب بالاختين لزم ثبوته
في الاخوين لانه لا قائل بالفرق فهذا احسن ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وفيه اشكال لان اجراء القياس في التقديرات
صعب لانه غير معقول المعنى فيكون ذلك مجرد تشبيه من غير جامع ويمكن ان يقال لا يتمسك به على طريقة القياس
بل على طريقة الاستقراء لكن الكثرة امارة العموم الا ان هذا الطريق في غاية الضعف والله تعالى اعلم **المسألة
الثانية** الاخوة اذا حجبوا الام من الثلث الى السدس فهم لا يرثون شيئا البتة بل يأخذ الاب كل الباقي وهو خمسة
اسداس سدس بالفريضة والباقي بالتعصيب وقال ابن عباس الاخوة يأخذون السدس الذي حجبوا الام عنه وما بقي
فللاب وحجته ان الاستقراء دل على ان من لا يرث فهؤلاء الاخوة لما حجبوا وجب ان يرثوا وحجة الجمهور ان عند
عدم الاخوة كان المال ملكا للابوين وعند وجود الاخوة لم يذكرهم الله تعالى الا انهم يحجبون الام من الثلث
الى السدس ولا يلزم من كونه حاجبا كونه وارثا فوجب ان يبقى المال بعد حصول هذا الحجب على ملك الابوين كما
كان قبل ذلك واما قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين **اعلم** ان مسائل الوصايا قد ذكرناها في خاتمة
هذه الآيات وههنا مسألة وهي انه تعالى لما ذكر انصباء الاولاد والوالدين قال من بعد وصية يوصي
بها او دين والجواب من وجهين **الاول** ان معناهما الاباحة كما لو قال قائل جالس الحسن
او ابن سيرين والمعنى ان كل واحد منهما اهل ان يجالس فان جالست الحسن فانت مصيب او ابن سيرين فانت مصيب
وان جمعتهما فانت مصيب اما لو قال جالس الرجلين فجالست واحدا منهما وتركت الآخر كنت غير موافق للامر فكذا
ههنا لو قال من بعد وصية ودين وجب في كل مال ان يحصل فيه الامران ومعلوم انه ليس كذلك اما اذا ذكره
بلفظ او كان المعنى ان احدهما ان كان فالميراث بعده وكذلك ان كانا كلاهما **الثاني** ان كلمة او اذا دخلت
على النفي صارت في معنى الواو كقوله ولا تطع منهم آثما او كفورا وقوله حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما
او الحوايا او ما اختلط بعظم فكانت او ههنا بمعنى الواو فكذلك قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين لما
كان في معنى الاستثناء صار كأنه قال الا ان يكون هناك وصية او دين فيكون المراد بعدهما جميعا **المسألة
الثالثة** قرا ابن كثير وابن عامر وابو بكر عن عاصم يوصي بفتح الصاد على ما لم يسم فاعله وقرا نافع وابو عمرو
وحمزة والكسائي بكسر الصاد اضافة الى الموصي وهو الاختيار بدليل قوله تعالى مما ترك ان كان له ولد واما قوله
تعالى آباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله اعلم ان هذا الكلام معترض بين ذكر الوارثين
وانصبائهم وبين قوله فريضة من الله ومن حق الاعتراض ان يكون ما اعترض مؤكدا لما اعترض بينه ومناسبه فنقول
انه تعالى لما ذكر انصباء الاولاد وانصباء الابوين كانت تلك الانصباء مختلفة والعقول لا تهتدي الى كمية تلك
التقديرات والانسان ربما خطر بباله ان القسمة لو وقعت على غير هذا الوجه وانهم كانوا يورثون الرجال
الاقوياء وما كانوا يورثون الصبيان والضعفاء والنسوان فالله تعالى ازال هذه الشبهة بان قال انكم تعلمون ان عقولكم
لا تحيط بمصالحكم فربما اعتقدتم في شيء انه صالح لكم وهو عين المضرة وربما اعتقدتم في شيء انه المضرة ويكون عين
المصلحة واما الاله الرحيم الحكيم فهو العالم بمغيبات الامور وعواقبها فكانه قيل ايها الناس اتركوا تقدير المواريث
بالمقادير التي تستحسنها عقولكم وكونوا مطيعين لامر الله في هذه التقديرات التي قدرها لكم فقوله آباؤكم وابناؤكم
لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اشارة الى ترك ما يميل اليه الطبع من قسمة المواريث على الورثة وقوله فريضة من الله

اشارة الى وجوب الانقياد لهذه القسمة التي قدرها الشرع وقضى بها وذكروا في المراد من قوله اقرب لكم نفعا وجوها
الاول المراد اقرب لكم نفعا في الآخرة قال ابن عباس ان الله ليشفع المؤمنين بعضهم في بعض فاطوعكم لله عز وجل
من الابناء والآباء ارفعكم درجة في الجنة من ولد رفع الله اليه ولده بمسألته ليقر بذلك عينه وان كان الوالد
ارفع درجة من الولد رفع الله اليه والديه فقال لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا لان احدهم لا يعرف ان انتفاعه
في الجنة بهذا اكثر ام بذلك **الثاني** ان المراد كيفية انتفاع بعضهم ببعض في الدنيا من جهة ما اوجب
من الانفاق عليه والتربية له والذب عنه **الثالث** المراد جواز ان يموت هذا قبل هذا فيرثه
وبالضد قوله تعالى فريضة من الله هو منصوب نصب المصدر المؤكد اي فرض ذلك فرضا ان الله كان عليما
حكيما والمعنى ان قسمة الله لهذه المواريث اولى من القسمة التي تميل اليها عقولكم لانه تعالى عالم بجميع المعلومات
فيكون عالما بما في قسمة المواريث من المصالح والمفاسد وانه حكيم لا يأمر الا بما هو الاصلح الاحسن ومتى كان الامر
كذلك كانت قسمته لهذه المواريث اولى من القسمة التي تريدونها وهذا نظير قوله للملائكة اني اعلم ما لا تعلمون
فان قيل لم قال كان عليما حكيما مع انه الآن كذلك **قلنا** الجواب قال الخليل الخبر
عن الله تعالى بهذه الالفاظ كالخبر بالحال والاستقبال لانه تعالى منزه عن الدخول تحت الزمان وقال
سيبويه القوم لما شاهدوا علما وحكمة وفضلا واحسانا تعجبوا فقيل لهم ان الله كان كذلك ولم يزل موصوفا
بهذه الصفات **قوله تعالى** ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد فان
كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها او دين ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد
فان كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها او دين **اعلم انه تعالى**
اورد اقسام الورثة في هذه الآيات على احسن الترتيبات وذلك لان الوارث اما ان يكون متصلا بالميت بغير
واسطة او بواسطة فان اتصل به بغير واسطة فسبب الاتصال اما ان يكون هو النسب او الزوجية فحصل
ههنا اقسام ثلاثة اشرفها واعلاها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة النسب وذلك هو قرابة الاولاد ويدخل
فيها الاولاد والوالدان فالله تعالى قدم حكم هذا القسم وثانيها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة الزوجية
وهذا القسم متاخر في الشرف عن القسم الاول لان الاول ذاتي وهذا الثاني عرضي والذاتي اشرف من العرضي
وهذا القسم هو المراد من هذه الآية التي نحن الآن في تفسيرها وثالثها الاتصال الحاصل بواسطة الغير
وهو المسمى بالكلالة وهذا القسم متاخر عن القسمين الاولين لوجوه **احدها** ان الاولاد والوالدان
والازواج والزوجات لا يعرض لهم السقوط بالكلية واما الكلالة فقد يعرض لهم السقوط بالكلية **وثانيها**
ان القسمين الاولين ينسب الى الميت بغير واسطة والثالثة بواسطة والنسبة ابدا اشرف من النسبة بواسطة **وثالثها**
ان مخالطة الانسان بالوالدين والاولاد والزوج اكثر من مخالطته بالكلالة وكثرة المخالطة مظنة الالفة والشفقة
وذلك يوجب شدة الاهتمام باحوالهم فلهذه الاسباب الثلاثة واشباهها اخر الله تعالى ذكر ميراث الكلالة
عن ذكر القسمين الاولين فما احسن هذا الترتيب وما اشد انطباقه على قوانين المعقولات وفي الآية مسائل
المسألة الاولى انه تعالى جعل في الموجب النسبي حظ الرجل مثل حظ الانثيين واعلم ان الواحد والجماعة سواء
في الربع والثمن واعلم انه لا فرق في الولد بين الذكر والانثى ولا فرق بين الابن وبين ابن الابن ولا بين البنت وبنت
الابن **المسألة الثانية** قال الشافعي يجوز للزوج غسل زوجته وقال ابو حنيفة لا يجوز حجة
الشافعي انها بعد الموت زوجته فيحل له غسلها بيان انها زوجته قوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم سماها
زوجة حال ما اثبت للزوج نصف مالها عند موتها فوجب ان تكون زوجة له بعد موتها واذا ثبت وجب ان يحل له
غسلها لانها قبل الزوجية ما كان يحل له غسلها وعند حصول الزوجية حل له غسلها والدوران دليل العلية ظاهرا
دليل ابي حنيفة انها ليست بزوجة فلا يحل له غسلها بيان عدم الزوجية انها لو كانت زوجة له يحل له بعد الموت
وطؤها لقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فاذا ثبت هذا وجب ان لا يثبت حل الغسل لانه لو ثبت
لثبت اما مع حل النظر وهو باطل بالاجماع **والجواب** لما تعارضت الآيتان في ثبوت
الزوجية وعدمها وجب الترجيح فنقول لو لم تكن زوجة لكان قوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم مجازا ولو
كانت زوجة مع انه لا يحل له وطؤها لزم التخصيص وقد ذكرنا في اصول الفقه ان التخصيص اولى فكان الترجيح

من جانبنا فكيف وقد علمنا انه في صور كثيرة حصلت الزوجية ولم يحصل حل الوطي مثل زمان الحيض والنفاس
ومثل نهار رمضان وعند اشتغالها باداء الصلوات المفروضة والحج المفروض وعند كونها في العدة عن الوطي
بالشبهة وايضا فقد بينا في الخلافيات ان حل الوطي ثبت على خلاف الدليل لما فيه من المصالح الكثيرة فبعد الموت
لم يبق شي من تلك المصالح فعاد الى اصل الحرمة واما حل الغسل فان ثبوته بعد الموت منشا للمصالح الكثيرة
فوجب القول ببقايه **المسالة الثالثة** في الاية ما يدل على فضل الرجال على النسا لانه تعالى
حيث ذكر الرجال في هذه الاية ذكرهم على سبيل المخاطبة وحيث ذكر النسا ذكرهن على سبيل المغايبة وايضا انه
تعالى خاطب الرجال في هذه الاية سبع مرات وذكر النسا فيها على سبيل الغيبة اقل من ذلك وهذا يدل على تفضيل الرجال
على النساء وما احسن ما راعى هذه الدقيقة على مزيد فضلهم عليهن **قوله تعالى** وان كان رجل
يورث كلالة او امراة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركا في الثلث
من بعد وصية يوصى بها او دين غير مضار وصية من الله والله عليم حليم **اعلم ان هذه الاية**
في شرح توريث القسم الثالث من اقسام الورثة وهم الكلالة وهم الذين ينسبون الى الميت بواسطة وفي الاية مسايل
المسالة الاولى اكثر اقوال الصحابة في الكلالة فاختار ابو بكر الصديق انها عبارة عن ما سوى الوالدين
والولد وهذا هو المختار والقول الصحيح واما عمر رضي الله تعالى عنه فانه كان يقول الكلالة من سوى الولد وروي انه لما
طعن قال كنت ارى ان الكلالة من سوى الولد واني استحيي ان اخالف ابا بكر الكلالة ما عدا الوالد والولد وعن عمر فيه رواية
اخرى وهو التوقف وكان يقول ثلاثة لان يكون عهدها الرسول صلى الله عليه وسلم لنا احب الي من الدنيا وما فيها الكلالة
والخلافة والربا والذي يدل على قول الصديق رضي الله تعالى عنه وجوه الاول التمسك باشتقاق اسم الكلالة وفيه وجوه
الاول يقال كلت الرحم بين فلان وفلان اذا تباعدت القرابة وحمل فلان على فلان ثم كل عنه اذا تباعد فسميت القرابة
البعيدة كلالة من هذا الوجه الثاني يقال كل الرجل يكل كلا وكلالة اذا اعيى وذهبت قوته ثم جعلوا هذا اللفظ
استعارة عن القرابة الحاصلة لا من جهة الاولاد وذلك لانا بينا ان هذه القرابة حاصلة بواسطة الغير فيكون فيها
ضعف وبهذا يظهر انه يجب دخول الوالدين في الكلالة لان انتسابهم الى الميت بغير واسطة الثالث الكلالة
في اصل اللغة عبارة عن الاحاطة ومنه الاكليل لاحاطته بالراس ومنه الكل لاحاطته بما يدخل فيه ويقال
تكلل السحاب اذا صار محيطا بالجوانب اذا عرفت هذا فنقول من عدا الوالد والولد انما سموا بالكلالة لانهم
كالدائر المحيط بالانسان وكالاكليل المحيط براسه اما قرابة الولادة فليست كذلك فان فيها يتفرع البعض عن البعض
ويتولد البعض من البعض كالشي الواحد الذي يتزايد على نسق واحد ولهذا **قال الشاعر**

نسب تتابع كابرا عن كابر ۝ كالرمح انبوبا على انبوب

فاما القرابة المغايرة لقرابة الاولاد وهي كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات فانما يحصل لنسبهم اتصال واحاطة
بالمنسوب اليه فثبت بهذه الوجوه الاشتقاقية ان الكلالة عبارة عمن عدا الوالد والولد الحجة
الثانية انه تعالى ما ذكر الكلالة في كتابه الا في هذه السورة احدها في هذه الاية والثاني في اخر السورة وهو
قوله قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك واحتج عمر بن الخطاب
بهذه الاية على ان الكلالة من لا ولد له فقط قال لان المذكور ههنا في تفسير الكلالة هو انه ليس له ولد الا انا
نقول هذه الاية تدل على ان الكلالة من لا ولد له ولا والد وذلك لان الله تعالى حكم بتوريث الاخوة والاخوات
حال كون الميت كلالة ولا شك ان الاخوة والاخوات لا يرثون حال وجود الابوين فوجب ان لا يكون الميت كلالة حال وجود
الابوين الحجة الثالثة انه تعالى ذكر حكم الولد والوالدين في الايات المتقدمة ثم اتبعها بذكر الكلالة وهذا الترتيب
يقتضي ان تكون الكلالة من عدا الوالدين والولد الحجة الرابعة **قول الفرزدق**

ورثتم قناة الملك لا عن كلالة ۝ عن ابني مناف عبد شمس وهاشم

دل هذا البيت على انهم ما ورثوا الملك عن كلالة ودل على انهم ورثوها عن ابايهم وهذا يوجب ان لا يكون الاب
داخلا في الكلالة **المسالة الثانية** الكلالة قد تجعل وصفا للوارث وللمورث فاذا جعلناها وصفا
للوارث فالمراد من سوى الاولاد والوالدين واذا جعلناها للمورث فالمراد الذي يرثه من سوى الوالدين والاولاد اما
بيان ان هذا اللفظ مستعمل في الوارث فالدليل عليه ما روي جابر قال مرضت مرضا اشرفت منه على الموت

فاتى النبي

فاتاني النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله اني رجل لا يرثني الا كلالة واراد به انه ليس له والد ولا ولد واما انه
مستعمل في المورث فالبيت الذي رويناه عن الفرزدق فان معناه انكم ما ورثتم الملك عن الاعمام بل عن الاباء فسمي العم
كلالة وهو ههنا مورث لا وارث اذا عرفت هذا فنقول المراد من الكلالة في هذه الاية الميت الذي لا يخلف
الوالدين والولد لان هذا الوصف انما كان معتبرا في الميت الذي هو المورث الذي لا يختلف حاله بسبب ان له ولدا ووالدا ام لا
المسالة الثالثة يقال رجل كلالة وامراة كلالة وقوم كلالة لا يثنى ولا يجمع لانه مصدر كالدلالة والوكالة
اذا عرفت هذا فنقول اذا جعلناها صفة للوارث والمورث كان بمعنى ذي كلالة كما تقول فلان من قرابتي
تريد من ذي قرابتي قال صاحب الكشاف ويجوز ان يكون صفة كالهجاجة والفقاقة **المسالة الرابعة**
قوله يورث فيه احتمالان الاول ان يكون ذلك ماخوذا من ورثه الرجل يرثه وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو المورث
منه وفي انتصاب كلالة وجوه **احدها** النصب على الحال والتقدير يورث حال كونه كلالة والكلالة مصدر وقع
موقع الحال تقديره يورث متكلل النسب **وثانيها** ان يكون قوله يورث صفة لرجل وكلالة خبر كان والتقدير
فان كان رجل يورث منه كلالة **وثالثها** ان يكون مفعولا له اي يورث لاجل كونه كلالة الوجه الثاني في
قوله يورث ان يكون ذلك ماخوذا من اورث يورث وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الوارث وانتصاب كلالة على هذا التقدير
ايضا يكون على الوجوه المذكورة **المسالة الخامسة** قرا الحسن وابو رجا العطاردي يورث ويورث
بالتخفيف والتشديد على الفاعل اما قوله تعالى وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس وفيه مسايل **المسالة
الاولى** ههنا سوال وهو انه تعالى قال وان كان رجل يورث كلالة او امراة ثم قال وله اخ او اخت فكنى عن
الرجل وما كنى عن المراة فما السبب والجواب قال الفراء هذا جايز فانه اذا جاء حرفان في معنى واحد باو كان
اسناد التفسير الى ايهما اريد ويجوز اسناده اليهما ايضا تقول من كان له اخ او اخت فليصله يذهب الى الاخ فليصله
يذهب الى الاخت وان قلت فليصلهما جاز ايضا **المسالة الثانية** اجمع المفسرون ههنا على ان المراد
من الاخ والاخت الاخ والاخت من الام وكان سعد بن ابي وقاص يقرا وله اخ او اخت من ام وانما حكموا بذلك لانه تعالى قال
في اخر السورة قل الله يفتيكم في الكلالة فاثبت للاختين الثلثين وللاخوة كل المال وههنا اثبت للاخوة والاخوات
في تلك الاية فالمراد ههنا الاخوة والاخوات من الام فقط وهناك الاخوة والاخوات من الاب والام او من الاب ثم قال تعالى فان
كانوا اكثر من ذلك فهم شركا في الثلث فبين ان نصيبهم كيف كانوا لا يزيد على الثلث ثم قال تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين
وفيه مسايل **المسالة الاولى** اعلم ان ظاهر هذه الاية من الاحاديث ما روي نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ما حق امرئ مسلم له مال يوصي فيه ثم يمر عليه ليلتان الا ووصيته مكتوبة عنده فهذا الحديث ايضا
يدل على الاطلاق في الوصية كيف اريد الا انا نقول هذه العمومات مخصوصة من وجهين الاول في قدر الوصية
فانه لا يجوز الوصية بكل المال بدلالة القران والسنة اما القران فالايات الدالة على الميراث مجملا ومفصلا اما المجمل
فقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ومعلوم ان الوصية بكل المال تقتضي نسخ هذا النص واما
المفصل فهي ايات المواريث لقوله للذكر مثل حظ الانثيين ويدل عليه ايضا قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية
ضعافا خافوا عليهم واما السنة فهو الحديث المشهور في هذا الباب وهو قوله عليه السلام الثلث والثلث كثير انك
ان تذر ورثتك اغنيا خير من ان تذرهم عالة يتكففون الناس **واعلم** ان هذا الحديث يدل على احكام
احدها ان الوصية غير جايزة في اكثر من الثلث **وثانيها** ان الاولى النقصان عن الثلث
لقوله والثلث كثير **وثالثها** انه اذا ترك القليل من المال وورثته فقرا فالافضل له ان لا يوصي بشي لقوله
صلى الله عليه وسلم دين الله احق ان يقضى اذا ثبت انه دين وجب تقديمه على الميراث لقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها
او دين قال ابو بكر الرازي المذكور في الاية الدين المطلق والنبي عليه السلام سمى الحج دينا لله والاسم المطلق لا يتناول
المقيد قلنا هذا في غاية الركاكة لانه لما ثبت ان هذا دين وثبت بحكم الاية ان الدين مقدم على الميراث لزم المقصود
لا محالة وحديث الاطلاق والتقييد كلام مهمل لا يقدح في هذا المطلوب **المسالة الثانية** اعلم ان قوله
تعالى غير مضار وصية من الله نصب على الحال اي يوصي بها وهو غير مضار لورثته واعلم ان الضرار في الوصية يقع
على وجوه **احدها** ان يوصي باكثر من الثلث **وثانيها** ان يقر بكل ماله او ببعضه لاجنبي **وثالثها**
ان يقر على نفسه بدين لا حقيقة له دفعا للميراث عن الورثة **ورابعها** ان يقر بان الدين الذي كان له على

غيره قد استوفاه ووصل اليه وخامسها ان يبيع شيئا بثمن بخس او يشتري شيئا بثمن غال كل ذلك
الغرض ان لا يصل المال الى الورثة وسادسها ان يوصي بالثلث لا لوجه الله تعالى لكن لغرض تنقيص حقوق
الورثة فهاهنا هو وجه الاضرار في الوصية واعلم ان العلماء قالوا الاولى ان يوصي باقل من الثلث قال
علي رضي الله تعالى عنه لان اوصي بالخمس احب الي من الربع ولان اوصي بالربع احب الي من ان اوصي بالثلث وقال
النخعي قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يوص وقبض ابو بكر واوصى فان اوصى الانسان فحسن وان لم يوص
فحسن ايضا واعلم ان الاولى بالانسان ان ينظر في قدر ما يخلف ومن يخلف ثم يجعل
وصيته بحسب ذلك فان كان ماله قليلا وفي الورثة كثرة لم يوص وان كان في المال كثرة اوصى بحسب المال وبحسب
حاجتهم بعده في القلة والكثرة المسألة الثالثة روى عكرمة عن ابن عباس انه قال الاضرار في الوصية
من الكبائر واعلم انه يدل على ذلك القران والسنة والمعقول اما القران فهو قوله تعالى تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله
قال ابن عباس في الوصية ومن يعص الله ورسوله قال في الوصية واما السنة فروى عكرمة عن ابن عباس قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاضرار في الوصية من الكبائر وعن شهر بن حوشب عن ابي هريرة قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليعمل عمل اهل الجنة سبعين سنة وحاف في وصيته ختم له بشر عمله فيدخل النار
وان الرجل ليعمل عمل اهل النار سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير فيدخل الجنة وقال صلى الله عليه
وسلم من قطع ميراثا فرضه الله قطع الله ميراثه من الجنة ومعلوم ان الزيادة في الوصية قطع من الميراث
واما المعقول فهو ان مخالفة امر الله تعالى عند القرب من الموت يدل على جراءة شديدة على الله تعالى وتمرد عظيم عن الانقياد
لتكاليفه وذلك من اكبر الكبائر ثم قال تعالى وصية من الله وفيه سؤالان السؤال الاول
كيف انتصاب قوله وصية من الله والجواب فيه من وجوه الاول انه مصدر مؤكد
اي يوصيكم بذلك وصية كقوله فريضة من الله الثاني ان يكون منصوبة بقوله غير مضار اي لا تضار وصية الله
في ان الوصية لا تزاد على الثلث الثالث ان يكون التقدير وصية من الله بالاولاد وان لا تدعهم عالة يتكففون
وجوه الناس بسبب الاسراف في الوصية وينصر هذا الوجه قراءة الحسن غير مضار وصية بالاضافة السؤال
الثاني لم جعل خاتمة الاية الاولى فريضة من الله وخاتمة هذه الاية وصية من الله الجواب
ان لفظ الفرض اقوى واكد من لفظ الوصية فختم شرح ميراث الاولاد بذكر الفريضة وختم شرح ميراث
الكلالة بالوصية ليدل بذلك على ان الكل وان كان واجب الرعاية الا ان القسم الاول وهو رعاية حال الاولاد اولى ثم قال
تعالى والله عليم حليم عليم بمن جار او عدل في وصيته حليم عن الجائر لا يعاجله بالعقوبة وهذا
وعيد والله تعالى اعلم قوله تعالى تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات
تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا
خالدا فيها وله عذاب مهين في الاية مسائل المسألة الاولى انه بعد بيان سهام المواريث
ذكر الوعد والوعيد ترغيبا في الطاعة وترهيبا عن المعصية فقال تلك حدود الله وفيه بحثان احدهما ان قوله
تلك اشارة الى ماذا فيه قولان الاول انه اشارة الى كل ما ذكر من اول السورة الى هاهنا من بيان اموال
الايتام واحكام الانكحة واحوال المواريث وهو قول الاصم وحجته القول الاول ان الضمير يعود الى اقرب
المذكورات وحجة القول الثاني ان عوده الى الاقرب اذا لم يمنع من عوده الى الابعد وجب عوده الى الكل
الثاني ان المراد بحدود الله المقدرات التي ذكرها وبينها وحد الشيء طرفه الذي به يمتاز عن غيره ومنه حدود الدار
والقول الدال على حقيقة الشيء يسمى حدا له لان ذلك القول يمنع غيره من الدخول فيه وغيره كما سواه المسألة
الثانية قال بعضهم قوله ومن يطع الله ورسوله وقوله ومن يعص الله ورسوله مختص بمن اطاع او عصى
في هذه التكاليف المذكورة في هذه السورة وقال المحققون بل هو عام يدخل فيه هذا وغيره وذلك لان اللفظ عام فوجب
ان يتناول الكل اقصى ما في الباب ان هذا العام انما ذكر عقيب تكاليف خاصة الا ان هذا القدر
لا يقتضي تخصيص العموم الا ترى ان الوالد قد يقبل على ولده ويوبخه في امر مخصوص ثم يقول احذر مخالفتي ومعصيتي
ويكون مقصوده منعه من معصيته في جميع الامور فكذا هاهنا المسألة الثالثة قرا نافع وابن عامر
ندخله جنات ندخله نارا بالنون في الحرفين والباقون بالياء اما الاول فعلى طريقة كما في قوله بل الله مولاكم

ثم قال سنلقي بالنون واما الثاني فوجهه ظاهر المسألة الرابعة هاهنا سؤال وهو قوله يدخله جنات
انما يليق بالواحد ثم قوله بعد ذلك خالدين فيها انما يليق بالجمع فكيف قال خالدين فيها فانما يليق بالجمع فكيف التوفيق بينهما والجواب
عن كلمة من في قوله ومن يطع الله مفرد في اللفظ جمع في المعنى فلهذا صح الوجهان المسألة الخامسة
انتصب خالدين وخالدا على الحال من الهاء في يدخله والتقدير يدخله خالدا في النار المسألة
السادسة قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان فساق الصلاة مخلدين في النار وذلك لان قوله
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده اما ان يكون مخصوصا بمن تعدى في الحدود التي سبق ذكرها وهي حدود المواريث
او يدخل فيها ذلك وغيره وعلى التقديرين يلزم دخول من تعدى في حدود المواريث في هذا الوعيد وذلك عام فيمن تعدى
وهو من اهل الصلاة او ليس من اهل الصلاة فدلت هذه الاية على القطع بالوعيد وعلى ان الوعيد مخلد ولا يقال هذا
الوعيد مختص بمن تعدى حدود الله وذلك لا يتحقق الا في الكافر فانه هو الذي تعدى جميع حدود الله فانا نقول هذا
مدفوع من وجهين الاول انا لو حملنا هذه الاية على تعدي جميع حدود الله خرجت الاية عن الفائدة لان الله
تعالى نهى عن اليهودية والنصرانية والمجوسية معا وذلك محال فثبت ان تعدي جميع حدود الله محال فلو كان المراد
من الاية ذلك لخرجت الاية عن كونها مفيدة فعلمنا ان المراد منه اي حد كان من حدود الله الثاني هو ان هذه
الاية مذكورة عقيب ايات المواريث فيكون المراد من قوله ويتعد حدوده تعدي حدود الله في الامور المذكورة في هذه
الايات وعلى هذا التقدير يسقط هذا السؤال هذا منتهى تقرير المعتزلة وقد ذكرنا هذه المسألة على سبيل
الاستقصاء في سورة البقرة ولا باس باعادة طرف منها في هذا الموضع فنقول اجمعنا على ان هذا الوعيد
مختص بعدم التوبة لان الدليل دل على انه اذا حصلت التوبة لم يبق هذا الوعيد فكذا يجوز ان يكون مشروطا بعدم العفو
فان بتقدير قيام الدلالة على حصول العفو امتنع بقاء هذا الوعيد عند حصول العفو ونحن قد ذكرنا الدلائل الكثيرة
على حصول العفو ثم نقول هذا العموم مخصوص بالكافر ويدل عليه وجهان الاول انا اذا قلنا لكم
ما الدليل على ان كلمة من في معرض الشرط تفيد العموم قلتم الدليل عليه انه يصح الاستثناء منه والاستثناء يخرج من
الكلام ما لولاه لدخل فيه فنقول ان صح هذا الدليل فهو يدل على ان قوله ومن يعص الله ورسوله مختص
بالكافر لان جميع المعاصي يصح استثناؤها من هذا اللفظ فيقال ومن يعص الله ورسوله الا في الكفر والا في الفسق وحكم
الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فهذا يقتضي ان قوله ومن يعص الله ورسوله في جميع انواع المعاصي والقبائح وذلك
لا يتحقق الا في حق الكافر وقوله الاتيان بجميع المعاصي محال لان الاتيان باليهودية والنصرانية معا محال فنقول
ظاهر اللفظ يقتضي العموم الا اذا قام مخصص عقلي او شرعي وعلى هذا التقدير يسقط سؤالهم ويقوى ما ذكرناه الوجه
الثاني في بيان ان هذه الاية مختصة بالكافر ان قوله ومن يعص الله ورسوله يفيد كونه فاعلا للمعصية والذنب
وقوله ويتعد حدوده لو كان المراد منه عين ذلك للزم التكرار وهو خلاف الاصل فوجب حمله على الكفر وقوله
بانا نحمل هذه الاية على تعدي الحدود المذكورة في المواريث قلنا هب انه كذلك الا انه لا يسقط ما ذكرناه من السؤال
بهذا الكلام لان التعدي في حدود المواريث تارة يكون بان يعتقد ان تلك التكاليف والاحكام حق واجبة القبول
الا انه يتركها وتارة يكون بان يعتقدها واقعة لا على وجه الحكمة والصواب فيكون هذا هو الغاية في تعدي الحدود
فاما الاول فلا يكاد يطلق في حقه انه تعدى حدود الله والا لزم التكرار كما ذكرناه فعلمنا ان هذا الوعيد مختص بالكافر
الذي لا يرضى بما ذكره الله في هذه الاية من قسمة المواريث فهذا ما يختص بهذه الاية من المباحث واما بقية الاسولة
فقد تقدم ذكرها في سورة البقرة والله تعالى اعلم قوله تعالى واللاتي ياتين الفاحشة من
نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن
سبيلا واعلم انه تعالى لما ذكر في الايات المتقدمة الامر بالاحسان الى النساء ومعاشرتهن
بالجميل وما يتصل بهذا الباب ضم الى ذلك التغليظ عليهن فيما ياتينه من الفاحشة فان ذلك في الحقيقة احسان
اليهن ونظر لهن في امر اخرتهن وايضا ففيه فائدة اخرى وهو ان لا يجعل امر الله الرجال بالاحسان اليهن سببا
لترك اقامة الحدود عليهن فيصير ذلك سببا لوقوعهن في انواع المفاسد والمهالك وايضا فيه فائدة ثالثة وهي بيان
ان الله تعالى كما يستوفي لخلقه فكذلك يستوفي عليهم وانه ليس في احكامه محاباة ولا بينه وبين احد قرابة وان
مدار هذا الشرع الانصاف والاحتراز في كل باب عن طرفي الافراط والتفريط فقال واللاتي ياتين الفاحشة من

نسائكم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** اللاتي جمع التي والعرب في جمع التي لغات اللاتي واللات واللواتي واللوات قال أبو بكر الأنباري العرب تقول في الجمع من غير الحيوان التي ومن الحيوان اللاتي كقوله أموالكم التي جعل الله لكم قياما وقال في هذه الآية واللاتي والفرق هو أن الجمع من غير الحيوان سبيله سبيل الشيء الواحد وأما جمع الحيوان فليس كذلك بل كل واحد منها غير متميز عن غيرها بخواص وصفات فهذا هو الفرق ومن العرب من يسوي بين البابين فيقول ما فعلت الهندات التي من أمرها كذا وما فعلت الأثواب اللاتي من قصتهن كذا والأول هو المختار **المسألة الثانية** قوله تعالى يأتين الفاحشة من نسائكم أي يفعلنها يقال أتيت أمراً قبيحاً أي فعلته قال تعالى لقد جئت شيئاً نكراً وقال لقد جئتم شيئاً إداً وفي التعبير عن الإقدام على الفواحش بهذه العبارة لطيفة وهي أن الله تعالى لما نهى المكلف عن فعل هذه المعاصي فهو تعالى لا يعين المكلف على فعلها بل المكلف كأنه ذهب إليها من عند نفسه واختارها بمجرد طبعه فلهذه الفائدة يقال جاء إلى تلك الفاحشة وذهب إليها إلا أن هذه الدقيقة لا تتم إلا على قول المعتزلة وفي قراءة ابن مسعود يأتين بالفاحشة وأما الفاحشة فهي الفعلة القبيحة وهي مصدر عند أهل اللغة كالعافية يقال فحش الرجل يفحش فحشاً وفاحشة وأفحش إذا جاء بالقبيح من القول أو الفعل وأجمعوا على أن الفاحشة هاهنا الزنا وإنما أطلق على الزنا اسم الفاحشة لزيادتها في القبح على كثير من القبائح **فإن قيل** الكفر أقبح منه ولا يسمى ذلك فاحشة **قلنا** السبب في ذلك أن القوى المدبرة لقوى الإنسان ثلاثة القوة الناطقة والقوة الغضبية والقوة الشهوانية ففساد القوة الناطقة هو الكفر والبدعة وما يشبههما وفساد القوة الغضبية هو القتل وما يشبهه وأخس هذه القوى الثلاثة هو القوة الشهوانية فلا جرم كان فسادها أخس أنواع الفساد فلهذا السبب خص هذا العمل بالفاحشة والله تعالى أعلم بمراده **المسألة الثالثة** في المراد بقوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم قولان الأول المراد منه الزنا لأن المرأة إذا نسبت إلى الزنا فلا سبيل لأحد عليها إلا بأن يشهد أربعة رجال مسلمون على أنها ارتكبت الزنا فإذا شهدوا عليها أمسكت في بيت محبوسة إلى أن تموت أو يجعل الله لهن سبيلاً وهذا قول جمهور المفسرين والقول الثاني وهو اختيار أبي مسلم الأصفهاني أن المراد بقوله واللاتي يأتين الفاحشة السحاقات وحدهن الحبس إلى الموت وبقوله واللذان يأتيانها منكم أهل اللواط وحدهما الأذى بالقول والفعل والمراد بالآية المذكورة في سورة النور الزنا بين الرجل والمرأة وحده في البكر الجلد وفي المحصن الرجم واحتج أبو مسلم عليه بوجوه الأول أن قوله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم مخصوص بالنسوان وقوله واللذان يأتيانها منكم مخصوص بالرجال لأن قوله واللذان تثنية الذكر فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المراد من قوله واللذان الذكر والأنثى إلا أنه غلب لفظ الذكر قلنا لو كان كذلك لما أفرد ذكر النساء من قبل فلما أفرد ذكرهن ثم ذكر بعده قوله واللذان يأتيانها منكم يكون أيضاً في الزنا فيفضي إلى تكرار الشيء الواحد في الموضع الواحد ثم بين أنه نسخ وعلى الوجه الذي قلنا لا يفضي إلى ذلك فكان أولى الثاني أن القائلين بأن هذه الآية نزلت في الزنا فسروا قوله أو يجعل الله لهن سبيلاً بالرجم والجلد والتغريب وهذا لا يصح لأن هذه الأشياء تكون عليهن لا لهن قال تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وأما نحن فإنا نفسر ذلك بأن يسهل الله تعالى لها قضاء الشهوة بطريق النكاح ثم قال أبو مسلم ومما يدل على صحة ما ذكرنا قوله صلى الله عليه وسلم إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان وإذا أتت المرأة المرأة فهما زانيتان واحتج على إبطال كلام أبي مسلم بوجوه **الأول** أن هذا قول لم يقله أحد من المفسرين المتقدمين فكان باطلاً **والثاني** أنه روي في الحديث أنه صلى الله عليه وسلم قال قد جعل الله لهن سبيلاً الثيب ترجم والبكر تجلد وهذا يدل على أن هذه الآية نازلة في حق الزناة **والثالث** أن الصحابة اختلفوا في أحكام اللواط ولم يتمسك أحد منهم بهذه الآية فعدم تمسكهم بها مع شدة احتياجهم إلى نص يدل على هذا الحكم من أقوى الدليل على أن هذه الآية ليست في اللواط والجواب عن الأول أن هذا الإجماع ممنوع ولقد قال بهذا القول مجاهد وهو من أكابر المفسرين ولأنا بينا في أصول الفقه أن استنباط تأويل جديد في الآية لم يذكره المتقدمون جائز والجواب عن الثاني أن هذا يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وأنه غير جائز والجواب عن الثالث أن مطلوب الصحابة أنه هل يقام الحد على اللوطي وليس في هذه الآية دلالة على ذلك بالنفي ولا بالإثبات فلهذا لم يرجعوا إليها **المسألة الرابعة** زعم جمهور المفسرين أن هذه الآية منسوخة وقال أبو مسلم إنها غير منسوخة وأما المفسرون فقد بنوا هذا على أصلهم وهو أن هذه الآية في بيان حكم

الزنا ومعلوم أن هذا الحكم بين فكانت الآية منسوخة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا أيضاً على قولين فالأول أن هذه الآية صارت منسوخة بالحديث وهو ما روى عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر والثيب بالثيب البكر تجلد وتنفى والثيب ترجم ثم إن هذا الحديث صار منسوخاً بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وعلى هذا الطريق ثبت أن القرآن ينسخ بالسنة وأن السنة قد تنسخ بالقرآن خلاف قول الشافعي لا ينسخ واحد منهما بالآخر والقول الثاني أن هذه الآية صارت منسوخة بآية الجلد **واعلم** أن أبا بكر الرازي لشدة حرصه على الطعن في الشافعي قال القول الأول أولى لأن آية الجلد لو كانت متقدمة على قوله خذوا عني لما كان لقوله خذوا عني فائدة فوجب أن يكون قوله خذوا عني متقدماً على آية الجلد وعلى هذا التقدير تكون آية الحبس منسوخة بالحديث ويكون الحديث منسوخاً بآية الجلد فحينئذ ثبت أن القرآن والسنة قد ينسخ كل واحد منهما بالآخر **واعلم** أن كلام الرازي ضعيف من وجهين الأول ما ذكره أبو سليمان الخطابي في كتاب معالم السنن فقال لم يحصل النسخ في هذه الآية ولا في الحديث البتة وذلك لأن قوله تعالى فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً أن ذلك السبيل كان مجملاً فلما قال صلى الله عليه وسلم خذوا عني الثيب ترجم والبكر تجلد وتنفى صار هذا الحديث بياناً لتلك الآية لا ناسخاً لها وصار أيضاً مخصصاً لعموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة **ومن المعلوم** أن جعل هذا الحديث بياناً لإحدى الآيتين مخصصاً للآية الأخرى أولى من الحكم بوقوع النسخ وكيف وآية الحبس مجملة قطعاً فإنه ليس في الآية ما يدل على أن ذلك السبيل كيف هو فلا بد لها من المبين وآية الجلد مخصوصة ولا بد لها من المخصص فنحن جعلنا هذا الحديث مبيناً لآية الحبس مخصصاً لآية الجلد وأما على قول أصحاب أبي حنيفة فقد وقع النسخ من ثلاثة أوجه لأن آية الحبس صارت منسوخة بدلائل الرجم فظهر أن الذي قلناه هو الحق الذي لا شك فيه **الوجه الثاني** في دفع كلام الرازي هب أنه لا يجوز أن تكون آية الرجم متقدمة على قوله خذوا عني فلم قلت إنه يجب أن تكون هذه الآية متأخرة عنه ولم لا يجوز أن يقال إنه لما نزلت هذه الآية ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك وتقريره أن قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مخصوص بالإجماع في حق الثيب المسلم وتأخير بيان المخصص عن العام المخصوص غير جائز عندك وعند أكثر المعتزلة لما أنه موهم التلبيس وإذا كان كذلك وجب أن الرسول صلى الله عليه وسلم إنما قال ذلك مقارناً لقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد على آية الجلد هذا كله تفريع على قول من يقول هذه الآية أعني آية الحبس نازلة في حق الزناة فثبت أن على هذا القول لم يثبت بالدليل كونها منسوخة أما على قول أبي مسلم الأصفهاني فظاهر أنها غير منسوخة والله تعالى أعلم **المسألة الخامسة** القائلون بأن هذه الآية نازلة في الزنا يتوجه عليهم سؤالات **السؤال الأول** ما المراد من قوله من نسائكم الجواب فيه وجوه أحدها المراد من زوجاتكم كقوله والذين يظاهرون من نسائهم وقوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وثانيها من نسائكم أي من الثيب **السؤال الثاني** ما معنى قوله تعالى فأمسكوهن في البيوت الجواب فاجعلوهن محبوسات في بيوتكم والحكمة فيه أن المرأة إنما تقع في الزنا عند الخروج والبروز فإذا حبست في البيت لم تقدر على الزنا وإذا استمرت على هذه الحالة تعودت العفاف والفرار عن الزنا **السؤال الثالث** ما معنى يتوفاهن الموت والتوفي والموت بمعنى واحد فصار التقدير أو يميتهن الموت والجواب يجوز أن يراد حتى يتوفاهن ملائكة الموت كقوله الذين تتوفاهم الملائكة قل يتوفاكم ملك الموت أو حتى يأخذهن الموت ويستوفي أرواحهن **السؤال الرابع** أنكم تفسرون قوله أو يجعل الله لهن سبيلاً الثيب ترجم والبكر تجلد وهذا بعيد لأن هذا سبيل عليها لا لها فإن الرجم لا شك أغلظ من الحبس والجواب أن النبي صلى الله عليه وسلم فسر السبيل بذلك فقال خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولما فسر الرسول صلى الله عليه وسلم السبيل بذلك وجب القطع بصحته وأيضاً له وجه في اللغة فإن المخلص من الشيء هو سبيل له سواء كان أخف أو أثقل والله تعالى أعلم **قوله تعالى واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان تواباً رحيماً** في الآية مسائل **المسألة الأولى** قرأ ابن كثير اللذانّ فذانّ مشددة النون والباقون بالتخفيف وأما أبو عمرو فإنه وافق ابن كثير في قوله فذانك أما وجه التشديد قال

ابن ميثم انما يشدد ابن كثير هذه النونات لامرين احدهما الفرق بين تثنية الاسماء المتمكنة وغير المتمكنة والاخر
الذي وهذا مبنيان على حرف واحد وهو الدال فارادوا التقوية كل واحد منهما بان زادوا على نونهما نونا اخرى من جنسها
وقال غيره سبب التشديد فيهما ان النون فيها ليست نون التثنية وقيل زادوا النون تاكيدا كما زادوا اللام وما يخص
ابي عمرو والتفويض في المبهمة دون الموصلة فيشبه ان يكون ذلك لما راى ان الحذف للمبهمة الزم فكان استحقاق
للعوض اشد **المسالة الثانية** الذين قالوا ان الاية الاولى في الزناة قالوا هذه الاية ايضا في الزناة
فعند هذا اختلفوا في انه ما السبب في هذا التكرير وما الفائدة فيه وذكروا فيه وجوها الاول
ان المراد من قوله واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم المراد منه الزناة والمراد من قوله واللذان ياتيانها منكم الزواني
ثم انه تعالى خص الحبس في البيت بالمراة وخص الايذاء بالرجال والسبب فيه ان المراة انما تقع في الزنا عند الخروج والبروز
فاذا حبست في البيت انقطعت مادة هذه المعصية واما الرجل فانه لا يمكن حبسه في البيت لانه يحتاج الى الخروج
في اصلاح معايشه وترتيب مهماته واكتساب قوت عياله فلا جرم جعلت عقوبة المراة الزانية الحبس في البيت
وجعلت عقوبة الرجل الزاني ان يؤذى فاذا تاب ترك ايذاؤه ويحتمل ايضا ان يقال ان الايذاء كان مشتركا بين الرجل
والمراة والحبس كان من خواص المراة وهذا احسن الوجوه المذكورة الثاني قال السدي المراد بهذه الاية البكر من الرجال
والنساء والاية الاولى الثيب وحينئذ يظهر التفاوت بين الايتين قال ويدل على التفسير وجوه الاول
انه تعالى قال واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم فاضافهن الى الازواج والثاني انه سماهن نساء وهذا الاسم اليق
بالثيب والاخص للبكر دون الثيب قال الحسن هذه الاية متقدمة والتقدير واللذان ياتيان الفاحشة من
النساء والرجال فاذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ثم نزل قوله فامسكوهن في البيوت يعني ان لم يتوبا وداموا
على الفعل القبيح فامسكوهن في البيوت الى ان يبين لكم احوالهم وهذا القول في غاية البعد لانه يوجب فساد
الترتيب في هذه الايات الرابع ما نقلناه عن ابي مسلم ان الاية الاولى في السحاقات وهذه في تاويل اللواط وقد تقدم
تقريره والخامس ان يكون المراد هو انه تعالى بين في الاية الاولى ان الشهداء على الزنا لا بد وان يكونوا اربعة فبين
في هذه الاية انهم لو كانوا شاهدين فاذوهما بالرفع الى الامام والحد فاذا تابا قبل الرفع الى الامام فاتركوهما **المسالة
الثالثة** اتفقوا على انه لا يرد في تحقيق هذا الايذاء من الايذاء باللسان وهو التوبيخ والتعنيف مثل ان
يقال بئسما فعلتما وقد تعرضتما لعقاب الله وسخطه واخرجتما انفسكما عن اسم العدالة وابطلتما على انفسكما اهلية
الشهادة واختلفوا في انه هل يدخل فيه الضرب فعن ابن عباس انه يضرب بالنعال والاول اولى لان مدلول النص انما
هو الايذاء باللسان فلا يكون في النص دلالة على الضرب فلا يجوز المصير اليه ثم قال فان تابا واصلحا يعني فان تركوا
ايذاءهما ثم قال ان الله كان توابا رحيما معنى التواب انه يعود على عبده بفضله ومغفرته اذا تاب اليه من ذنبه واما
قوله كان توابا فقد تقدم القول فيه **قوله تعالى انما التوبة على الله للذين يعملون السوء
بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما** **اعلم انه تعالى**
لما ذكر في الاية الاولى ان المرتكبين للفاحشة اذا تابا واصلحا زال الاذى عنهما واخبر على الاطلاق ايضا انه تواب رحيم
ذكر وقت التوبة وشرطها ودعاهم في تعجيلها لئلا ياتيهم الموت وهم مصرون فلا تنفعهم التوبة وفي الاية مسائل
المسالة الاولى اما حقيقة التوبة فقد ذكرناها في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى فتاب عليكم انه
هو التواب الرحيم واحتج القاضي على انه يجب على الله تعالى عقلا قبول التوبة بهذه الاية من وجهين الاول
ان كلمة على للوجوب فقوله انما التوبة على الله يدل على انه يجب على الله عقلا قبولها الثاني انا لو حملنا قوله انما التوبة
على الله على مجرد القبول لم يبق بينه وبين قوله فاولئك يتوب الله عليهم فرق لان هذا ايضا اخبار على الوقوع فظهر
الفرق بين الايتين فلا يلزم التكرار واعلم ان القول بالوجوب على الله باطل واحتجوا عليه بوجوه **الحجة الاولى**
ان لازمة الوجوب استحقاق الذم عند الترك فهذه اللازمة اما ان تكون ممتنعة الثبوت في حق الله تعالى
او غير ممتنعة الثبوت في حقه والاول باطل لان ترك ذلك الواجب لما كان مستلزما لهذا الذم وهذا الذم
محال الثبوت في حق الله تعالى وجب ان يكون ذلك الترك ممتنع الثبوت في حق الله تعالى واذا كان الترك ممتنع الثبوت
عقلا كان الفعل واجب الثبوت فحينئذ يكون الله سبحانه موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وذلك باطل واما
ان كان استحقاق الذم غير ممتنع الحصول في حق الله تعالى فكلما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم ان يكون

الاله مع كونه الها يكون موصوفا باستحقاق الذم وذلك محال لا يقوله عاقل ولما ثبت هذا القسمان ثبت ان
القول بالوجوب على الله تعالى باطل **الحجة الثانية** ان قادرية العبد بالنسبة الى فعل التوبة وتركها
اما ان تكون على السوية او لا تكون على السوية فان كان على السوية لم يترجح فعل التوبة على تركها الا لمرجح ثم
ذلك المرجح ان حدث لا عن محدث لزم نفي الصانع وان حدث عن العبد عاد التقسيم وان حدث عن الله سبحانه
فحينئذ العبد انما اقبل على التوبة بمعونة الله تعالى وتوفيقه فتكون تلك التوبة انعاما من الله تعالى على عبده
وانعام المولى على عبده لا يوجب عليه ان يثيبه اجرا فثبت ان صدور التوبة عن العبد لا يوجب على
الله القبول واما ان كانت قادرية العبد لا تصلح للترك والفعل فحينئذ يكون الحال اظهر فاذا كان كذلك
كان القول بالوجوب اظهر بطلانا وفسادا **الحجة الثالثة** ان التوبة عبارة عن الندم على ما مضى
والعزم على الترك في المستقبل والندم والعزم من باب الكراهات والارادات والكراهة والارادة لا تحصلان
باختيار العبد والا افتقر في تحصيلها الى ارادة اخرى ولزم التسلسل واذا كان كذلك كان حصول
هذا الندم وهذا العزم بمحض تخليق الله تعالى وفعل الله لا يوجب على الله فعلا اخر فثبت ان القول بالوجوب
باطل **الحجة الرابعة** ان التوبة فعل يحصل باختيار العبد على قولهم فلو صار ذلك علة للوجوب
على الله تعالى لصار فعل العبد مؤثرا في ذات الله وفي صفاته وذلك لا يقوله عاقل فاما الجواب
عما احتجوا به فهو انه تعالى وعد قبول التوبة من المؤمنين فاذا وعد بشيء وكان الخلف في وعده محالا كان ذلك
تشبيها بالواجب فهذا التاويل صح اطلاق كلمة على وبهذا الطريق يظهر الفرق بين قوله انما التوبة على الله وبين
قوله فاولئك يتوب الله عليهم فان قيل لما اخبر عن قبول التوبة وكان ما اخبر الله عن وقوعه كان واجب
الوقوع فيلزم ان لا يكون فاعلا مختارا قلنا الاخبار عن الوقوع تبع للوقوع والوقوع تبع للايقاع والتبع
لا يغير الاصل فكان فاعلا مختارا في ذلك الايقاع اما ايمان وقوع التوبة من حيث انها هي مؤثرة في وجوب القبول
على الله تعالى وذلك لا يقوله عاقل فظهر الفرق **المسالة الثانية** انه تعالى شرط قبول هذه التوبة
بشرطين احدهما قوله للذين يعملون السوء بجهالة وفيه اشكالان احدهما انه من عمل ذنبا ولم يعلم انه ذنب لم يستحق عقابا
لان الخطا موضوع عن هذه الامة فعلى هذا الذين يعملون السوء بجهالة فلا حاجة بهم الى التوبة والسؤال الثاني
ان كلمة انما للحصر فظاهر هذه الاية يقتضي ان من اقدم على الشر مع العلم بكونه شرا لا تكون توبته مقبولة وذلك
بالاجماع باطل والجواب عن السؤال الاول ان اليهودي اختار اليهودية وهم لا يعلمون كونها ذنبا
مع انه يستحق العقاب عليها فبطل قوله ان من عمل ذنبا ولم يعلم انه ذنب لم يستحق ايضا عليه والجواب
عن السؤال الثاني ان من اتى بالمعصية مع الجهل بكونها معصية يكون حاله اخف ممن اتى بها مع العلم بكونها معصية
واذا كان كذلك لا جرم خص القول الاول بوجوب قبول التوبة وجوبا على سبيل الوعد والكرم واما القسم الثاني فلما كان
ذنبهم اغلظ لا جرم لم يذكر فيهم هذا التاكيد في قبول التوبة فتكون هذه الاية دالة من هذا الوجه على ان قبول التوبة
غير واجب على الله تعالى واذا عرفت الجواب من هذين السؤالين فلنذكر الوجوه التي ذكرها المفسرون في تفسير
الجهالة **الاول** قال اكثر المفسرين كل من عصى الله سمي جاهلا وسمي فعله جهالة قال الله تعالى اخبارا
عن يوسف عليه السلام اصب اليهن واكن من الجاهلين وقال حكاية عن يوسف انه قال لاخوته هل علمتم ما فعلتم
بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون وقال تعالى يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسالني ما ليس لك به علم
اني اعظك ان تكون من الجاهلين وقال تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون
من الجاهلين وقد يقول السيد لعبده حال ما يلومه يا جاهل لم فعلت كذا وكذا والسبب في اطلاق اسم الجاهل
على العاصي لربه انه لو استعمل ما معه من العلم بالثواب والعقاب لما اقدم على المعصية فلما لم يستعمل ذلك العلم
صار كانه لا علم له فهذا على طريق الاولى يسمى العاصي لربه جاهلا وعلى هذا الوجه يدخل فيه المعصية سواء اتى بها
الانسان مع العلم بكونها معصية او مع الجهل بذلك **الوجه الثاني** في تفسير الجهالة ان ياتي الانسان
بالمعصية مع العلم بكونها معصية الا انه يكون جاهلا بقدر عقابه وقد علمنا ان الانسان اذا اقدم على ما لا ينبغي
الا انه لا يعلم مقدار ما يحصل في عاقبته من الافات فانه يصح ان يقال على سبيل المجاز انه جاهل بفعله **الوجه
الثالث** ان يكون المراد منه ان ياتي الانسان بالمعصية مع انه لا يعلم كونه معصية لكن بشرط ان يكون متمكنا

من العلم بكونه معصية فانه على هذا التقدير يستحق العقاب ولهذا المعنى أجمعنا على أن اليهودي يستحق على يهوديته العقاب وان كان لا يعلم كون اليهودية معصية كفى ذلك في ثبوت استحقاق العقاب وخرج عما ذكرنا النائم والساهي فانه أتى بالقبيح ولكنه ما كان متمكنا من العلم بكونه قبيحا وهذا القول راجح على غيره من حيث ان لفظ الجهالة في الوجهين الأولين محمول على المجاز وفي هذا الوجه على الحقيقة الا أن على هذا الوجه لا يدخل تحت الآية الا من عمل القبيح وهو لا يعلم قبحه أما المتعمد فانه لا يكون داخلا تحت الآية وانما يعرف حاله بطريق القياس وهو أنه لما كانت التوبة على هذا الجاهل واجبة فلأن تكون واجبة على العامد كان ذلك أولى فهذا هو الكلام في الشرط الأول من شرائط التوبة وأما الشرط الثاني فهو قوله ثم يتوبون من قريب وقد أجمعوا على أن المراد من هذا القرب حضور زمان الموت ومعاينة أهواله وانما سمى الله تعالى هذه المدة قريبة لوجوه **أحدها** أن الأجل آت وكل ما هو آت قريب **وثانيها** للتنبيه على أن مدة عمر الانسان وان طالت فهي قليلة قريبة فانها محفوفة بطرفي الأزل والأبد فاذا قست عمرك الى ما على طرفيها صار كالعدم **وثالثها** أن الانسان يتوقع في كل لحظة نزول الموت به وما هذا حاله فانه يوصف بالقرب **فان قيل** ما معنى من في قوله من قريب **الجواب** انه لابتداء الغاية أي يجعل مبتدأ توبته زمانا قريبا من المعصية لئلا يقع في زمرة المصرين فأما من تاب بعد المعصية بزمان بعيد وقبل الموت بزمان بعيد فانه يكون خارجا عن المخصوصين بكرامة حتم قبول التوبة على الله تعالى بقوله انما التوبة على الله وبقوله تعالى فأولئك يتوب الله عليهم ومن لم يقع توبته على هذا الوجه فانه يكفيه أن يكون من جملة الموعودين بكلمة عسى في قوله عسى الله أن يتوب عليهم ولا شك أن يكون بين الدرجتين من التفاوت ما لا يخفى وقيل معناه التبعيض أي يتوبون بعض زمان قريب كأنه تعالى سمى ما بين وجود المعصية وحضور الموت زمانا قريبا ففي أي جزء من أجزاء هذا الزمان أتى بالتوبة فهو تائب والا فهو تائب من بعيد **واعلم أنه تعالى** لما ذكر هذين الشرطين قال فأولئك يتوب الله عليهم بعد قوله انما التوبة على الله فلنا فيه وجهان **الأول** أن قوله تعالى انما التوبة على الله اعلام بأنه يجب على الله تعالى قبولها لزوم الكرم والفضل والاحسان اخبار بأنه سيفعل ذلك **والثاني** أن قوله انما التوبة على الله يعني انما الهداية الى التوبة والارشاد اليها والاعانة عليها على الله في حق من أتى بالذنب على سبيل الجهالة ثم تاب عنها عن قريب وترك الاصرار عليها وأتى بالاستغفار عنها ثم قال فأولئك يتوب الله عليهم يعني أن العبد الذي هذا شأنه اذا أتى بالتوبة قبلها الله تعالى منه فالمراد بالأول التوفيق على التوبة وبالثاني قبول التوبة ثم قال وكان الله عليما حكيما أي وكان الله عليما بأنه انما أتى بتلك المعصية لاستيلاء الشهوة والغضب والجهالة عليه حكيما بأن العبد لما كان من صفته ذلك ثم انه تاب عنها من قريب فانه يجب في الكرم قبول توبته **قوله تعالى** **وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر أحدهم الموت قال اني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما** **اعلم أنه تعالى** لما ذكر شرائط التوبة المقبولة أردفها بشرح التوبة التي لا تكون مقبولة وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** الآية دالة على أن من حضره الموت وشاهد أهواله فان توبته غير مقبولة وهذه المسألة مشتملة على تحقيق البحث الأول الذي يدل على أن توبة من وصفنا غير مقبولة وجوه **الأول** هذه الآية وهي صريحة في المطلوب **الثاني** قوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا **الثالث** قال في صفة فرعون فلما أدركه الغرق قال آمنت أنه لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل وأنا من المسلمين آلآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين فلم يقبل الله عز وجل توبته عند مشاهدة العذاب ولو أنه أتى بذلك الايمان قبل تلك الساعة بلحظة لكان مقبولا **الرابع** قوله تعالى حتى اذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون لعلي أعمل صالحا فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها **الخامس** قوله تعالى وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني الى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء أجلها **فأخبر تعالى في هذه الآيات** أن التوبة لا تقبل عند حضور الموت **السادس** روى أبو أيوب عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقبل توبة العبد ما لم يغرغر ما لم يتردد الروح في حلقه وعن عطاء ولو قبل موته بفواق ناقة وعن الحسن أن ابليس قال حين أهبط الى الأرض وعزتك لا أفارق ابن آدم ما دام روحه في جسده فقال وعزتي لا أغلق عليه باب التوبة ما لم يغرغر **واعلم** أن قوله حتى اذا حضر أحدهم الموت قال اني تبت الآن معناه حتى اذا حضر أحدهم نزول الموت وقربه وهو كقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت **البحث الثاني** قال المحققون قرب الموت لا يمنع من قبول التوبة بل المانع من قبول التوبة مشاهدة الأحوال التي عندها يحصل العلم بالله تعالى على سبيل الاضطرار وانما قلنا ان نفس القرب من الموت لا يمنع من قبول التوبة لوجوه **الأول** أن جماعة أماتهم الله ثم أحياهم مثل يوم القيامة

من بني اسرائيل ومثل أولاد أيوب عليه السلام ثم انه تعالى كلفهم بعد ذلك الاحياء فدل هذا على أن مشاهدة الموت لا تخل بالتكليف **الثاني** أن الشدائد الحاصلة عند القولنج ومثل الشدائد التي تلقاها المرأة عند الطلق أو أزيد منها فاذا لم تكن هذه الشدائد مانعة من بقاء التكليف فكذا القول في تلك الشدائد **الثالث** أن عند القرب من الموت اذا عظمت الآلام صار اضطرار العبد أشد وهو تعالى يقول أمن يجيب المضطر اذا دعاه فتزايد الآلام في ذلك الوقت بأن يكون سببا لعدم قبول التوبة فثبت بهذه الوجوه أن نفس القرب من الموت ونفس تزايد الآلام والمشاق لا يجوز أن يكون مانعا من قبول التوبة عند القرب من الموت أن الانسان اذا شاهد أحوال الآخرة وأهوالها صارت معرفة الله تعالى ضرورية عند مشاهدة تلك الأهوال ومتى صارت معرفة الله سبحانه ضرورية سقط التكليف عنه ألا ترى أن أهل الآخرة لما صارت معرفتهم ضرورية سقطت التكاليف عنهم وان لم يكن هناك موت ولا عقاب لأن توبتهم عند الحشر والحساب وقبل دخول النار لا تكون مقبولة **واعلم** أن هاهنا بحثا عميقا أصوليا وذلك لأن أهل القيامة لا يشاهدون الا أنهم صاروا أحياء بعد أن كانوا أمواتا ويشاهدون أيضا النار العظيمة وأصناف الأهوال وكل ذلك لا يوجب أن يصير العلم بالله ضروريا لأن العلم بأن حصول الحياة بعد أن كانت مفقودة محتاج الى فاعل علم نظري عند أكثر شيوخ المعتزلة وبتقدير أن يقال هذا العلم ضروري لكن العلم بأن الاحياء لا يصح من غير الله تعالى لا شك أنه نظري وأما العلم بأن فاعل تلك النيران العظيمة ليس الا الله عز وجل فهذا أيضا استدلال فكيف يمكن ادعاء أن أهل الآخرة لأجل مشاهدتهم أحوالها يعرفون الله تعالى بالضرورة ثم هب أن الأمر كذلك فلم قلتم ان العلم بالله تعالى اذا كان ضروريا منع من صحة التكليف وذلك أن العبد مع علمه الضروري بوجود الاله المثيب المعاقب قد يقدم على المعصية بأنه كريم وأنه لا تنفعه طاعة العبد ولا يضره ذنبه واذا كان الأمر كذلك فلم قالوا بأن هذا يوجب زوال التكليف وأيضا هذا الذي يقوله هؤلاء المعتزلة من أن العلم بالله في دار التكليف يجب أن يكون نظريا فاذا صار ضروريا سقط التكليف كلام ضعيف لأن من حصل في قلبه العلم بالله تعالى ان كان يجوز نقيضه فانما امتنع أن يكون علم آخر أقوى منه وآكد منه وعلى هذا التقدير يبقى البتة فرق بين العلم الضروري والعلم النظري فثبت أن هذه الأشياء التي تذكرها المعتزلة كلمات ضعيفة واهية وأنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فهو بفضله وعد بقبول التوبة في بعض الأوقات وبعدله أخبر عن عدم قبول التوبة في وقت آخر وله أن يقلب الأمر فيجعل المقبول مردودا والمردود مقبولا لا يسأل عما يفعل وهم يسألون **المسألة الثانية** أنه تعالى ذكر قسمين فقال في القسم الأول انما التوبة على الله للذين يعملون السوء وهذا مشعر بأن قبول توبتهم واجب وقال في القسم الثاني وليست التوبة للذين يعملون السيئات وهذا جزم بأنه تعالى لا يقبل توبة هؤلاء فبقي حكم تقسيم العقل فيما بين هذين القسمين قسم ثالث وهم الذين لم يجزم الله بقبول توبتهم ولم يجزم برد توبتهم فلما كان القسم الأول هم الذين يعملون السوء بجهالة والقسم الثاني هم الذين لا يتوبون الا عند مشاهدة البأس من الحياة وجب أن يكون القسم المتوسط بين هذين القسمين هم الذين يعملون السوء على سبيل العمد حيث قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء **المسألة الثالثة** أنه تعالى بين أن من تاب عند حضور علامات الموت ومقدماته وكذا قوله لا تقبل عند القرب من الموت والمراد أن الكفار اذا ماتوا على الكفر فلو تابوا في الآخرة لا تقبل توبتهم **المسألة الرابعة** تعلق الوعيدية بهذه الآية على صحة مذهبهم من وجهين **الأول** قالوا انه تعالى قال وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر أحدهم الموت قال اني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار فعطف الذين يعملون السيئات على الذين يموتون وهم كفار والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فثبت أن الطائفة الأولى ليسوا من الكفار ثم انه تعالى قال في حق الكل أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما وذلك يقتضي شمول هذا الوعيد للفساق والكفار **الثاني** أنه تعالى أخبر أنه لا توبة لهم عند المعاينة فلو كان يغفر لهم مع ترك التوبة لم يكن لهذا الاعلام معنى **الجواب** أنا قد حققنا عمومات الوعيد في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وأجبنا عن تمسكهم بها وذكرنا وجوها كثيرة من الأجوبة فلا حاجة الى اعادتها في كل واحد من هذه العمومات ثم نقول الضمير يحتمل أن يعود الى أقرب المذكورات وأقرب المذكورات من قوله أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما عائد الى الكفار فقط **وتحقيق الكلام فيه** أنه تعالى أخبر عن الذين لا يتوبون الا عند الموت غير مقبولة ولا شك أن الكافر أفحش فعلا وأخس درجة عند الله من الفاسق ولا بد أن يخصه بمزيد اذلال واهانة فجاز أن يكون قوله أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما مختصا بالكافرين بيانا لكونهم

مخصصين بسبب كفرهم بمزيد العقوبة والاذلال اما الوجه الثاني مما عدلوا اليه فهو انه اخبر انه لا توبة عند المعاينة واذا كان لا توبة حصل هناك تجويز العقاب وتجويز المغفرة وهذا لا يخلو عن نوع تخويف وهو كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وعلى ان هذا تمسك بدليل الخطاب والمعتزلة يقولون به والله تعالى اعلم **المسألة الخامسة** انه تعالى عطف الذين يموتون عند مشاهدة الموت على الكفار والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فهذا يقتضي ان الفاسق من اهل الصلاة ليس بكافر ويبطل فيه قول الخوارج ان الفاسق كافر ولا يمكن ان يقال المراد منه المنافق لان الصحيح ان المنافق كافر قال الله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون **المسألة السادسة** اعتدنا اي اعددنا وهيأنا ونظيره قوله تعالى في صفة نار جهنم اعدت للكافرين واحتج اصحابنا بهذه الآية على ان النار مخلوقة لان العذاب الاليم ليس الا نار جهنم وبرده واعتدنا اخبار عن الماضي فهذا يدل على كون النار مخلوقة من هذا الوجه والله تعالى اعلم

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها اعلم انه تعالى بعد وصف التوبة عاد الى احكام النساء واعلم ان الجاهلية كانوا يؤذون النساء بانواع كثيرة من الايذاء ويظلمونهن بضروب من الظلم فالله تعالى نهاهم عنها في هذه الآية **فالنوع الاول** قوله تعالى لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها وفيه مسئلتان

المسألة الاولى في الآية قولان الاول كان الرجل في الجاهلية اذا مات وكانت له زوجة وكان له ابن من غيرها او بعض اقاربه فالقى ثوبه على المرأة وقال ورثت امرأته كما ورثت ماله فصار احق بها من سائر الناس ومن نفسها فان شاء زوجها من انسان واخذ صداقها ولم يعطها منه شيئا فانزل الله تعالى هذه الآية وبين ان ذلك حرام وان الرجل لا يرث امرأة الميت منه فعلى هذا القول المراد بقوله ان ترثوا النساء عين النساء وانهن لا يورثن من الميت والقول الثاني ان الوراثة تعود الى المال وذلك ان وارث الميت كان له ان يمنعها من الازواج حتى تموت فيرثها فقال تعالى لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها اي اموالهن وهن كارهات **المسألة الثانية** قرأ حمزة والكسائي كرها بضم الكاف وفي التوبة انفقوا طوعا او كرها بالفتح وفي الاحقاف حملته امه كرها ووضعته كرها كل ذلك بالضم وقرأ عاصم وابن عامر في الاحقاف بالضم وابن كثير وابو عمرو بالفتح في جميع ذلك قال الكسائي هما لغتان بمعنى واحد وقال الفراء الكره بالفتح الاكراه وبالضم المشقة فما اكره عليه فهو كره بالفتح وما كان من قبل نفسه فهو كره بالضم

النوع الثاني من الاشياء التي نهى الله تعالى عنها مما يتعلق بالنساء **قوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة** وفيه مسائل ثلاثة

المسألة الاولى في محل ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن قولان الاول انه نصب بالعطف على حرف ان تقدير لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها ولا ان تعضلوهن في قراءة عبد الله والثاني انه جزم بالنهي عطفا على ما تقدم تقديره لا ترثوا ولا تعضلوا **المسألة الثانية** العضل المنع ومنه الداء العضال وقد تقدم الاستقصاء فيه في قوله تعالى فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن **المسألة الثالثة** المخاطب في قوله ولا تعضلوهن من هو فيه اقوال **الاول** ان الرجل منهم قد كان يكره زوجته ويريد مفارقتها فكان يسيء العشرة معها ويضيق عليها حتى تفتدي منه بمهرها وهذا القول اختيار اكثر المفسرين فكأنه تعالى يقول لا يحل لكم التزوج بهن بالاكراه وكذلك لا يحل لكم بعد التزوج بهن العضل والحبس لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن معناه انهم كانوا يحبسون امرأة الميت وغرضهم ان تبذل المرأة ما اخذت من ميراث الميت **الثاني** انه خطاب للاولياء ونهي لهم عن عضل المرأة **الثالث** انه خطاب للازواج فانهم في الجاهلية كانوا يطلقون المرأة وكانوا يعضلونهن عن التزوج ويطيلون الامر عليهن لغرض ان يأخذوا منهن شيئا **الرابع** انه عام في الكل

اما قوله تعالى الا ان يأتين بفاحشة مبينة ففيه مسائل **المسألة الاولى** في الفاحشة وجهان الاول انها النشوز وايذاء الزوج واهله والمعنى الا ان يكون سوء العشرة من جهتهن فقد عذرتم في طلب الخلع ويدل عليه قول ابي بن كعب الا ان يفحشن عليكم والثاني انه الزنا وهو قول الحسن وابي قلابة والسدي **المسألة الثانية** قوله تعالى الا ان يأتين بفاحشة مبينة استثناء مما ذا فيه وجوه **الاول** انه استثناء من اخذ الاموال يعني لا يحل له ان يحبسها ضرارا حتى تفتدي منه الا اذا زنت والقائلون بهذا منهم من قال بقي هذا الحكم وما نسخ ومنهم من قال انه منسوخ بآية الجلد **الثاني** انه استثناء من الحبس والامساك الذي تقدم ذكره في قوله فامسكوهن في البيوت وهو قول ابي مسلم وزعم انه غير منسوخ **الثالث** يمكن ان يكون ذلك استثناء من قوله ولا تعضلوهن لان العضل هو الحبس فدخل فيه الحبس في البيت فالاولياء والازواج نهوا عن حبسهن في البيوت

الا ان يأتين بفاحشة مبينة فعند ذلك يحل للاولياء والازواج حبسهن في البيوت **المسألة الثالثة** قرأ نافع وابو عمرو مبينة بكسر الياء وآيات مبينات بفتح الياء حيث كان قال لان في قوله مبينات قصد اظهارها وفي قوله بفاحشة مبينة لم يقصد اظهارها وقرأ ابن كثير وابو بكر عن عاصم بالفتح فيهما والباقون بكسر الياء فيهما اما من قرأ بالفتح فله وجهان الاول ان الفاحشة والآيات لا فعل لهما في الحقيقة انما الله تعالى هو الذي بينهما والثاني ان الفاحشة تبين بان يشهد عليها اربعة صارت مبينة واما الآية فان الله تعالى بينها واما من قرأ بالكسر فوجهه ان الآيات اذا تبينت وظهرت صارت اسبابا للبيان واذا صارت اسبابا للبيان جاز اسناد البيان اليها كما ان الاصنام لما كانت اسبابا للضلال الناس حسن اسناد الاضلال اليها كقوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا من الناس

النوع الثالث من التكاليف المتعلقة باحوال النساء **قوله تعالى وعاشروهن بالمعروف فان كرهتموهن فعسى ان تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا** قال الزجاج قوله تعالى وعاشروهن بالمعروف هو النصفة في المبيت والنفقة والاجمال في القول ثم قال تعالى فان كرهتموهن اي كرهتم عشرتهن بالمعروف وصحبتهن وآثرتم فراقهن فعسى ان تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا الضمير في قوله فيه الى ماذا يعود فيه وجهان الاول المعنى ان كرهتم صحبتهن فامسكوهن فعسى ان يكون لكم في صحبتهن الخير الكثير ومن قال بهذا القول فسر الخير الكثير بولد يحصل فتنقلب الكراهة محبة والنفرة رغبة وبانه لما كره صحبتها ثم انه تحمل ذلك المكروه طلبا لثواب الله تعالى وانفق عليها واحسن اليها على خلاف الطبع استحق الثواب الجزيل في العقبى والثناء الجميل في الدنيا الثاني ان يكون المعنى ان كرهتموهن ورغبتم في مفارقتهن فربما جعل الله في تلك المفارقة لهن خيرا كثيرا وذلك بان تتخلص تلك المرأة من هذا الزوج وتجد زوجا خيرا منه ونظيره قوله تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وهذا قول ابي بكر الاصم قال القاضي وهذا بعيد لانه تعالى حث بما ذكر على الاستمرار على الصحبة فكيف يريد بذلك المفارقة

النوع الرابع من التكاليف المتعلقة بالنساء **قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا اتأخذونه بهتانا واثما مبينا وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض واخذن منكم ميثاقا غليظا** وفيه مسائل

المسألة الاولى قوله تعالى في الآية الاولى لما اذن في مضارة الزوجات اذا اتين بفاحشة مبينة بين في هذه الآية تحريم المضارة في غير حال الفاحشة فقال وان اردتم استبدال زوج مكان زوج يروى ان الرجل منهم اذا مال الى التزوج بامرأة اخرى رمى زوجته بالفاحشة حتى يلجئها الى الافتداء منه بما اعطاها ليصرفه الى تزوج المرأة التي يريدها فقال الله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج الآية والقنطار المال العظيم وقد مر تفسيره في قوله والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة **المسألة الثانية** قالوا الآية تدل على جواز المغالاة في المهر **روي** ان عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال على المنبر الا لا تغالوا في مهور نسائكم فقامت امرأة فقالت يا ابن الخطاب الله يعطينا وانت تمنعنا وتلت هذه الآية فقال عمر كل الناس افقه منك يا عمر ورجع عن كراهة المغالاة وعندي ان الآية لا دلالة فيها على جواز المغالاة لان قوله وآتيتم احداهن قنطارا لا يدل على جواز ايتاء القنطار كما ان قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لا يدل على حصول الآلهة والحاصل انه لا يلزم من جعل الشيء شرطا لشيء آخر كون ذلك الشرط في نفسه جائز الوقوع وقد يقول الرجل لو كان الاله جسما لكان محدثا وهذا حق ولا يلزم منه ان قولنا الاله جسم حق **المسألة الثالثة** هذه الآية يدخل فيها ما اذا آتاها مهرها وما اذا لم يؤتها وذلك لانه لو كان اوقع العقد على ذلك الصداق فقد آتاها ذلك الصداق في حكم الله فلا فرق فيه بين ما اذا آتاها الصداق حسا وبين ما اذا لم يؤتها **المسألة الرابعة** احتج ابو بكر الرازي بهذه الآية على ان الخلوة الصحيحة تقرر المهر قال وذلك لان الله تعالى منع الزوج من ان يأخذ منها شيئا من المهر وهذا المنع مطلق ترك العمل به قبل الخلوة فوجب ان يبقى معمولا به بعد الخلوة قال ولا يجوز ان يقال انه مخصوص بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وذلك لان الصحابة اختلفوا في تفسير المسيس فقال علي وعمر المراد من المسيس الخلوة وقال عبد الله هو الجماع واذا صار هذا مختلفا فيه امتنع جعله مخصصا لعموم هذه الآية والجواب ان هذه الآية المذكورة ههنا مخصصة بما بعد الجماع بدليل قوله تعالى وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وافضاء البعض الى البعض هو الجماع وتستقيم الدلالة على صحة ذلك **المسألة الخامسة** اعلم ان سوء العشرة اما ان يكون من قبل الزوج واما ان يكون من قبل الزوجة فان كان من قبل الزوج كره له ان يأخذ شيئا من مهرها لان قوله تعالى

وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا صح في ان النشوز اذا كان
من قبله فانه يكون منهيا ان ياخذ من مهرها شيئا ثم ان وقعت المخالعة ملك الزوج بدل الخلع كما ان البيع وقت النداء
منهي عنه ثم انه يفيد الملك واذا كان النشوز من قبل المراة فهاهنا يحل اخذ بدل العوض بقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا
ببعض ما آتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة مبينة ثم قال تعالى اتاخذونه بهتانا واثما مبينا فيه مسايل
المسالة الاولى البهتان في اللغة الكذب الذي يواجه به الانسان صاحبه على جهة المكابرة واصله
من بهت الرجل اذا تحير فالبهتان كذب يحير الانسان لعظمته ثم جعل كل باطل يتحير من بطلانه بهتانا ومنه الحديث
اذا واجهت اخاك بما ليس فيه فقد بهته المسالة الثانية في انتصاب قوله بهتانا وجوه الاول
قال الزجاج البهتان هاهنا مصدر وضع موضع الحال المعنى اتاخذونه مباهتين وآثمين الثاني قال صاحب
الكشاف يحتمل انه انتصب لانه مفعول له وان لم يكن غرضا في الحقيقة كقولك قعد عن القتال جبنا الثالث انتصب
بنزع الخافض اي ببهتان الرابع فيه اضمار تقديره تصيبون بهتانا واثما المسالة الثالثة في تسمية هذا
الاخذ بهتانا وجوه الاول انه تعالى فرض لها ذلك المهر فمن استرده كانه يقول ليس ذلك بفرض فيكون بهتانا
الثاني انه عند العقد تكفل بتسليم ذلك المهر اليها ولا ياخذه منها فاذا اخذه منها صار ذلك القول الاول بهتانا
الثالث انا ذكرنا انه كان من دابهم انهم اذا ارادوا تطليق الزوجة رموها بفاحشة حتى تخاف وتشتري نفسها
منه بذلك المهر فلما كان هذا الامر واقعا على الزوجة في الاغلب الاكثر جعل كانه هو هو الاخر الرابع انه تعالى
ذكر في الاية السابقة ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة فاذا لم يكن الامر كذلك في
الحقيقة صح وصف ذلك الاخذ فانه بهتان من حيث انه يدل على اتيانها بالفاحشة مع ان الامر ليس كذلك وفيه تقرير
اخر وهو ان اخذ هذا المال طعن في ذاتها واخذ لمالها فهو بهتان من وجه وظلم من وجه اخر فكان ذلك المعصية عظيمة
من امهات الكباير الخامس ان عقاب البهتان والاثم المبين كان معلوما عندهم فقوله اتاخذونه بهتانا معناه
اتاخذون عقاب البهتان فهو كقوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا المسالة
الرابعة قوله اتاخذونه استفهام على معنى الانكار والاعظام والمعنى انكم لا تفعلون مثل هذا الفعل مع ظهور
قبحه في الشرع والعقل ثم قال تعالى وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض واخذن منكم ميثاقا غليظا واعلم انه تعالى
ذكر في غاية هذا المنع امورا احدها ان هذا الاخذ يتضمن نسبتها الى الفاحشة المبينة فكان ذلك بهتانا والبهتان
من امهات الكباير وثانيها انه اثم مبين لان هذا المال حقها فمن ضيق الامر عليها ليتوسل بذلك التضييق الى اخذ المال
منها فكانه قد توسل بذلك التضييق والتشديد وهو ظلم الى اخذ المال وهو ظلم اخر لا شك ان التوسل بظلم الى ظلم اخر
يكون اثما مبينا وثالثها قوله وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وفيه مسئلتان المسالة الاولى
اصل افضى من الفضا الذي هو السعة يقال فضى يفضي فضوا وفضاء اذا اتسع قال الليث افضى فلان الى فلان اي وصل اليه
واصله انه صار في فرجته وفضائه وللمفسرين في الافضاء في هذه الاية قولان احدهما ان الافضاء هاهنا كناية عن
الجماع وهو قول ابن عباس ومجاهد والسدي واختيار الزجاج وابن قتيبة ومذهب الشافعي لان عنده الزوج اذا طلق
قبل المسيس فله ان يرجع في نصف المهر وان خلا بها والقول الثاني في الافضاء ان يخلو بها وان لم يجامعها قال
الكلبي الافضاء ان يكون في لحاف واحد جامعها او لم يجامعها وهذا القول اختيار الفراء ومذهب ابي حنيفة لان الخلوة الصحيحة
تقرر المهر واعلم ان القول الاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ان الليث قال افضى فلان الى فلان اي صار في فرجته
وفضائه ومعلوم ان هذا المعنى انما يحصل في الحقيقة عند الجماع واما في غير الجماع فهذا غير حاصل الثاني انه
ذكر هذا في معرض التعجب فقال وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض والتعجب انما يتم اذا كان الافضاء سببا قويا
في حصول الالفة والمحبة وهو الجماع لا مجرد الخلوة فوجب حمل الافضاء عليه الثالث وهو ان الافضاء اليها لابد
وان يكون مفسرا بفعل منه ينتهي اليها لان كلمة الى لم يصل فعل من افعال واحد منهم الى الاخر فامتنع تفسير قوله افضى
بعضكم الى بعض بمجرد الخلوة فان قيل فاذا اضطجعا في لحاف وتلامسا فقد حصل الافضاء من بعضهم الى بعض فوجب ان
يكون كافيا وانتم لا تقولون به قلنا القايل قايلان قايل يقول المهر لا يتقرر الا بالجماع واخر يقول انه يتقرر بمجرد الخلوة
وليس في الامة احد يقول انه يتقرر بالملامسة والمضاجعة فكان هذا القول باطلا بالاجماع ولم يبق في تفسير افضاء
بعضهم الى بعض الا احد امرين اما الجماع واما الخلوة والقول بالخلوة باطل لما بيناه فبقي ان المراد بالافضاء هو الجماع

الرابع وهو ان المهر قبل الخلوة ما كان متقررا والشرع قد علق تقرره على افضاء البعض الى البعض وقد اشتبه
في ان المراد بهذا الافضاء هو الخلوة او الجماع واذا وقع الشك وجب بقاء ما كان على ما كان وهو عدم التقرر فبهذه
الوجوه ظهر ترجيح مذهب الشافعي والله تعالى اعلم المسالة الثانية قوله وكيف تاخذونه وقد افضى
بعضكم الى بعض كلمة تعجب اي لاي وجه ولاي محل تفعلون هذا فانها بذلت نفسها لك وجعلت ذاتها لذاتك
وتمتعك وحصلت الالفة التامة والمودة الكاملة بينكما فكيف يليق بالعاقل ان يسترد منها شيئا بذله لها بطيبة
نفسه الا ان هذا لا يليق البتة بمن له طبع سليم وذوق مستقيم الوجه الرابع من الوجوه التي جعلها الله مانعا
من استرداد المهر قوله واخذن منكم ميثاقا غليظا في تفسير هذا الميثاق الغليظ وجوه الاول قال
السدي وعكرمة والفراء هو قولهم زوجتك هذه المراة على ما اخذ الله للنساء على الرجال من امساك بمعروف او تسريح
باحسان ومعلوم انه اذا الجاها الى ان بذلت المهر فما سرحها بالاحسان بل سرحها بالاساءة الثاني قال
ابن عباس ومجاهد الميثاق الغليظ كلمة النكاح المعقودة على الصداق وتلك الكلمة كلمة تستحل بها فروج النساء قال
صلى الله عليه وسلم اتقوا الله في النساء فانكم اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله الثالث
قوله واخذن منكم ميثاقا غليظا اي اخذن منكم بسبب افضاء بعضكم الى بعض ميثاقا غليظا وصفه بالغلظ لقوته
وعظمته وقالوا صحبة عشرين يوما قرابة فكيف بما يجري بين الزوجين من الاتحاد والامتزاج النوع
الخامس من الامور التي كلف الله تعالى بها في هذه الاية من الامور المتعلقة بالنساء قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا وفيه مسايل المسالة
الاولى قال جمهور المفسرين كان اهل الجاهلية يتزوجون بازواج ابائهم فنهاهم الله بهذه الاية عن ذلك الفعل
المسالة الثانية قال ابو حنيفة رحمه الله يحرم على الرجل ان يتزوج بمزنية ابيه وقال الشافعي لا يحرم
احتج ابو حنيفة بهذه الاية فقال انه تعالى نهى الرجل ان ينكح منكوحة ابيه والنكاح عبارة عن الوطي فكان هذا نهيا عن نكاح
موطوءة ابيه انما قلنا ان النكاح عبارة عن الوطي لوجوه الاول قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اضاف
هذا النكاح الى الزوج والنكاح المضاف الى الزوج هو الوطي لا العقد لان الانسان لا يمكنه ان يتزوج من زوجة نفسه
لان تحصيل الحاصل محال ولانه لو كان المراد بالنكاح في هذه الاية هو العقد لوجب ان يحصل التحليل بمجرد العقد وحيث لم
يحصل علمنا ان المراد من النكاح في هذه الاية ليس هو العقد فتعين ان يكون هو الوطي لانه لا قايل بالفرق الثاني
قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح هاهنا هو الوطي لا العقد لان اهلية العقد كانت حاصلة ابدا وقوله
تعالى الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة ولو كان المراد هاهنا العقد لزم الكذب الثالث قوله صلى الله عليه
وسلم ناكح اليد ملعون ومعلوم ان المراد ليس هو العقد بل الوطي فثبت بهذه الوجوه ان النكاح عبارة عن الوطي فيلزم
ان يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء لا تنكحوا ما وطيهن اباؤكم وهذا يدخل فيه المنكوحة والمزنية لا يقال
كما ان لفظ النكاح ورد لمعنى الوطي فقد ورد ايضا بمعنى العقد قال تعالى وانكحوا الايامى منكم فانكحوا ما طاب لكم من النساء
اذا نكحتم المومنات ثم قال صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح فلم كان حمل اللفظ على الوطي اولى من حمله على
العقد اجابوا عنه من ثلاثة اوجه الاول ما ذهب اليه الكرخي وهو ان لفظ النكاح حقيقة في الوطي مجاز
في العقد بدليل ان لفظ النكاح في اصل اللغة عبارة عن الضم ومعنى الضم حاصل في الوطي لا في العقد فكان لفظ النكاح
حقيقة في الوطي ثم ان العقد سمي بهذا الاسم لان العقد لما كان سببا اطلق اسم السبب على المسبب كما ان العقيقة اسم
للشعر الذي يكون على راس الصبي حال ما يولد ثم تسمى الشاة التي تذبح عند حلق ذلك الشعر عقيقة فكذا هاهنا
واعلم انه كان مذهب الكرخي انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد باعتبار الواحد في حقيقته ومجازه فلا جرم ان يقول
المستفاد من هذه الاية حكم الوطي اما حكم العقد فانه غير مستفاد من هذه الاية بل من طريق اخر ودليل اخر الثاني
ان من الناس من ذهب الى ان اللفظ المشترك يجوز استعماله في مفهوميه معا فهذا القايل قال ذلك الدلايل المذكورة
على ان لفظ النكاح حقيقة في الوطي وعلى العقد معا فكان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء نهيا عن الوطي وعن العقد
معا حملا للفظ على مفهوميه الثالث الاستدلال وهو قول من يقول اللفظ المشترك لا يجوز استعماله
في مفهوميه معا قالوا ثبت بالدلايل المذكورة ان لفظ النكاح قد استعمل في القران في الوطي تارة وفي العقد اخرى
والقول بالاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك وهو معنى الضم حتى يندفع

الاشتراك والمجاز واذا كان كذلك كان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء نهيا عن المشترك بين هذين القسمين يكون نهيا عن كل واحد من القسمين لا محالة فان النهي عن الزوج يكون نهيا عن العقد وعن الوطئ معا فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في تقريب هذا الاستدلال والجواب عليه من وجوه **الاول** انا لا نسلم ان اسم النكاح يقع على الوطئ والوجوه التي احتجوا بها على ذلك فهي معارضة بوجوه **احدها** قوله صلى الله عليه وسلم النكاح سنتي ولا شك ان الوطئ من حيث كونه وطئا ليس سنة له والا لزم ان يكون الوطئ بالسفاح سنة له فلما ثبت ان النكاح سنة وثبت ان الوطئ ليس بسنة ثبت ان النكاح ليس عبارة عن الوطئ كذلك التمسك بقوله فانكحوا ايكم واو لو كان الوطئ مسمى بالنكاح لكان هذا اذنا في مطلق الوطئ وكذا التمسك بقوله وانكحوا الايامى منكم فانكحوا ما طاب لكم من النساء لا يقال لما وقع التعارض بين هذه الدلائل فالترجيح معنا وذلك لانا لو قلنا الوطئ مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول المجاز في دلائلنا ومتى وقع التعارض بين المجاز والتخصيص كان التزام التخصيص اولى لانا نقول انتم تساعدونا على ان لفظ النكاح مستعمل في العقد فلو قلنا ان النكاح حقيقة في العقد لزمنا المجاز ومتى وقع التعارض بين المجاز والتخصيص كان التزام التخصيص اولى في الايات التي ذكرناها ولزم القول بالمجاز في الايات التي ذكر النكاح فيها بمعنى الوطئ ولا يلزمنا التخصيص فقولكم يوجب المجاز والتخصيص معا وقولنا يوجب المجاز فقط فكان قولنا اولى **الوجه الثاني** من الوجوه الدالة على ان النكاح ليس حقيقة في الوطئ قوله عليه السلام ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح اثبت لنفسه مولودا من نكاح وغير مولود من سفاح وهذا يقتضي ان لا يكون الوطئ نكاحا **الوجه الثالث** ان من حلف ان اولاد الزنا ليسوا من نكاح لم يحنث ولو كان الوطئ نكاحا لوجب ان يحنث وهذا دليل ظاهر على ان الوطئ ليس مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة اما الوجه الاول ــــ وهو الذي ذكره الكرخي فهو في غاية الركاكة وبيانه من وجهين **الاول** ان الوطئ مسبب العقد فكان يحسن اطلاق اسم المسبب مجازا فكذا يحتمل ان يقال اسم النكاح اسم الوطئ ثم اطلق هذا الاسم على العقد لكونه سببا للوطئ وكذا احتمل ان يقال النكاح اسم للعقد ثم اطلق هذا الاسم على الوطئ لكون الوطئ مسببا له فلم كان احدهما اولى من الاخر بل الاحتمال الذي ذكرناه اولى لان استلزام السبب للمسبب المعين فانه لا يمتنع حصول الحقيقة الواحدة باسباب كثيرة كالملك فانه يحصل بالبيع والهبة والوصية والارث ولا شك ان الملازمة شرط جواز المجاز فثبت ان القول بان اسم النكاح لو كان حقيقة في الوطئ مجازا في العقد اولى من عكسه **الوجه الثاني** النكاح لو كان حقيقة في الوطئ مجازا في العقد وقد ثبت في اصول الفقه انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه معا فحينئذ يلزم ان لا يكون الاية دالة على حكم العقد وهذا قد التزمه الكرخي لكنه مرفوع بالدليل القاطع وذلك لان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزول هذه الاية هو انهم كانوا يتزوجون بازواج ابائهم واجمع المسلمون على ان سبب نزول هذه الاية لا بد وان يكون داخلا تحت الاية بل اختلفوا في ان غيره هل يدخل تحت الاية ام لا فاما ان سبب النزول داخل فيها فذلك مجمع عليه بين الامة فاذا ثبت باجماع المفسرين ان سبب نزول هذه الاية هو العقد لا الوطئ وثبت باجماع المسلمين ان سبب النزول لا بد وان يكون مرادا ثبت بالاجماع ان النهي عن العقد مراد من هذه الاية فكان قول الكرخي واتباعه على مضادة هذا الدليل القاطع فكان فاسدا مردودا قطعا اما الوجه الثاني مما ذكروه هو انا نحمل لفظ النكاح على مفهومه فنقول ــــ هذا ايضا باطل وقد بينا وجه بطلانه في اصول الفقه واما الوجه الثالث فهو احسن الوجوه المذكورة في هذا الباب وهو ايضا ضعيف لان الضم الحاصل في الوطئ عبارة عن تجاور الاجسام وتلاصقها والضم الحاصل في العقد ليس كذلك لان الايجاب والقبول اصوات غير باقية فمعنى الضم والتلاقي والتجاور فيها محال واذا كان كذلك ثبت انه ليس بين الوطئ وبين العقد مفهوم مشترك يقال ان لفظ النكاح حقيقة فاذا بطل ذلك لم يبق الا ان يقال لفظ النكاح مشترك بين العقد وبين الوطئ ويقال انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر وحينئذ رجع الكلام الى الوجهين الاولين فهذا هو الكلام الملخص في الوجه الثاني في الجواب عن هذا الاستدلال ان نقول ان سلمنا ان النكاح بمعنى الوطئ ولكن لم قلتم ما نكح اباؤكم المراد به المنكوحة والدليل عليه اجماعهم لا ان لفظة ما حقيقة في غير العقلاء فلو كان المراد ها هنا المنكوحة لزم هذا المجاز وانه خلاف الاصل بل اهل العربية اتفقوا على ان ما مع ما بعده في تقدير المصدر فتقدير الاية ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وعلى هذا التقدير يكون المراد منه النهي عن ان تنكحوا نكاحا مثل نكاح ابائهم فان انكحتهم كانت بغير ولي ولا شهود وكانت موقتة وكانت على سبيل القهر فالله تعالى نهاهم بهذه الاية عن مثل هذه الانكحة وهو

الوجه منقول عن محمد بن جرير الطبري في تفسير هذه الاية **الوجه الثالث** في الجواب من هذا الاستدلال سلمنا ان المراد من قوله ما نكح اباؤكم المنكوحة والتقدير ولا تنكحوا من نكح اباؤكم ليس صريحا في العموم بدليل انه يصح ادخال لفظ الكل والبعض عليه فيقال ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ولا تنكحوا بعض ما نكح اباؤكم ولو كان هذا صريحا في العموم لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا ومعلوم انه ليس كذلك فثبت ان قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم لا يفيد العموم فاذا لم يفد العموم لم يتناول محل النزاع لا يقال لو لم يفد لصار حينئذ يصير مجملا غير مفيد والاصل ان لا يكون كذلك لانا نقول ــــ لا نسلم ان تقدير ان لا يفيد العموم لم يكن صرفه الى البعض اولى من صرفه الى غيره وذلك لان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزوله انما هو التزوج بزوجات الاباء فكان صرفه الى هذا القسم اولى وبهذا التقدير لا يلزم كون الاية مجملة ولا يلزم كونها متناولة محل النزاع **الوجه الرابع** سلمنا ان هذا النهي يتناول محل النزاع لكن لم قلتم انه يفيد التحريم اليس ان كثيرا من اقسام النهي لا يفيد التحريم بل يفيد التنزيه فلم قلتم انه ليس كذلك اقصى ما في الباب ان يقال هذا على خلاف الاصل ولكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل وسنذكر دلائل صحة هذا النكاح ان شاء الله تعالى **الوجه الخامس** ما ذكرتم هب انه يدل على فساد هذا النكاح الا ان ها هنا ما يدل على صحة هذا النكاح وهو من وجوه **الحجة الاولى** هذا النكاح منعقد فوجب ان يكون صحيحا لبيان انه منعقد وعند ابي حنيفة منهي عنه بهذه الاية ومن مذهبه ان النهي عن الشيء يدل على كونه في نفسه منعقدا وهذا هو اصل مذهبه في مسالة البيع الفاسد وصوم يوم النحر فيلزم من مجموع ما بين المقدمتين ان يكون هذا النكاح منعقدا على اصل ابي حنيفة واذا ثبت القول بالانعقاد في هذه الصورة وجب القول بالصحة لانه لا قائل بالفرق فهذا وجه حسن من طريق الالزام عليهم في صحة هذا النكاح **الحجة الثانية** عموم قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن نهى عن نكاح المشركات وهذا النهي الى غاية وهي ايمانهن والحكم الممدود الى غاية ينتهي عند حصول تلك الغاية فوجب ان ينتهي المنع من نكاحهن عند ايمانهن واذا انتهى المنع حصل الجواز فهذا يقتضي جواز نكاحهن على الاطلاق ولا شك انه دخل في هذا العموم مزنية الاب وغيرها اقصى ما في الباب ــــ ان هذا العموم دخله التخصيص في مواضع فيبقى حجة في غير محل التخصيص وكذلك نستدل بجميع العمومات الواردة في باب النكاح كقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء وايضا نتمسك بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وليس لاحد ان يقول ان قوله ما وراء ذلكم ضمير عائد الى المذكور السابق ومن جملة المذكور السابق قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء وذلك لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات واقرب المذكورات اليه هو من قوله حرمت عليكم امهاتكم فكان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم عائدا اليه ولا يدخل فيه قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وايضا نتمسك بعمومات الاحاديث كقوله صلى الله عليه وسلم اذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه وقوله زوجوا بناتكم الاكفاء فكل هذه العمومات يتناول محل النزاع واعلم انا بينا في اصول الفقه ان الترجيح بكثرة الادلة جائز واذا كان كذلك فنقول بتقدير ان يثبت لهم ان النكاح حقيقة في الوطئ مجاز في العقد فلو حملنا الاية على العقد لم يلزمنا الا مجاز واحد وبتقدير ان يحمل تلك الاية على حرمة تلك الاية يلزمنا هذه التخصيصات الكثيرة فكان الترجيح من جانبنا بسبب كثرة الدلائل **الحجة الثالثة** الحديث المشهور في المسالة وهو قوله عليه السلام الحرام لا يحرم الحلال اقصى ما في الباب ان يقال ــــ ان قطرة من الخمر اذا وقعت في كوز من الماء فها هنا الحرام حرم الحلال واذا اختلطت المنكوحة بالاجنبيات واشتبهت بهن فها هنا الحرام حرم الحلال الا انا نقول دخل التخصيص فيه في بعض الصور لا يمنع من الاستدلال به **الحجة الرابعة** من جهة القياس ان نقول المقتضي لجواز النكاح قائم والفارق بين محل الاجماع وبين محل النزاع ظاهر فوجب القول بالجواز اما المقتضي فهو انا نقيس نكاح هذه المراة على نكاح سائر النسوان عند حصول الشرائط المتفق عليها بجامع ما في النكاح من المصالح واما الفارق فهو ان هذه الحرمة انما حكم الشرع بثبوتها سعيا في ابقاء الوصلة الحاصلة بسبب النكاح ومعلوم ان هذا لا يليق بالزانية المقام الاول من تزوج بامراة ولم يدخل على المراة ابو الرجل وابنه ولم يدخل على الرجل ام المراة وابنتها بقيت المحبوسة في البيت وتعطل على الزوج والزوجة اكثر المصالح ولو اذنا في هذا الدخول ولم نحكم بالمحرمية فربما امتد عين البعض الى البعض وحصل الميل والرغبة وعند حصول التزوج بامها او ابنتها تحصل النفرة الشديدة بينهن لان صدور الايذاء عن الاقارب اقوى وقعا واشد ايلاما وتاثيرا وحصول النفرة الشديدة يحصل التطليق والفراق اما اذا حصلت المحرمية

انقطعت الاطماع وانحبست الشهوة فلا يحصل ذلك الضرر فبقي النكاح بين الزوجين سليما عن هذا المفسد فثبت
ان المقصود من حكم الشرع بهذه المحرمية السعي في تقرير الاتصال الحاصل بين الزوجين واذا كان المقصود من المحرمية ابقا
ذلك الاتصال فمعلوم ان الاتصال الحاصل عند النكاح مطلوب البقا فناسب حكم الشرع باثبات هذه المحرمية
واما الاتصال الحاصل عند الزنا فهو غير مطلوب البقا فلم يناسب حكم الشرع باثبات هذه المحرمية وهذا وجه
معقول مناسب في الفرق بين البابين والمراد من قول الامام الشافعي مناظرته في هذه المسالة مع محمد بن الحسن
حيث قال وطي حمدت به ووطي رجمت به فكيف يشتبهان ولنكتف بهذا القدر من الكلام في هذه
المسالة **واعلم** ان السبب في ذكر هذا الاستقصا ههنا ان ابا بكر الرازي طول في هذه المسالة في تصنيفه
وما كان ذلك التطويل الا في الكلمات المختلطة والوجوه الفاسدة الركيكة ثم انه لما آل الامر الى المكالمة
مع الامام الشافعي اسا الادب وتعدى طوره وخاض في السفاهة وتعامى عن تقرير دلايله وتغافل عن ادراك
حجته ثم بعد ان كتب الاوراق الكثيرة في الترهات التي لا نفع لمذهبه منها ولا مضرة على خصومه بسببها اظهر القدح الشديد
والفضل العظيم في كثرة علوم اصحابه وقلة علوم من خالفهم ولو كان من اهل التحصيل لبكى على نفسه من تلك الكلمات
التي حاول نصرة قوله فيها ولتعلم الدلايل من كان اهلا لمعرفتها ومن نظر في كتابنا ونظر في كتابه وانصف علم انا اخذنا
منه خرزة ثم جعلناها لؤلؤة من شدة التخليص والتقوية ثم اجبنا عنه باجوبة مستقيمة على قوانين الاصول
منطبعة على قواعد الفقه ونسال الله الكريم حسن الخاتمة ودوام التوفيق والنصرة **المسالة الثالثة**
ذكر المفسرون في قوله الا ما قد سلف وجوها **الاول** وهو احسنها ما ذكره السيد صاحب العقد فقال
ما نكح اباوكم الا ما قد سلف قبل نزول اية التحريم فانه معفو عنه **الثاني** قال صاحب الكشاف هذا كما استثني
غير ان سيوفهم • من قوله ولا عيب فيهم • يعني ان امكنكم ان تنكحوا ما قد سلف فانكحوه فانه لا يحل لكم غيره وذلك
غير ممكن والغرض المبالغة في تحريمه وسد الطريق الى اباحته كما يقال حتى يبيض القار وحتى يلج الجمل في سم الخياط
الثالث ان هذا استثنا منقطع لانه لا يجوز استثنا الماضي عن المستقبل والمعنى لكن ما قد سلف فان الله
عفا عنه **الرابع** الا ههنا بمعنى بعد كقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي بعد الموتة الاولى **الخامس**
قال بعضهم الا ما قد سلف فانه معفو وعليه قالوا انه عليه السلام اقرهم عليه مدة ثم امرهم بمفارقتهن وانما فعل
ذلك ليكون اخراجهم عن هذه العادة الردية على سبيل التدريج وقيل ان هذا خطا لانه صلى الله عليه وسلم ما اقر
احدا على نكاح امراة ابيه وان كان في الجاهلية روى البرا ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا بردة بن نيار الى رجل
عرس بامراة ابيه ليقتله وياخذ ماله **المسالة الرابعة** الضمير في قوله تعالى انه ماذا يعود فيه وجهان
الاول انه راجع الى هذا النكاح قبل النهي فالله تعالى حرمه عليهم ولم يزل منكرا في قلوبهم ممقوتا عندهم وكانت
العرب تقول لولد الرجل من امراة ابيه مقيت وذلك لان زوجة الاب تشبه الام وكان نكاح الامهات من اقبح الاشيا
عند العرب فلما كان هذا النكاح يشبه ذلك كان مستقبحا عندهم فبين الله تعالى انه كان فاحشة في الاسلام ومقتا عند
الله وانما كان لسان انه في حكم الله وفي علمه موصوفا بهذا الوصف **المسالة الخامسة** انه تعالى وصفه
بامور ثلاثة **اولها** انه فاحشة وانما وصف هذا النكاح بانه فاحشة لما بينا انه زوجة الاب تشبه الام فكانت
مباشرتها من افحش الفواحش **وثانيها** المقت وهو عبارة عن بغض مقرون باستحقار حصل ذلك بسبب امر قبيح ارتكبه
صاحبه وهو من الله تعالى في حق العبد يدل على غاية الخزي والخسار **وثالثها** قوله تعالى وسا سبيلا قال
الليث سا فعل لازم وفاعله سبيلا منصوب تفسيره لذلك الفاعل كما قال وحسن اوليك رفيقا واعلم ان مراتب القبح
في العقول وفي الشرايع وفي العادات فقوله انه كان فاحشة اشارة الى القبح في العرف والعادة ومتى اجتمعت فيه هذه
الوجوه فقد بلغ الغاية في القبح والله تعالى اعلم ان مراتب القبح ثلاثة القبح في العقول وفي الشرايع وفي العادات فقوله
انه كان فاحشة اشارة الى القبح العقلي وقوله ومقتا اشارة الى القبح الشرعي وقوله وسا سبيلا اشارة الى القبح في العرف
والعادة ومتى اجتمعت فيه هذه الوجوه فقد بلغ الغاية في القبح **النوع السادس** من التكاليف المتعلقة
بالنسا المذكور في هذه الايات **قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم**
وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وامهات نسايكم وربايبكم
اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلايل ابنايكم الذين من اصلابكم

وان

وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف ان الله كان غفورا رحيما **اعلم انه تعالى** نص على تحريم اربعة
عشر صنفا من النسوان سبعة من جهة النسب وهن الامهات والبنات والاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ
وبنات الاخت وسبعة اخر من جهة السبب وهن الامهات من الرضاعة وامهات النسا وبنات النسا بشرط ان يكون
قد دخل بالنسا وازواج الابنا مذكورة في الاية المتقدمة والجمع بين الاختين مذكور في الاية المتقدمة وفي الاية مسايل
المسالة الاولى ذهب الكرخي الى ان هذه الاية مجملة قال لانه اضيف التحريم فيها الى الامهات والبنات
والتحريم لا يمكن اضافته الى الاعيان وانما يمكن اضافته الى الافعال وذلك الفعل غير مذكور في الاية فليست اضافة
هذا التحريم الى بعض الافعال التي لا يمكن ايقاعها في ذوات الامهات والبنات اولى من بعض فصارت الاية مجملة من هذا الوجه
والجواب عنه من وجهين **الاول** ان تقدم قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباوكم يدل على ان المراد من قوله حرمت
عليكم امهاتكم تحريم نكاحهن **الثاني** ان من المعلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان المراد منه تحريم نكاحهن
والاصل فيه ان الحرمة والاباحة اذا اضيفا الى الاعيان فالمراد تحريم الفعل المطلوب منها في العرف فاذا قيل
حرمت عليكم الميتة والدم فهم كل احد ان المراد تحريم اكلهما ولما قال عليه السلام لا يحل دم امري مسلم الا باحدى
معان ثلاثة فهم كل احد ان المراد لا يحل اراقة دمه واذا كانت هذه الامور معلومة بالضرورة كان القا الشبهات
فيها جاريا مجرى القدح في البديهيات فكانت في غاية الركاكة بل عندي فيه بحث من وجوه اخر **احدها** ان قوله
حرمت عليكم مذكور على ما لم يسم فاعله فليس فيه تصريح بان فاعل هذا التحريم هو الله تعالى وما لم يثبت ذلك
لم تفد الاية شيا اخر ولا سبيل اليه الا بالاجماع فهذه الاية وحدها لا تفيد شيا بل لا بد معها من الاجماع على هذه المقدمة
وثانيها ان قوله حرمت عليكم ليس نصا في ثبوت التحريم على سبيل التابيد فان القدر المذكور في الاية يمكن تقسيمه
الى المويد والى الموقت فانه يقال تارة حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مويدا مخلدا واذا كان القدر المذكور في الاية صالحا
لان يجعل مورد التقسيم بهذين القسمين لم يكن نصا في التابيد فاذا هذا التابيد لا يستفاد الا من ظاهر الاية بل من
دلالة منفصلة **وثالثها** ان قوله حرمت عليكم امهاتكم خطاب مشافهة فيختص باوليك الحاضرين فاثبات
هذا التحريم في حق الكل انما يستفاد من دليل منفصل **ورابعها** ان قوله حرمت عليكم امهاتكم اخبار عن ثبوت هذا
التحريم في الماضي وظاهر اللفظ غير متناول الحاضر والمستقبل فلا يعرف ذلك الا بدليل منفصل **وخامسها**
ان ظاهر قوله حرمت عليكم يقتضي انه قد حرم على كل واحد جميع امهاتهم وجميع بناتهم ومعلوم انه ليس كذلك بل المقصود
انه تعالى قابل الجمع بالجمع فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد فهذا يقتضي ان الله تعالى قد حرم على كل احد امه خاصة وبنته خاصة
وهذا فيه عدول عن الظاهر **وسادسها** ان قوله حرمت يشعر ظاهره بسبق الحل اذ لو كان ابدا موصوفا بالحرمة
لكان قوله حرمت تحريما لما هو في نفسه حرام فيكون ذلك ايجادا للموجود وهو محال فثبت ان المراد من قوله حرمت
ليس تجديد التحريم حتى يلزم الاشكال المذكور بل المراد الاخبار عن حصول التحريم فثبت بهذه الوجوه ان ظاهر الاية وحده
غير كاف في اثبات المطلوب **المسالة الثانية** اعلم ان حرمة الامهات والبنات كانت ثابتة من زمن
ادم عليه السلام الى هذا الزمان ولم يثبت حل نكاحهن في دين من الاديان الالهية بل ان زرادشت رسول المجوس
قال بحله الا ان اكثر المسلمين اتفقوا على انه كان كذابا اما نكاح الاخوات فقد نقل انه كان مباحا في زمن ادم عليه السلام
وانما حكم الله باباحته ذلك على سبيل الضرورة ورايت بعض المشايخ انكر ذلك وقال انه تعالى كان يبعث الحوار من الجنة
ليتزوج بهن ابنا ادم وهذا بعيد لانه اذا كان زوجات ابنايه وازواج بناته من اهل الجنة فحينيذ لا يكون هذا النسل
من اولاد ادم فقط وذلك بالاجماع باطل وذكر العلما ان السبب لهذا التحريم ان الوطي اذلال واهانة فان الانسان يستحيي ولا
يقدم عليه الا في الموضع الخالي واكثر انواع الشتم لا يكون الا بذكره واذا كان الامر كذلك وجب صون الامهات عن هذا الاذلال
لان انعام الام على الولد اعظم وجوه الانعام فوجب صونها والبنت بمنزلة جزء من الانسان وبعض منه قال صلى الله عليه
وسلم فاطمة بضعة مني فيجب صونها عن هذا الاذلال لان المباشرة معها تجري مجرى الاذلال وكذا القول في البقية
والله تعالى اعلم **ولنشرع الان في التفاصيل** فنقول **النوع الاول**
من المحرمات الامهات وفيه مسايل **المسالة الاولى** قال الواحدي الامهات جمع الام والام في الاصل
امهة فاسقط الها في التوحيد قال الشاعر • امهتي خندف والياس ابي • وقد جمع الام امهات بغيرها واكثرها
تستعمل في الحيوان غير الادمي قال الراعي • كانت نجايب منذر ومحرق امهاتهن وطرقهن فحيلا • **المسالة**

الثانية كل امرأة رجع نسبك إليها بالولادة من جهة أبيك أو من جهة أمك بدرجة أو بدرجات بإناث رجعت إليها أو بذكور فهي أمك ثم ههنا بحث وهو أن لفظ الأم لا شك أنه حقيقة أو مجاز فإن كان لفظ الأم حقيقة في الأم الأصلية وفي الجدات فإما أن يكون لفظا متواطئا أو مشتركا فإن كان لفظا متواطئا أعني أن يكون لفظ الأم موضوعا بإزاء قدر مشترك بين الأم الأصلية وبين سائر الجدات فعلى هذا التقدير يكون قوله حرمت عليكم أمهاتكم نصا في تحريم الأم فعلى هذا الأصلية وفي الجدات فهذا يتفرع على أن اللفظ المشترك بين أمرين هل يجوز استعماله فيهما معا أم لا فمن جوزه حمل اللفظ ههنا على الكل وحينئذ يكون تحريم الجدات منصوصا عليه ومن قال لا يجوز فالقائلون بذلك لهم طريقان في هذا الموضع أحدهما أن لفظ الأم لا شك أنه أريد به ههنا الأم الأصلية فتحريم نكاحها مستفاد من هذا الوجه وأما تحريم نكاح الجدات فغير مستفاد من هذا النص بل من الإجماع والثاني أنه تعالى تكلم بهذه الآية مرتين يريد في كل مرة مفهوما آخر أما إذا قلنا لفظ الحقيقة في الأم الأصلية مجاز في الجدات فقد ثبت أنه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد دفعة واحدة في حقيقته ومجازه معا وحينئذ يرجع الطريقان ذكرناهما فيما إذا كان لفظ الأم حقيقة في الأم الأصلية وفي الجدات

المسألة الثالثة قال الشافعي إذا تزوج الرجل بأمه ودخل بها لزمه الحد وقال أبو حنيفة لا يلزمه حجة الشافعي أن وجود هذا النكاح وعدمه بمنزلة واحدة فكان هذا الوطء زنا محضا فيلزمه الحد لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة إنما قلنا إن وجود هذا النكاح وعدمه بمنزلة واحدة لأنه تعالى قال حرمت عليكم أمهاتكم وقد علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم أن مراد الله من هذه الآية تحريم نكاحها وإذا ثبت هذا فنقول الموجود ليس إلا صيغة الإيجاب والقبول فلو حصل هذا الانعقاد لكان هذا الانعقاد إما أن يقال إنه حصل في الحقيقة أو في حكم الشرع والأول باطل لأن صيغة الإيجاب والقبول كلام وهو عرض لا يبقى والقبول لا يوجد إلا بعد الإيجاب وحصول الانعقاد بين الموجود والمعدوم محال والثاني باطل لأن الشرع بين في هذه الآية بطلان هذا العقد قطعا ومع كون هذا العقد باطلا قطعا في حكم الشرع كيف يكون القول بأنه منعقد شرعا فثبت أن وجود هذا العقد وعدمه بمنزلة واحدة وإذا ثبت ذلك فما في القرب والتقرير على ما تقدم

النوع الثاني من المحرمات البنات وفيه مسألتان **المسألة الأولى** في كل أنثى رجع نسبها إليك بالولادة بدرجة أو بدرجات بإناث أو بذكور فهي بنتك وأما بنت الابن وبنت البنت هل تسمى بنتا حقيقة أو مجازا فالبحث فيه عين ما ذكرناه في الأمهات

المسألة الثانية قال الشافعي البنت المخلوقة من ماء الزاني لا تحرم على الزاني وقال أبو حنيفة تحرم حجة الشافعي أنها ليست بنتا له فوجب أن لا تحرم إنما قلنا إنها ليست بنتا له لوجوه **الأول** أن أبا حنيفة إما أن يثبت كونها بنتا له بناء على الحقيقة وهي كونها مخلوقة من مائه أو بناء على حكم الشرع بثبوت هذا النسب والأول باطل على مذهبه طردا وعكسا أما الطرد فهو أنه إذا اشترى جارية بكرا وافتضها وحبسها في داره فأتت بولد فهذا الولد معلوم أنه مخلوق من مائه مع أن أبا حنيفة قال لا يثبت ولدها إلا عند الاستلحاق ولو كان السبب هو كون الولد متخلقا من مائه لما توقف في ثبوت هذا النسب هذا الاستلحاق أما العكس فهو أن المشرقي إذا تزوج بالمغربية وحصل هناك ولد فأبو حنيفة أثبت النسب ههنا مع القطع بأنه غير مخلوق من مائه فثبت أن القول بجعل الإلحاق من مائه سببا للنسب باطل طردا وعكسا على أبي حنيفة وأما إذا قلنا النسبية إنما تثبت بحكم الشرع فههنا أجمع المسلمون على أنه لا نسب لولد الزنا من الزاني ولو انتسب إلى الزاني لوجب على القاضي منعه من ذلك الانتساب فثبت أن انتسابها إليه غير ممكن لا بناء على الحقيقة ولا بناء على حكم الشرع **الوجه الثاني** التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر وقوله الولد للفراش يقتضي حصر النسب في الفراش **الوجه الثالث** لو كانت بنتا له لأخذت الميراث لقوله تعالى للذكر مثل حظ الأنثيين ولثبت له ولاية الإجبار لقوله عليه الصلاة والسلام زوجوا بناتكم الأكفاء ولوجب عليه نفقتها وحضانتها ولحل الخلوة بها فلما لم يثبت شيء من ذلك علمنا انتفاء البنتية وإذا ثبت أنها ليست بنتا له وجب أن يحل له التزوج بها لأن حرمة التزوج بها إما للبنتية أو لأجل أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة وهذا الحصر ثابت بالإجماع والبنتية باطلة كما ذكرنا وحرمة المصاهرة بسبب الزنا أيضا باطلة كما تقدم فثبت أنها غير محرمة

على الزاني **النوع الثالث** من المحرمات الأخوات ويدخل فيه الأخوات من الأب والأم معا والأخوات من الأب فقط والأخوات من الأم فقط **النوع الرابع والخامس** العمات والخالات قال الواحدي كل ذكر رجع نسبك إليه فأخته عمتك وقد تكون العمة من جهة الأم وهي أخت أبي أمك وكل أنثى رجع نسبك إليها بالولادة فأختها خالتك وقد تكون الخالة من جهة الأب وهي أخت أم أبيك **النوع السادس والسابع** بنات الأخ وبنات الأخت والقول في بنات الأخ وبنات الأخت كالقول في بنات الصلب فهذه الأقسام السبعة محرمة في نص الكتاب بالأنساب والأرحام قال المفسرون كل امرأة حرم الله تعالى نكاحها بسبب طارئ فهن اللواتي ذكرن في باقي الآية **النوع الثامن والتاسع** قوله تعالى وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وفيه مسائل **المسألة الأولى** قال الواحدي المرضعات سماهن الله تعالى أمهات لأجل الحرمة كما أنه تعالى سمى أزواج النبي أمهات المؤمنين في قوله وأزواجه أمهاتهم لأجل الحرمة

المسألة الثانية أنه تعالى نص في هذه الآية على حرمة الأمهات من جهة الرضاعة إلا أن الحرمة غير مقصورة عليهن لأنه صلى الله عليه وسلم قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وإنما عرفنا أن الأمر كذلك لدلالة هذه الآية وذلك لأنه تعالى سمى المرضعة أما والمراضعة أختا فقد نبه بذلك على أنه تعالى أجرى الرضاع مجرى النسب وذلك لأنه تعالى حرم بسبب النسب سبعا اثنان منها المنتسبان بطريق الولادة وهما الأمهات والبنات وخمس منهن بطريق الأخوة وهن الأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت ثم إنه تعالى لما شرع بعد ذلك في أحوال الرضاع ذكر من كل واحد من هذين القسمين صورة واحدة تنبيها بها على الباقي فذكر من قسم قرابة الولادة الأمهات ومن قسم قرابة الأخوة الأخوات ونبه بذكر هذين المثالين من هذين القسمين على أن الحال في باب الرضاع كالحال في النسب ثم إنه صلى الله عليه وسلم أكد هذا البيان بصريح قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فصار صريح هذا الحديث مطابقا لمفهوم الآية وهذا بيان لطيف

المسألة الثالثة أم الإنسان من الرضاع هي التي أرضعته وكذلك كل امرأة انتسبت إلى تلك المرأة بالأمومة إما من جهة النسب أو من جهة الرضاع والحال في الأب كما في الأم وإذا عرفت الأم والأب فقد عرفت البنت أيضا بذلك الطريق وأما الأخوات فثلاثة **الأولى** أختك وهي الصغيرة الأجنبية التي أرضعتها أمك بلبن أبيك سواء أرضعتها معك أو مع ولد قبلك أو بعدك **والثانية** أختك لأبيك دون أمك وهي التي أرضعتها زوجة أبيك بلبن أبيك **والثالثة** أختك لأمك دون أبيك وهي التي أرضعتها أمك بلبن رجل آخر فإذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة العمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت

المسألة الرابعة قال الشافعي الرضاع إنما يحرم بشرط أن يكون خمس رضعات وقال أبو حنيفة الرضعة الواحدة كافية وقد مرت هذه المسألة في سورة البقرة واحتج أبو بكر الرازي على صحة مذهبه بهذه الآية فقال إنه تعالى علق هذا الاسم بمعنى الأمومة والأخوة بفعل الرضاع فحيث حصل هذا الفعل وجب أن يترتب عليه الحكم ثم سأل نفسه قال إن قوله تعالى وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم بمنزلة قول القائل وأمهاتكم اللاتي كسونكم وهذا يقتضي تقدم حصول صفة الأمومة والأختية على فعل الرضاع بل لو أنه تعالى قال اللاتي أرضعنكم هن أمهاتكم لكان مقصوده حاصلا وأجاب عنه بأن قال الرضاع هو الذي يكسوها سمة الأمومة فلما كان الاسم مستحقا بوجود الرضاع كان الحكم معلقا به بخلاف قوله وأمهاتكم اللاتي كسونكم لأن اسم الأمومة غير مستفاد من الكسوة قال ويدل على أن ذلك مفهوم من هذه الآية ما روي أنه جاء رجل إلى ابن عمر فقال إن ابن الزبير يقول لا بأس بالرضعة ولا بالرضعتين فقال ابن عمر قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير قال الله تعالى وأخواتكم من الرضاعة قال فعقل ابن عمر من هذا اللفظ التحريم بالرضاع القليل واعلم أن هذا الجواب ركيك جدا أما قوله إن اسم الأمومة إنما جاء من فعل الرضاع فنقول وهل النزاع إلا فيه فإن عندي أن اسم الأمومة إنما جاء من الرضاع خمس مرات وعندك إنما جاء من أصل الرضاع وأنت إنما تمسكت بهذه الآية لإثبات هذا الأصل فإذا أثبت التمسك بهذا الأصل كنت قد أثبت الدليل بالمدلول وإنه دور ومناقض وأما التمسك بأن ابن عمر فهم من الآية حصول التحريم بمجرد فعل الرضاع فهو معارض لما فهمه ابن الزبير منه وكان كل واحد منهما من فقهاء الصحابة ومن العلماء بلسان العرب فكيف جعل فهم الآخر حجة على قول خصمه ولولا التعصب الشديد المعمي للقلب لما خفي ضعف هذه الكلمات ثم إن أبا بكر الرازي أخذ يتمسك في إثبات مذهبه بالأحاديث والأقيسة ومن تكلم في أحكام القرآن وجب أن لا يذكر إلا ما يستنبطه من الآية وأما ما سوى ذلك فإنه يليق بكتب الفقه **النوع العاشر** من المحرمات قوله تعالى وأمهات نسائكم وفيه مسألتان **المسألة**

الأولى يدخل في هذه الآية أمها الأصلية وجميع جداتها من قبل الأب والأم كما بينا مثله في النسب
المسألة الثانية مذهب الأكثرين من الصحابة والتابعين أن من تزوج بامرأة حرمت عليه
أمها سواء دخل بها أم لا وزعم جمع من الصحابة أن أم المرأة إنما تحرم بالدخول بالبنت كما أن الربيبة إنما تحرم بالدخول
بأمها وهو قول علي وزيد وابن عمر وابن الزبير وجابر وأظهر الروايات عن ابن عباس وحجتهم أنه تعالى ذكر حكمين
وهو قوله تعالى وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم ثم ذكر شرطا وهو قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن
فوجب أن يكون ذلك الشرط جملة مستقلة بنفسها ولم يدل الدليل على عود ذلك الشرط إليه فوجب القول ببقائه
على عمومه وإذا قلنا إن هذا الشرط غير عائد لوجوه الأول وهو أن الشرط لا بد من تعليقه بشيء سبق ذكره
فإذا علقناه بإحدى الجملتين لم يكن بنا حاجة إلى تعليقه بالجملة الثانية فكان تعليقه بالجملة الثانية تركا للظاهر
من غير دليل وإنه لا يجوز الثاني وهو أن عموم هذه الجملة معلوم وعود الشرط إليه محتمل لأنه يجوز أن
يكون الشرط مخصصا بالجملة الأخيرة فقط ويجوز أن يكون عائدا إلى الجملتين ترك الظاهر العموم لمخصص مشكوك
وإنه لا يجوز الثالث وهو أن هذا الشرط لو عاد إلى الجملة الأولى فإما أن يكون مقصودا عليها وإما أن
يكون متعلقا بها وبالجملة أيضا والأول باطل بالإجماع والثاني باطل أيضا لأن على هذا التقدير يصير نظم القول
تحريم الربائب مطلقا وذلك باطل بالإجماع والثاني باطل أيضا لأن على هذا التقدير يصير نظم الآية هكذا وأمهات نسائكم
من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فيكون المراد بكلمة من ههنا التمييز ثم نقول وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم
بهن فيكون المراد بكلمة من ههنا ابتداء الغاية كما تقول بنات الرسول من خديجة فيلزم استعمال اللفظ الواحد المشترك
في مفهوميه وإنه غير جائز ويمكن أن يجاب عنه فيقال إن كلمة من للاتصال كقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم من
بعض وقال صلى الله عليه وسلم ما أنا من دد ولا دد مني ومعنى مطلق الاتصال حاصل في النساء والربائب معا الوجه
الرابع في الدلالة على ما قلناه ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
إذا نكح الرجل المرأة فلا يحل له أن يتزوج أمها دخل بالبنت أو لم يدخل وإذا تزوج الأم فلم يدخل بها ثم طلقها فإن شاء تزوج
البنت وطعن محمد بن جرير في صحة هذا الحديث وكان عبد الله بن مسعود يفتي بنكاح أم المرأة إذا طلق بنتها قبل
المسيس وهو يومئذ بالكوفة فاتفق أن ذهب إلى المدينة فصادفهم مجمعين على خلاف فتواه فلما رجع إلى الكوفة لم
يدخل داره حتى ذهب إلى ذلك الرجل وقرع عليه الباب وأمره بالنزول عن تلك المرأة وروى قتادة عن سعيد بن المسيب
أن زيد بن ثابت قال إن الرجل إذا طلق امرأته قبل الدخول وأراد أن يتزوج أمها فإن طلقها قبل الدخول تزوج أمها
وإن ماتت لم يتزوج أمها واعلم أن هذا فرق بين الموت والطلاق في التحريم لأن الطلاق قبل الدخول لا يتعلق
به شيء من أحكام الدخول ألا ترى أنه لا يجب عليها عدة وأما الموت فلما كان في حكم الدخول في باب وجوب العدة لا جرم
جعله الله تعالى سببا لهذا التحريم النوع الحادي عشر من المحرمات قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وفيه مسائل المسألة الأولى
الربائب جمع الربيبة وهي بنت الرجل من امرأة غيره ومعناها مربوبة لأن الرجل هو يربها يقال ربيت فلانا أربه
وربيته أربيه بمعنى واحد والحجور جمع حجر وفيه لغتان حجر الإنسان وحجر بالفتح والكسر والمراد بقوله في حجوركم
أي في تربيتكم يقال فلان في حجر فلان إذا كان في تربيته والسبب في هذه الاستعارة أن كل من ربى طفلا أجلسه
في حجره فصار الحجر عبارة عن التربية كما يقال فلان في حضن فلان وأصله من الحضن الذي هو الإبط وقال أبو عبيدة في حجوركم
أي في بيوتكم المسألة الثانية روى مالك بن أوس بن الحدثان عن علي أنه قال الربيبة إذا لم تكن في حجر الزوج
وكان في بلد آخر ثم فارق الأم بعد الدخول فإنه يجوز له أن يتزوج الربيبة ونقل أنه رضوان الله عليه احتج على ذلك
بأنه تعالى قال وربائبكم اللاتي في حجوركم شرط في كونها ربيبة له كونها في حجره فإذا لم تكن في تربيته ولا في حجره
فقد فات الشرط فوجب أن لا تثبت الحرمة وهذا استدلال حسن وأما سائر العلماء فإنهم قالوا إذا دخل بالمرأة
حرمت ابنتها عليه سواء كانت في تربيته أو لم تكن والدليل عليه قوله تعالى فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم
علق رفع الجناح بمجرد عدم الدخول وهذا يقتضي أن المقتضي لحصول الجناح هو مجرد الدخول وأما الجواب
عن حجة الأول فهو أن الأعم الأغلب أن بنت زوجة الإنسان تكون في تربيته فهذا الكلام على الأعم الأغلب لا أن القيد
شرط في حصول هذا التحريم المسألة الثالثة تمسك أبو بكر الرازي في إثبات أن الزنا يوجب حرمة

المصاهرة

المصاهرة بقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن قال لأن الدخول بها اسم لمطلق الوطء
سواء كان الوطء نكاحا أو سفاحا فيلزم هذا على أن الزنا بالأم يوجب تحريم البنت وهذا الاستدلال في غاية الضعف
وذلك لأن هذه الآية مختصة بالمنكوحة لدليلين الأول أن هذه الآية إنما تناولت امرأة كانت من نسائه قبل
دخوله بها وأم المزني بها ليست كذلك فيمتنع دخولها في الآية الأولى من وجهين الأول أن قوله من نسائكم اللاتي
دخلتم بهن يقتضي أن كونها من نسائه يكون متقدما على دخوله بها والثاني أنه تعالى قسم نساءهم إلى من يكون مدخولا
بها وإلى من لا يكون كذلك بدليل قوله فإن لم تكونوا دخلتم بهن فإذا كان نساؤهم منقسما إلى هذين القسمين علمنا أن كون
المرأة من نسائه أمر مغاير للدخول بها وأن بنات المزنية ليست كذلك وذلك لأن في النكاح صارت المرأة بحكم
العقد من نسائه سواء دخل بها أو لم يدخل بها أما في الزنا فإنه لم يحصل قبل الدخول بها حالة أخرى تقتضي صيرورتها
من نسائه فثبت بهذا أن المزنية غير داخلة في هذه الآية الثاني لو أوصى لنساء فلان لا تدخل هذه الزانية
فيهن وكذلك لو حلف على نساء بني فلان لا يحصل الحنث بهذه الزانية فثبت ضعف هذا الاستدلال النوع الثاني
عشر من المحرمات قوله تعالى وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وفيه مسائل المسألة
الأولى قال الشافعي لا يجوز للأب أن يتزوج بجارية ابنه وقال أبو حنيفة يجوز احتج الشافعي فقال الجارية للابن
حليلة الابن محرمة على الأب أما المقدمة الأولى فبيانه بالبحث عن الحليلة فنقول الحليلة فعيلة فيمكن أن يكون بمعنى
المفعول وأن يكون بمعنى الفاعل أما بمعنى المفعول ففيه وجهان أحدهما أن يكون مأخوذا من الحل الذي هو الإباحة
فالحليلة تكون بمعنى المحللة ولا شك أن الجارية كذلك فوجب كونها حليلة الثاني أن يكون ذلك مأخوذا من الحلول
فالحليلة عبارة عن الشيء يكون محل الحلول ولا شك أن الجارية موضع حلول السيد فكانت حليلة له أما إذا قلنا الحليلة
بمعنى الفاعل ففيه وجهان أيضا الأول أنها لشدة اتصال كل واحد منهما بالآخر كأنهما يحلان في ثوب واحد وفي لحاف
واحد وفي منزل واحد ولا شك أن الجارية كذلك الثاني أن كل واحد منهما كأنه حال في قلب صاحبه وفي روحه لشدة
ما بينهما من المحبة والألف فثبت بمجموع ما ذكرنا أن جارية الابن حليلة وأما المقدمة الثانية وهي أن حليلة الابن
محرمة على الأب فلقوله تعالى وحلائل أبنائكم لا يقال إن أهل اللغة يقولون حليلة الرجل زوجته لأنا نقول إنا قد بينا
بهذه الوجوه الأربعة أن لفظ الحليلة يتناول الجارية والنقل الذي ذكرتموه لا يلتفت إليه فكيف وهو شهادة
على النفي فإنا لا ننكر أن لفظ الحليلة يتناول الزوجة ولكنا نفسره بمعنى يتناول الزوجة والجارية فقول من يقول
إنه ليس كذلك شهادة على النفي فلا يلتفت إليه المسألة الثانية قوله تعالى الذين من أصلابكم احتراز
عن المتبنى وكان المتبنى في صدر الإسلام بمنزلة الابن ولا يحرم على الإنسان حليلة من ادعاه ابنا إذا لم يكن من صلبه
نكح الرسول صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش الأسدية وهي بنت أمية بنت عبد المطلب فكانت ابنة عمة النبي
صلى الله عليه وسلم بعد أن كانت زوجة زيد بن حارثة فقال المشركون إنه تزوج امرأة ابنه فأنزل الله تعالى وما
جعل أدعياءكم أبناءكم وقال تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم المسألة الثالثة ظاهر
قوله تعالى وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم لا يتناول حلائل الأبناء من الرضاعة فلما قال في آخر الآية وأحل لكم ما وراء
ذلكم لزم من ظاهر الآيتين حل التزوج بأزواج الأبناء من الرضاع لأنه عليه السلام قال يحرم من الرضاع ما يحرم
من النسب فاقتضى هذا تحريم التزوج بحليلة الابن من الرضاع لأن قوله وأحل لكم ما وراء ذلكم يتناول الرضاع وغير
الرضاع فكان قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب أخص منه فخصصوا عموم القرآن بخبر الواحد المسألة
الرابعة اتفقوا على أن حرمة التزوج بحليلة الابن تحصل بنفس العقد كما أن حرمة التزوج بحليلة الأب
تحصل بنفس العقد وذلك لأن عموم الآية يتناول حليلة الابن سواء كانت مدخولا بها أو لم يكن مما روي ابن عباس
حين سئل عن قوله تعالى وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم أنه تعالى لم يبين أن هذا الحكم مخصوص بما دخل الابن بها أو
غير مخصوص بذلك فقال ابن عباس أبهموا ما أبهمه الله فليس مراده من هذا الإبهام كونها مجملة مشتبهة بل المراد
من هذا الإبهام التأبيد ألا ترى أنه قال في السبعة المحرمة من جهة النسب أي من اللواتي تثبت حرمتهن على
سبيل التأبيد فكذا ههنا المسألة الخامسة اتفقوا على أن هذه الآية تقتضي تحريم حليلة ولد الولد
على الجد وهذا يدل على أن ولد الولد يطلق عليه أنه من صلب الجد وفيه دلالة على أن ولد الولد منسوب إلى
الجد بالولادة النوع الثالث عشر من المحرمات قوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف

وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** قوله تعالى وان تجمعوا بين الأختين في محل الرفع لان تقديره حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم والجمع بين الاختين **المسألة الثانية** الجمع بين الاختين يقع على ثلاثة اوجه اما ان ينكحهما معا او يملكهما او ينكح احداهما ويملك الاخرى اما الجمع بين الاختين في النكاح فذلك يقع على وجهين احدهما ان يعقد عليهما جميعا فالحكم هاهنا اما الجمع او التعيين او التخيير او الابطال اما الجمع فباطل بحكم هذه الآية وهكذا قالوا الا انه مشكل على اصل ابي حنيفة لان الحرمة لا تقتضي الابطال على قول ابي حنيفة الا ترى ان الجمع بين المطلقات حرام ثم انه يقع وكذا النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين لم يمنع من انعقاد هذا العقد وكذا القول في جميع البياعات الفاسدة فثبت ان الاستدلال بالنهي عن الفساد لا يستقيم على قوله فان قالوا هذا الجمع محرم ايضا لان الطلاق في زمان الحيض وفي طهر جامعها فيه منهي عنه ثم انه يقع قلنا بين الصورتين فرق لطيف ذكرناه في الخلافيات فمن اراده فليطلب ذلك الكتاب فثبت ان الجمع باطل واما التعيين ايضا باطل فلان الترجيح من غير مرجح باطل واما التخيير ايضا باطل فلان القول بالتخيير يقتضي حصول العقد وبقاءه الى اوان التعيين وقد بينا بطلانه فلم يبق الا القول بفساد العقدين جميعا الصورة الثانية من صور الجمع وهو ان يتزوج احداهما ثم يتزوج الاخرى بعدها فهاهنا يحكم ببطلان نكاح الثانية لان الرفع اسهل من الدفع واما الجمع بين الاختين بملك اليمين او بان ينكح احداهما ويشتري الاخرى فقد اختلف الصحابة فيه فقال علي وعمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر لا يجوز الجمع بينهما والباقون جوزوا ذلك اما الاولون فقد احتجوا على قولهم ان ظاهر الآية يقتضي تحريم الجمع بين الاختين مطلقا فوجب ان يحرم الجمع بينهما على جميع الوجوه وعن عثمان انه قال احلتهما آية وحرمتهما آية والتحليل اولى والآية الموجبة للتحليل قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم وقوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم والجواب عنه من وجهين الاول ان هذه الآية دالة على تحريم الجمع ايضا لان المسلمين اجمعوا على انه لا يجوز الجمع بين الاختين في حل الوطء فنقول لو جاز الجمع بينهما في الملك لجاز الجمع في الوطء لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم لكونه لا يجوز الجمع بينهما في الملك اولى من ان تكون دالة على الجواز الوجه الثاني سلمنا دلالتها على جواز الجمع ولكن نقول الترجيح لجانب الحرمة يدل عليه وجوه الاول ـــ قوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال الثاني انه لا شك ان الاحتياط في جانب الترك فيجب لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك الثالث ان مبنى الابضاع في الاصل على الحرمة بدليل انه اذا استوت الامارات في حصول العقد مع شرائطه وفي عدمه وجب القول بالحرمة ولان النكاح مشتمل على المنافع العظيمة فلو كان خاليا عن جهة الاذلال والضرر لوجب ان يكون مشروعا في حق الامهات لان ايصال النفع اليهن مندوب لقوله تعالى وبالوالدين احسانا ولما كان كذلك كان الاصل فيه هو الحرمة والحل انما يثبت بالعارض واذا ثبت هذا ثبت ان الرجحان لجانب الحرمة فهذا هو تقرير مذهب علي في هذا الباب اما اذا اخذنا بالمذهب المشهور بين الفقهاء وهو انه يجوز الجمع بين اختين في ملك اليمين فاذا وطئ احداهما حرمت الثانية ولا تزول هذه الحرمة ما لم يزل ملكه عن الاولى ببيع او هبة او عتق او كتابة او تزويج

المسألة الثالثة قال الشافعي نكاح الاخت في عدة الاخت البائن جائز وقال ابو حنيفة لا يجوز حجة الشافعي انه لم يوجد الجمع فوجب ان لا يحصل المنع انما قلنا انه لم يوجد الجمع لان نكاح المطلقة زائل بدليل انه لا يجوز له وطؤها ويلزمه الحد وانما قلنا انه لما لم يوجد الجمع وجب ان لا يحصل المنع لقوله تعالى بعد تعديد المحرمات واحل لكم ما وراء ذلكم فلا شبهة في انتفاء تلك جميع الموانع الا كونه جمعا بين الاختين فاذا ثبت بالدليل ان الجمع منتفي وجب القول بالجواز فان قيل ان النكاح باق من بعض الوجوه بدليل وجود العدة ولزوم النفقة عليها قلنا النكاح له حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة يمتنع كونها موجودة ومعدومة معا بل لو انقسمت هذه الحقيقة الى نصفين حتى يكون احدهما موجودا والاخر معدوما وما صح ذلك اذا كانت الحقيقة الواحدة غير قابلة للتنصيف فاعلم انه حق فلا يلزم من حصول النكاح لانه يصير الدليل هكذا كلما حصل النكاح حصلت القدرة على حبسها وهذا لا ينتج انه حصلت القدرة فاثبات حق الحبس بعد زوال النكاح بطريق آخر معقول في الجملة فاما القول ببقاء النكاح حال القول بعدمه فذلك مما لا يقبله العقل وتخريج احكام الشرع على ما يقبله العقول اولى من حملها على ما يعرف بطلانه في بداية العقول

المسألة الرابعة قال الشافعي اذا اسلم الكافر وتحته اختان اختار ايتهما شاء وفارق الاخرى وقال ابو حنيفة ان كان قد تزوج بهما دفعة واحدة فرق بينه وبينهما وان كان قد تزوج باحداهما

اولا بالاخرى ثانيا اختار الاولى وفارق الثانية واحتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة بقوله وان تجمعوا بين الاختين قال وهذا خطاب عام فيتناول المؤمن والكافر واذا ثبت انه يتناول الكافر وجب ان يكون ذلك النكاح فاسدا لان النهي يدل على الفساد يقال له انك تثبت هذا الاستدلال على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع وعلى ان النهي يدل على الفساد وابو حنيفة لا يقول بواحد من هذين الاصلين فان قال هما صحيحان على قولكم فكان هذا الاستدلال لازما عليكم فنقول قولنا الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لا نعني به في احكام الدنيا فانه ما دام كافرا لا يمكن تكليفه بفروع الاسلام واذا اسلم سقط عنه كل ما مضى بالاجماع بل المراد منه احكام الآخرة وهو ان الكافر يعاقب بترك فروع الاسلام كما يعاقب على ترك الاسلام اذا عرفت هذا فنقول ـــ اجمعنا على انه لو تزوج الكافر بغير ولي ولا شهود او تزوج بها على سبيل القهر فبعد الاسلام يقر ذلك النكاح في حقه فثبت ان الخطاب بفروع الشرائع لا يظهر اثره في الاحكام الدنيوية في حق الكافر وحجة الشافعي ان فيروز الديلمي اسلم على ثمان نسوة فقال ـــ عليه السلام اختر اربعا وفارق سائرهن خيره بينهن وذلك ينافي ما ذكرتم من الترتيب والله تعالى اعلم

المسألة الخامسة قوله تعالى الا ما قد سلف فيه الاشكال المشهور وهو ان تقدير الآية حرمت عليكم امهاتكم وكذا وكذا الا ما قد سلف وهذا يقتضي استثناء الماضي عن المستقبل فانه لا يجوز وجوابه بالوجوه المذكورة في قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف والمعنى ان ما مضى مغفور بدليل قوله ان الله كان غفورا رحيما

النوع الرابع عشر من المحرمات

قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم كتاب الله عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة ان الله كان عليما حكيما فيه مسائل

المسألة الاولى الاحصان في اللغة المنع وكذلك الحصانة يقال مدينة حصينة ودرع حصينة اي مانعة صاحبها من الجراحة قال تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من باسكم معناه ليمنعكم وحرزكم والحصن لمنعه من يريد بالسوء والحصان بالكسر الفرس الفحل لمنعه صاحبه من الهلاك والحصان بالفتح المرأة العفيفة لمنعها فرجها من الفساد قال تعالى ومريم ابنة عمران التي احصنت فرجها واعلم ان لفظ الاحصان جاء في القرآن على وجوه **احدها** الحرائر كما في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات يعني الحرائر الا ترى انه لو قذف غير حرة لم يجلد ثمانين وكذلك قوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب يعني الحرائر وكذلك قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات اي الحرائر **وثانيها** العفاف وهو قوله محصنات غير مسافحات وقوله محصنين غير مسافحين وقوله والتي احصنت فرجها اي اعفته **وثالثها** الاسلام من ذلك قوله فاذا احصن قيل في تفسيره اذا اسلمن **ورابعها** كون المرأة ذات زوج يقال امرأة محصنة اذا كانت ذات زوج وقوله والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم يعني ذوات الازواج والدليل على ان المراد ذلك انه تعالى عطف المحصنات على المحرمات ولا بد وان يكون الاحصان سببا للحرمة ومعلوم ان الحرية والعفاف والاسلام لا تاثير له في ذلك فوجب ان يكون المراد منه المزوجة لان كون المرأة ذات زوج له تاثير في كونها محرمة على الغير واعلم ان الوجوه الاربعة مشتركة في المعنى الاصلي اللغوي وهو المنع وذلك لانا ذكرنا ان الاحصان عبارة عن المنع فالحرية سبب لتحصين الانسان من نفاذ حكم الغير فيه والعفة ايضا مانعة للانسان عن الشروع فيما لا ينبغي وكذلك الاسلام مانع من كثير مما تدعو اليه النفس والشهوة والزوج ايضا مانع الزوجة من كثير من الامور والزوجة مانعة للزوج من الوقوع في الزنا ولذلك قال عليه السلام من تزوج فقد حصن ثلثي دينه فثبت ان المرجع بكل هذه الوجوه الى ذلك المعنى اللغوي والله تعالى اعلم

المسألة الثانية قال الواحدي اختلف القراء في المحصنات فقرؤوا بكسر الصاد وفتحها في جميع القرآن الا التي في هذه الآية فانهم اجمعوا على الفتح فيها فمن قرأ بالكسر جعل الفعل لهن يعني اسلمن واخترن العفاف وتزوجن واحصن انفسهن بسبب هذه الامور ومن قرأ بالفتح جعل الفعل لغيرهن يعني احصنهن ازواجهن

المسألة الثالثة قال الشافعي رحمه الله عليه الثيب الذمي اذا زنى رجم وقال ابو حنيفة علة الاباحة الدم فوجب ان يثبت اباحة الدم واذا ثبت ذلك وجب ان يكون ذلك بطريق الرجم اما قولنا حصل الزنا مع الاحصان فهذا العقد ثابت قيدين احدهما حصول الزنا ولا شك فيه الثاني حصول الاحصان وهو حاصل لان قوله تعالى والمحصنات من النساء يدل على ان المراد من المحصنة المزوجة وهذه المرأة مزوجة فهي محصنة فثبت انه حصل الزنا مع الاحصان

وانما قلنا ان الزنا مع الاحصان علة لاباحة الدم لقوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان
ثلاثة ومنها قوله وزنا بعد احصان جعل الزنا بعد الاحصان علة لاباحة الدم في حق المسلم والمسلم محل
لهذا الحكم اما العلة فهي مجرد الزنا بعد الاحصان بدليل ان لام التعليل انما دخل عليه اقصى ما في الباب انه حكم في
حق المسلم ان الزنا بعد الاحصان علة لاباحة الدم الا ان كونه مسلما محل الحكم وخصوص محل الحكم لا يمنع من التعدية
الى غير ذلك المحل والا لبطل القياس بالكلية واما العلة فهي ما دخل عليه لام التعليل وهي ماهية الزنا بعد
الاحصان وهذه الماهية لما حصلت في حق الثيب الذمي وجب ان يحصل في حقه اباحة الدم فثبت انه مباح
الدم ثم هاهنا طريقان ان شئنا اكتفينا بهذا القدر فادعينا كونه مباح الدم والخصم لا يقول به فصار
محجوجا او نقول لما ثبت انه مباح الدم وجب ان يكون ذلك بطريق الرجم لانه لا قائل بالفرق فان قيل ما ذكرتم
انه ان دل على ان الذمي محصن فهاهنا ما يدل على انه غير محصن وهو قوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن
قلنا ثبت بالدليل الذي ذكرناه ان الذمي محصن وثبت بهذا الخبر الذي ذكرتم انه ليس بمحصن فنقول انه محصن بمعنى
انه ذات زوج وغير محصن بمعنى انه لا يحد قاذفه وقوله من اشرك بالله فليس بمحصن يجب حمله على انه لا يحد قاذفه
لا على انه لا يحد على الزنا لانه وصفه بوصف الشرك وذلك جناية والمذكور عقيب الجناية لا بد وان يكون امرا
يصلح ان يكون عقوبة وقولنا انه لا يحد قاذفه يصلح ان يكون عقوبة اما قولنا لا يحد على الزنا لا يصلح ان يكون عقوبة
فكان المراد من قوله من اشرك بالله فليس بمحصن ما ذكرناه والله تعالى اعلم **المسالة الرابعة**
في قوله والمحصنات من النساء قولان احدهما المراد منها ذوات الازواج وعلى هذا التقدير ففي قوله الا ما ملكت
ايمانكم وجهان الاول ـــــــ ان المراة اذا كانت ذات زوج حرمت على غير زوجها الا اذا صارت ملكا للانسان
فانها تحل للمالك الثاني ان المراد بملك اليمين هاهنا ملك النكاح والمعنى ان ذوات الازواج حرام عليكم الا اذا
ملكتموهن بنكاح جديد بعد وقوع البينونة بينهن وبين ازواجهن والمقصود من هذا الكلام الزجر عن
الزنا والمنع من وطئهن الا بنكاح جديد او بملك يمين ان كانت المراة مملوكة وعبر عن ذلك بملك اليمين لان
ملك اليمين حاصل في النكاح وفي الملك القول ـــــــ الثاني ان المراد هاهنا بالمحصنات الحرائر والدليل
عليه قوله تعالى بعد هذه الاية ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم ذكر هاهنا
المحصنات ثم قال بعده فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات كان المراد بالمحصنات هاهنا ما هو المراد هناك
ثم المراد من المحصنات هناك الحرائر فكذا هاهنا وعلى هذا التقدير ففي قوله الا ما ملكت ايمانكم وجهان الاول
المراد منه الا العدد الذي جعله الله ملكا لكم وهو الاربع فصار التقدير حرمت عليكم الحرائر الا العدد
الذي جعله الله ملكا لكم وهو الاربع الثاني الحرائر محرمات عليكم الا ما اثبت الله لكم ملكا عليهن وذلك
عند حضور الولي والشهود وسائر الشرائط المعتبرة في الشريعة فهذا الاول في تفسير قوله الا ما ملكت
ايمانكم هو المختار ويدل عليه قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم جعل
ملك اليمين عبارة عن ثبوت الملك فيها فوجب ان يكون هاهنا مفسرا بذلك لان تفسير كلام الله بكلام الله اقرب
الطرق الى الصدق والصواب والله تعالى اعلم **المسالة الخامسة** اتفقوا على انه اذا سبي احد
الزوجين قبل الاخر واخرج الى دار الاسلام وقعت الفرقة اما اذا سبيا معا فقال الشافعي رضي الله تعالى عنه
هاهنا تزول الزوجية وتحل للمالك ان يستبرئها بوضع الحمل ان كانت حاملا من زوجها او بالحيض وقال ـــــــ
ابو حنيفة رحمه الله تعالى عليه لا تزول **حجة الشافعي** رضي الله تعالى عنه ان قوله والمحصنات من
النساء يقتضي تحريم ذات الازواج ثم قوله الا ما ملكت ايمانكم يقتضي ان عند طريان الملك ترتفع الحرمة
ويحصل الحل قال ابو بكر الرازي لو حصلت الفرقة بمجرد طريان الملك لوجب ان تقع الفرقة بشراء الامة واتهابها
وارثها ومعلوم انه ليس كذلك فيقال له كانك ما سمعت ان العام بعد التخصيص حجة في الباقي وايضا فالحاصل
عند السبي احداث الملك فيها وعند البيع نقل الملك من شخص الى شخص فكان الاول اقوى فظهر الفرق والله اعلم
المسالة السادسة مذهب علي وعمر وعبد الرحمن بن عوف ان الامة المنكوحة اذا بيعت لا يقع
عليها الطلاق وعليه اجماع الفقهاء اليوم وقال ـــــــ ابي بن كعب وابن مسعود وابن عباس وجابر وانس
انها اذا بيعت طلقت **حجة الجمهور** ان عائشة رضي الله تعالى عنها لما اشترت بريرة واعتقتها خيرها

النبي صلى الله عليه وسلم وكانت مزوجة ولو وقع الطلاق بالبيع لما كان لذلك التخيير فائدة ومنهم من روى
في قصة بريرة انه عليه السلام قال بيع الامة طلاقها **وحجة ابي بن كعب** ـــــــ وابن مسعود
عموم الاستثناء في قوله الا ما ملكت ايمانكم وحاصل الجواب عنه يرجع الى تخصيص عموم القران بخبر الواحد
والله تعالى اعلم ثم انه تعالى ختم ذكر المحرمات ـــــــ بقوله كتاب الله عليكم وفيه وجهان الاول ـــــــ
انه مصدر مؤكد من غير لفظ الفعل فان قوله حرمت عليكم يدل على معنى الكتبة فالتقدير كتب عليكم تحريم
ما تقدم ذكره من المحرمات كتابا من الله ومجيء المصدر من غير لفظ الفعل كثير نظيره وترى الجبال تحسبها جامدة
وهي تمر مر السحاب صنع الله الثاني قال ـــــــ الزجاج ويجوز ان يكون منصوبا على جهة الامر ويكون عليكم
مفسرا له فيكون المعنى الزموا كتاب الله ثم قال واحل لكم ما وراء ذلكم وفيه مسائل **المسالة الاولى**
قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم واحل لكم على ما لم يسم فاعله عطفا على قوله حرمت عليكم والباقون بفتح
الالف عطفا على كتاب الله عليكم تحريم هذه الاشياء واحل لكم ما وراءها **المسالة الثانية**
اعلم ان ظاهر قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم يقتضي حل كل من سوى الاصناف المذكورة الا انه دل الدليل
على تحريم اصناف اخر سوى هؤلاء المذكورين ونحن نذكرها **الصنف الاول** لا يجمع بين
المراة وبين عمتها وخالتها قال ـــــــ النبي عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وهذا
خبر مشهور مستفيض وربما قيل انه بلغ مبلغ التواتر وزعم الخوارج ان هذا خبر واحد وتخصيص عموم القران
بخبر الواحد لا يجوز واحتجوا عليه بوجوه **الاول** ان عموم الكتاب مقطوع المتن ظاهر الدلالة وخبر
الواحد مظنون المتن ظاهر الدلالة فكان خبر الواحد اضعف من عموم القران فترجيحه عليه يقتضي تقديم
الاضعف على الاقوى وانه لا يجوز **الثاني** من جملة الاحاديث المشهورة خبر معاذ وانه يمنع من تقديم
خبر الواحد على عموم القران من وجهين لانه قال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله فقدم
التمسك بكتاب الله على التمسك بالسنة وهذا يمنع من تقديم السنة على الكتاب وايضا فانه قال ـــــــ
فان لم تجد قال بسنة رسول الله علق جواز التمسك بالسنة على عدم الكتاب بكلمة ان وهي للاشتراط والمعلق
على الشرط عدم عند عدم الشرط **الثالث** ان من الاحاديث المشهورة قوله عليه السلام اذا
روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه والا فردوه فهذا الخبر يقتضي ان لا يقبل خبر الواحد
الا عند موافقة الكتاب فاذا كان خبر العمة والخالة مخالفا لظاهر الكتاب وجب رده **الرابع** ان قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم مع قوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها لا يخلو الحال فيهما من ثلاثة اوجه اما ان تقال الاية نزلت
بعد الخبر فحينئذ تكون الاية ناسخة للخبر لانه ثبت ان العام اذا ورد بعد الخاص كان العام ناسخا للخاص واما ان يقال
الخبر ورد بعد الكتاب فهذا يقتضي نسخ القران بخبر الواحد وانه لا يجوز واما ان يقال وردا معا وهذا ايضا باطل لان على
هذا التقدير تكون الاية وحدها شبهة ويكون موضع الحجة مجموع الاية مع الخبر ولا يجوز للرسول المعصوم ان يسعى
في تشهير الشبهة ولا يسعى في تشهير الحجة فكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم ان لا يسمع احدا هذه الاية الا
مع هذا الخبر وان يوجب ايجابا ظاهرا على جميع الامة ان لا يبلغوا هذه الاية الى احد الا مع هذا الخبر ولو كان كذلك
لزم ان يكون اشتهار هذا الخبر مساويا لاشتهار هذه الاية ولما لم يكن كذلك علم فساد هذا القسم **الوجه الخامس**
ان بتقدير ان يثبت صحة هذا الخبر قطعا الا ان التمسك بالاية راجح على التمسك بالخبر وبيانه من وجهين الاول ـــــــ
ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم نص صريح في التحليل كما ان قوله حرمت عليكم نص صريح في التحريم واما قوله لا تنكح المراة
على عمتها فليس نصا صريحا لان ظاهره هو اخبار وحمل الاخبار على النهي مجاز ثم بهذا التقدير فدلالة لفظ النهي على
التحريم اضعف من دلالة لفظ الاحلال على معنى الاباحة الثاني ان قوله احل لكم ما وراء ذلكم صريح في تحليل كل ما سوى
المذكورات وقوله لا تنكح المراة على عمتها ليس صريحا في العموم لاحتماله للمعهود السابق اظهر **الوجه السادس**
انه تعالى استقصى في هذه الاية شرح اصناف المحرمات فعد ـــــــ منها خمسة عشر صنفا ثم بعد هذا التفصيل
التام والاستقصاء الشديد قال واحل لكم ما وراء ذلكم فلو لم يثبت الحل في كل من سوى هذه الاصناف المذكورة
لصار هذا الاستقصاء عبثا لغوا وذلك لا يليق بكلام احكم الحاكمين فهذا تقرير وجوه السؤال في هذا الباب والجواب
على وجوه **الاول** ما ذكره الحسن وابو بكر الاصم وهو ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يقتضي اثبات الحل

على سبيل التأبيد وهذا الوجه عندي هو الاصح في هذا الباب والدليل عليه ان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم اخبار عن احلال كل ما سوى المذكورات وليس فيه بيان ان احلال كل ما سوى المذكورات وقع على التأبيد ام لا والدليل عليه انه لا يفيد التأبيد انه يصح تقسيم هذا المفهوم الى المؤبد والى غير المؤبد فيقال تارة واحل لكم ما وراء ذلكم ابدا واخرى واحل لكم ما وراء ذلكم الى الوقت الفلاني ولو كان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم صريحا في التأبيد لما كان هذا التقسيم ممكنا ولان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يفيد الا احلال من سوى المذكورات وصريح العقل يشهد بان الاحلال اعم من الاحلال المؤبد ومن الاحلال المؤقت اذا ثبت هذا فنقول قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يفيد الا حل من عدا المذكورات في ذلك الوقت فاما ثبوت حلهم في سائر الاوقات فاللفظ ساكت عنه بالنفي والاثبات وقد كان حل من سوى المذكورات ثابتا في ذلك الوقت وطريان حرمة بعضهم بعد ذلك لا يكون تخصيصا لذلك النص ولا نسخا له فهذا وجه حسن معقول مقرر وبهذا الطريق نقول ايضا ان قوله حرمت عليكم امهاتكم ليس نصا في تأبيد هذا التحريم وان ذلك التأبيد انما عرفناه بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم لا من هذا اللفظ فهذا هو الجواب المعتمد في هذا الموضع **الوجه الثاني** انا لا نسلم ان حرمة الجمع بين المراة وبين عمتها وخالتها غير مذكورة في الاية وبيانه من وجهين الاول انه تعالى حرم الجمع بين الاختين وكونهما اختين يناسب هذه الحرمة لان الاختية قرابة قريبة والقرابة القريبة تناسب مزيد الوصلة والشفقة والكرامة وكون احداهما ضرة الاخرى توجب الوحشة العظيمة والنفرة الشديدة وبين الحالتين منافرة عظيمة فثبت ان كونهما اختين يناسب حرمة الجمع بينهما في النكاح وقد ثبت في اصول الفقه ان ذكر الحكم مع الوصف المناسب له يدل بحسب اللفظ على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فثبت ان قوله وان تجمعوا بين الاختين يدل على كون القرابة القريبة مانعة من الجمع في النكاح وهذا المعنى حاصل بين المراة وعمتها وخالتها فكان الحكم المذكور في الاختين مذكورا في العمة والخالة من طريق الدلالة بل ههنا اولى وذلك لان العمة والخالة يشبهان الام وبنت الاخ وبنت الاخت يشبهان الولد للعمة والخالة واقتضاء مثل هذه القرابة لترك المضارة اقوى من اقتضاء قرابة الاختية لمنع المضارة فكان قوله وان تجمعوا بين الاختين مانعا من العمة والخالة بطريق الاولى الثاني انه تعالى نص على حرمة التزوج بامهات النساء فقال وامهات نسائكم ولفظ الام قد يطلق على العمة والخالة اما العمة فلانه تعالى قال مخبرا عن اولاد يعقوب عليه السلام نعبد الهك واله آبائك ابرهيم واسمعيل فاطلق لفظ الاب على اسمعيل مع انه كان عما واذا كان العم ابا لزم ان تكون العمة اما واما لفظ الام على الخالة فيدل عليه قوله تعالى ورفع ابويه على العرش والمراد ابوه وخالته فان امه كانت متوفاة في ذلك الوقت فثبت بما ذكرنا ان لفظ الام قد يطلق على العمة والخالة فكان قوله وامهات نسائكم متناولا للعمة والخالة من بعض الوجوه واذا عرفت هذا فنقول قوله واحل لكم ما وراء ذلكم المراد ما وراء هؤلاء المذكورات سواء كن مذكورات بالقول الصريح او بدلالة جلية او بدلالة خفية واذا كان كذلك لم تكن العمة والخالة خارجة عن المذكورات **الوجه الثالث** في الجواب عن شبهة الخوارج ان نقول قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم عام وقوله لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها خاص والخاص مقدم على العام ثم ههنا طريقان تارة نقول هذا الخبر بلغ في الشهرة مبلغ التواتر وتخصيص عموم القران بخبر الواحد وعندي هذا الوجه كالمكابرة لان هذا الخبر وان كان في غاية الشهرة في زماننا هذا لكنه لما انتهى في الاصل الى رواية الآحاد لم يخرج عن ان يكون من باب الآحاد وتارة نقول تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد جائز وتقريره مذكور في الاصول فهذا جملة الكلام في هذا الباب والمعتمد في الجواب عندنا هذا الوجه الاول **الصنف الثاني** من التخصيصات الداخلة في هذا العموم ان المطلقة ثلاثا لا تحل الا ان التخصيص ثبت بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره **الصنف الثالث** يحرم نكاح المعتدة ودليله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء **الصنف الرابع** من كان في نكاحه حرة لم يجز له ان يتزوج بالامة وهذا بالاتفاق وعند الشافعي القادر على طول الحرة لا يجوز له نكاح الامة ودليل هذا التخصيص قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم وسياتي بيان دلالة هذه الاية على هذا المطلوب **الصنف الخامس** يحرم عليه التزوج بالخامسة ودليله قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع **الصنف السادس** الملاعنة ودليله قوله عليه السلام المتلاعنان

لا يجتمعان ابدا قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين وفيه مسائل **المسألة الاولى** قوله ان تبتغوا في محله قولان الاول انه رفع على البدل من ما والتقدير واحل لكم ما وراء ذلكم واحل لكم ان تبتغوا على قراءة من قرا واحل بضم الالف ومن قرا بالفتح كان محل ان تبتغوا نصبا الثاني ان يكون محله على القراءتين النصب بنزع الخافض كانه قيل لان تبتغوا والمعنى واحل لكم ما وراء ذلكم لارادة ان تبتغوا باموالكم وقوله محصنين غير مسافحين اي في حال كونكم محصنين غير مسافحين وقوله محصنين اي متعففين عن الزنا وقوله غير مسافحين اي غير زانين وهو تكرير للتأكيد قال الليث السفاح والمسافحة الفجور واصله في اللغة من السفح وهو الصب يقال دموع سوافح ومسفوحة قال تعالى او دما مسفوحا وفلان سفاح للدماء اي سفاك وسمي الزنا سفاحا لانه لا غرض للزاني الا سفح النطفة فان قيل اين مفعول تبتغوا قلنا التقدير واحل لكم ما وراء ذلكم لارادة ان تبتغوهن اي تبتغوا ما وراء ذلكم فحذف ذكره لدلالة ما قبله عليه **المسألة الثانية** قال ابو حنيفة لا مهر اقل من عشرة دراهم وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه يجوز بالقليل والكثير ولا تقدير فيه احتج ابو حنيفة بهذه الاية وذلك لانه تعالى قيد التحليل بقيد وهو الابتغاء باموالهم والدرهم والدرهمان لا يسمى اموالا فوجب ان لا يصح جعلها مهرا فان قيل ومن عنده عشرة دراهم لا يقال عنده اموال مع انكم تجوزون كونها مهرا قلنا ظاهر هذه الاية يقتضي ان لا تكون العشرة كافية الا انا تركنا العمل بظاهر الاية في هذه الصورة لدلالة الاجماع على جوازه فنتمسك في الاقل من العشرة بظاهر الاية **واعلم** ان هذا الاستدلال ضعيف لان الاية دالة على ان الابتغاء بالاموال جائز وليس فيها دلالة على ان الابتغاء بغير الاموال لا يجوز الا على سبيل المفهوم وانتم لا تقولون به ثم نقول الذي يدل على انه لا تقدير في المهر وجوه **الحجة الاولى** التمسك بهذه الاية وذلك لان قوله باموالكم مقابلة الجمع بالجمع فيقتضي توزع الفرد على الفرد فهذا يقتضي ان يتمكن كل واحد من ابتغاء النكاح بما يسمى مالا والقليل في هذه الحقيقة وفي هذا الاسم سواء فيلزم من هذه الاية جواز ابتغاء النكاح باي شيء يسمى مالا من غير تقدير **الحجة الثانية** التمسك بقوله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم دلت الاية على سقوط النصف عن المذكور وهذا يقتضي انه لو وقع العقد في اول الامر بدرهم ان لا يجب عليه الا نصف درهم وانتم لا تقولون به **الحجة الثالثة** الاحاديث منها ما روي ان امراة جيء بها الى النبي صلى الله عليه وسلم وقد تزوجها رجل على نعلين فقال عليه السلام رضيت من نفسك بنعلين فقالت نعم فاجازه النبي صلى الله عليه وسلم والظاهر ان قيمة النعلين تكون اقل من عشرة دراهم فان مثل هذا الرجل والمراة اللذين لا يكون تزوجهما الا على النعلين يكونان في غاية الفقر ونعل هذا الانسان يكون قليل القيمة جدا ومنها ما روي عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اعطى امراة في نكاح كف دقيق او سويق او طعام فقد استحل ومنها ما روي في قصة الواهبة انه عليه السلام قال لمن اراد التزوج بها التمس ولو خاتما من حديد وذلك لا يساوي عشرة دراهم **المسألة الثالثة** قال ابو حنيفة لو تزوج بها على تعليم سورة من القران لم يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها ثم قال اذا تزوج امراة على خدمة سنة فان كان حرا فلها مهر مثلها وان كان عبدا فلها خدمة سنة وقال الشافعي رحمه الله تعالى يجوز جعل ذلك مهرا احتج ابو حنيفة على قوله بوجوه **الاول** هذه الاية وذلك انه تعالى شرط في حصول الحل ان يكون الابتغاء بالمال والمال اسم للاعيان لا للمنافع **الثاني** قال تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وذلك صفة الاعيان اجاب الشافعي عن الاول بان الاية تدل على ان الابتغاء بالمال جائز وليس فيه بيان ان الابتغاء بغير المال جائز ام لا وعن الثاني ان لفظ الايتاء كما يتناول الاعيان يتناول المنافع الملتزمة وعن الثالث انه خرج الخطاب على الاعم الاغلب ثم احتج الشافعي رضي الله تعالى عنه على جواز جعل المنفعة صداقا بوجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى في قصة شعيب اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تأجرني ثماني حجج جعل الصداق تلك المنافع والاصل في شرع من تقدمنا البقاء الى ان يطرأ الناسخ **الحجة الثانية** ان التي وهبت نفسها لما لم يجد الرجل الذي اراد ان يتزوج بها شيئا قال عليه السلام هل معك شيء من القران قال نعم سورة كذا قال زوجتكها بما معك من القران والله تعالى اعلم **المسألة الرابعة** قال ابو بكر الرازي دلت الاية على ان عتق الامة

لا يكون صداقا لها لان الاية تقتضي كون البضع مالا وثمار وي انه عليه السلام اعتق صفية وجعل عتقها صداقها فذاك من خواص الرسول عليه السلام **المسألة الخامسة** قوله محصنين فيه وجهان احدهما ان يكون المراد انهم يصيرون محصنين بسبب عقد النكاح والثاني ان يكون الاحصان شرطا في الاحلال المذكور في قوله واحل لكم ما وراء ذلكم والاول اولى لان على هذا التقدير تبقى الاية عامة معلومة والمعنى على هذا التقدير الثاني ان تكون الاية مجملة لان الاحصان المذكور فيه غير مبين والمعلق على المجمل يكون مجملا وحمل الاية على وجه يكون معلوما اولى من حملها على وجه يكون مجملا قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة فيه مسائل **المسألة الاولى** الاستمتاع في اللغة الانتفاع وكل ما انتفع به فهو متاع يقال استمتع الرجل بولده ويقال فيمن مات في زمان شبابه لم يتمتع بشبابه قال تعالى ربنا استمتع بعضنا ببعض وقال اذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها يعني تعجلتم الانتفاع بها وقال فاستمتعتم بخلاقكم يعني بحظكم ونصيبكم من الدنيا وفي قوله فما استمتعتم به منهن وجهان الاول فما استمتعتم به من المنكوحات من جماع او عقد عليهن فآتوهن اجورهن عليه ثم اسقط الراجع الى ما لعدم الالتباس كقوله ان ذلك لمن عزم الامور فاسقط منه الثاني ان يكون ما في قوله ما وراء ذلكم من النساء ومن في قوله منهن للتبعيض والضمير راجع الى لفظ الاية واحد في اللفظ وفي قوله فآتوهن اجورهن الى معنى ما لانه جمع في المعنى وقوله اجورهن اي مهورهن قال تعالى فمن لم يستطع منكم طولا الى قوله فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن وهي المهور وكذا قوله وآتوهن اجورهن هاهنا وقال تعالى في اية اخرى ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا آتيتموهن اجورهن وانما سمي المهر اجرا لانه بدل المنافع وليس بدلا من الاعيان كما سمي بدل منافع الدار والدابة اجرا والله تعالى اعلم **المسألة الثانية** قال الشافعي الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر وقال ابو حنيفة تقرر احتج الشافعي على قوله بهذه الاية لان قوله فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن مشعر بان وجوب ايتائهن مهورهن كان لاجل الاستمتاع بهن ولو كانت الخلوة الصحيحة مقررة للمهر لكان الظاهر ان الخلوة الصحيحة تتقدم الاستمتاع بهن فكان المهر يتقرر قبل الاستمتاع وتقرره قبل الاستمتاع يمنع من تعلق ذلك التقرر بالاستمتاع والاية دالة على ان تقرر المهر يتعلق بالاستمتاع فثبت ان الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر **المسألة الثالثة** في هذه الاية قولان احدهما وهو قول اكثر علماء الامة ان قوله ان تبتغوا باموالكم المراد منه ابتغاء النساء بالاموال على طريق النكاح وقوله فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فان استمتع بالدخول بها آتاها المهر بالتمام وان استمتع بعقد النكاح آتاها نصف المهر والقول الثاني ان المراد بهذه الاية حكم المتعة وهي عبارة عن ان يستاجر الرجل المراة بمال معلوم الى اجل معين فيجامعها واتفقوا على انها كانت مباحة في ابتداء الاسلام **روي** ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة في عمرته تزين نساء مكة فشكا اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم طول العزوبة فقال استمتعوا من هذه النساء واختلفوا في انها هل نسخت ام لا فذهب السواد الاعظم من الامة الى انها صارت منسوخة وقال السواد منهم انها بقيت مباحة كما كانت وهذا القول مروي عن ابن عباس وعمران بن الحصين اما ابن عباس فعنه ثلاث روايات احداها القول بالاباحة المطلقة قال عمارة سالت ابن عباس عن المتعة اسفاح هي ام نكاح قال لا سفاح ولا نكاح قلت فما هي قال هي متعة كما قال تعالى قلت هل لها عدة قال نعم عدتها حيضة قلت هل يتوارثان قال لا والرواية الثانية عنه ان الناس لما ذكروا الاشعار في فتيا ابن عباس في المتعة قال ابن عباس قاتلهم الله اني ما افتيت باباحتها على الاطلاق لكني قلت انها تحل للمضطر كما تحل الميتة والدم ولحم الخنزير له والرواية الثالثة انه اقر بانها صارت منسوخة **روي** عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله فما استمتعتم به منهن قال صارت هذه الاية منسوخة بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن **وروي** ايضا انه قال عند موته اللهم اني اتوب اليك من قولي في المتعة والصرف واما عمران بن الحصين فانه قال نزلت اية المتعة في كتاب الله ولم ينزل بعدها اية تنسخها وامرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا بها ومات ولم ينهنا عنه ثم قال رجل برايه ما شاء **واما** امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه فالشيعة يروون عنه اباحة المتعة **روى محمد** بن جرير الطبري في تفسيره عن علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه لولا ان عمر نهى عن المتعة ما زنى الا شقي **وروى محمد** بن علي المشهور بمحمد بن الحنفية ان عليا رضي الله تعالى عنه مر بابن عباس وهو يفتي بجواز المتعة فقال امير المؤمنين انه صلى الله عليه وسلم نهى عنها وعن لحوم الحمر الاهلية فهذا

ما يتعلق بالروايات واحتج الجمهور على حرمة المتعة بوجوه **الاول** ان الوطء لا يحل الا في الزوجة او المملوكة لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وهذه المراة لا شك انها ليست مملوكة وليست ايضا زوجة ويدل عليه وجوه **احدها** لو كانت زوجة لحصل التوارث بينهما لقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم وبالاتفاق لا توارث بينهما **وثانيها** لثبت النسب لقوله عليه السلام الولد للفراش وبالاتفاق لا يثبت **وثالثها** ولوجبت العدة عليها لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا **واعلم** ان هذه الحجة كلام حسن مقرر **الحجة الثانية** ما روي عن عمر رضي الله تعالى عنه انه قال في خطبته متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واعاقب عليهما ذكر هذا الكلام في مجمع الصحابة وما انكر عليه احد فالحال هاهنا لا يخلو اما ان يقال انهم كانوا عالمين بحرمة المتعة فسكتوا او كانوا عالمين بانها مباحة ولكنهم سكتوا على سبيل المداهنة وما عرفوا اباحتها ولا حرمتها فسكتوا لكونهم متوقفين في ذلك والاول هو المطلوب والثاني يوجب تكفير عمر وتكفير الصحابة لان من علم ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باباحة المتعة ثم قال انها محرمة محظورة من غير نسخ لها فهو كافر بالله عز وجل ومن صدقه عليه مع علمه بكونه مخطئا كافرا كان كافرا ايضا وهذا يقتضي تكفير الامة وهو على ضد قوله كنتم خير امة القسم الثالث وهو انهم ما كانوا عالمين بكون المتعة مباحة او محظورة فلهذا سكتوا فهذا ايضا باطل لان المتعة بتقدير كونها مباحة تكون كالنكاح واحتياج الناس الى معرفة الحال في كل واحد منهما عام في حق الكل ومثل هذا يمتنع ان يبقى مخفيا بل يجب ان يشتهر العلم به فكما ان الكل كانوا عارفين بان النكاح مباح وان اباحته غير منسوخة وجب ان يكون الحال في المتعة كذلك ولما بطل هذان القسمان ثبت ان الصحابة انما سكتوا عن الانكار على عمر رضي الله تعالى عنه لانهم كانوا عالمين بان المتعة صارت منسوخة في الاسلام فان قيل ما ذكرتم يبطل بما انه روي ان عمر قال لا اوتى برجل نكح امراة الى اجل الا رجمته ولا شك ان الرجم غير جائز مع ان الصحابة ما انكروا عليه حين ذكر ذلك فدل هذا على انهم كانوا قد يسكتون عن الانكار على الباطل قلنا لعله كان يذكر ذلك على سبيل التهديد والزجر والسياسة ومثل هذه السياسات جائزة للامام عند المصلحة الا ترى انه عليه السلام قال من منع منا الزكاة فانا آخذوها منه وشطر ماله ثم ان اخذ شطر المال من مانع الزكاة غير جائز لكنه قال النبي صلى الله عليه وسلم ذلك للمبالغة في الزجر فكذا هاهنا والله تعالى اعلم **الحجة الثالثة** على ان المتعة محرمة ما روى مالك عن الزهري عن عبد الله والحسن ابني محمد بن علي عن ابيهما عن علي ان الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وعن اكل لحوم الحمر الانسية **وروى** الربيع عن سبرة الجهني عن ابيه قال غدوت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو قائم بين الركن والمقام مسند ظهره الى الكعبة يقول يا ايها الناس اني امرتكم بالاستمتاع من هذه النساء الا وان الله قد حرمها عليكم الى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيلها ولا تاخذوا مما آتيتموهن **وروي** عنه صلى الله عليه وسلم انه قال متعة النساء حرام وهذه الاخبار الثلاثة ذكرها الواحدي في البسيط وظاهر ان النكاح لا يسمى استمتاعا لانا بينا ان الاستمتاع هو التلذذ ومجرد النكاح ليس كذلك اما القائلون باباحة المتعة فقد احتجوا بوجوه **الحجة الاولى** التمسك بهذه الاية اعني قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن وفي الاستدلال بهذه الاية طريقان **الطريق الاول** ان نقول نكاح المتعة داخل في هذه الاية وذلك لان قوله ان تبتغوا باموالكم يتناول من ابتغى بماله الاستمتاع بالمراة على سبيل التابيد ومن ابتغى بماله الاستمتاع على سبيل التاقيت واذا كان كل واحد من القسمين داخلا فيه كان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم يقتضي حل القسمين وذلك يقتضي حل المتعة **الطريق الثاني** ان نقول هذه الاية مقصورة على بيان نكاح المتعة وبيانه من وجوه **الاول** ما روي ان ابي بن كعب كان يقرا فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى فآتوهن اجورهن وهذا ايضا هو قراءة ابن عباس والامة ما انكروا عليهما في هذه القراءة فكان ذلك اجماعا من الامة على صحة هذه القراءة وتقريره ما ذكرتموه في ان عمر رضي الله تعالى عنه لما منع من المتعة والصحابة ما انكروا عليه كان ذلك اجماعا على صحة ما ذكرنا وكذا هاهنا واذا ثبت بالاجماع صحة هذه القراءة ثبت المطلوب **الثاني** ان المذكور في الاية انما هو مجرد الابتغاء بالمال

ثم انه تعالى امر بايتائهن اجورهن بعد الاستمتاع بهن وذلك يدل على ان مجرد الابتغاء بالمال يجوز الوطء ومجرد الابتغاء
بالمال لا يكون الا في نكاح المتعة فاما في النكاح المطلق فهناك الحل انما يحصل بالعقد ومع الولي والشهود ومجرد الابتغاء
بالمال لا يفيد الحل فدل هذا على ان هذه الاية مخصوصة بالمتعة **الثالث** ان في هذه الاية اوجب ايتاء
الاجور بمجرد الاستمتاع والاستمتاع عبارة عن التلذذ والانتفاع فاما في النكاح فايتاء الاجور لا يجب على الاستمتاع
البتة بل على النكاح الا ترى ان بمجرد النكاح يلزم نصف المهر فظاهر ان النكاح لا يسمى استمتاعا لانا بينا ان الاستمتاع
هو التلذذ ومجرد النكاح ليس كذلك **الرابع** انا لو حملنا هذه الاية على حكم النكاح لزم تكرار بيان حكم النكاح في
السورة الواحدة لانه تعالى قال في اول هذه السورة فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ثم قال
وآتوا النساء صدقاتهن نحلة اما لو حملنا هذه الاية على بيان نكاح المتعة كان هذا حكما جديدا فكان حمل الاية عليه اولى
والله تعالى اعلم **الحجة الثانية** على جواز نكاح المتعة ان الامة مجمعة على ان نكاح المتعة كان جائزا
في الاسلام ولا خلاف بين احد من الامة فيه انما الخلاف في طريان الناسخ فنقول لو كان الناسخ موجودا لكان ذلك
الناسخ اما ان يكون معلوما بالتواتر او بالاحاد فان كان معلوما بالتواتر كان علي بن ابي طالب وعبد الله بن عباس
وعمران بن الحصين منكرين لما عرف ثبوته بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم وذلك يوجب تكفيرهم
وهو باطل قطعا وان كان ثابتا بالاحاد فهذا ايضا باطل لانه لما كان ثبوت اباحة المتعة معلوما بالاجماع والتواتر
كان ثبوته معلوما قطعا فلو نسخناه بخبر الواحد لزم جعل المظنون رافعا للمقطوع وانه باطل قالوا ومما يدل ايضا على
بطلان القول بهذا النسخ ان اكثر الروايات ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الاهلية يوم
خيبر واكثر الروايات انه عليه السلام اباح المتعة في حجة الوداع وفي يوم الفتح وهذان اليومان متاخران عن يوم
خيبر وذلك يدل على فساد ما روي انه عليه السلام نسخ المتعة يوم خيبر لان الناسخ يمتنع تقدمه على المنسوخ
وقول من يقول انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا ضعيف لم يقل به احد من المعتبرين الا الذين ارادوا ازالة
التناقض عن هذه الروايات **الحجة الثالثة** ما روي ان عمر رضي الله تعالى عنه قال على المنبر متعتان
كانتا مشروعتين في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما متعة الحج ومتعة النكاح وهذا منه
تنصيص على ان متعة النكاح كانت موجودة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وقوله وانا انهى عنهما يدل على ان الرسول
صلى الله عليه وسلم ما نسخه وانما عمر هو الذي نسخه واذا ثبت هذا فنقول هذا الكلام يدل على
ان حل المتعة كان ثابتا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وانه عليه السلام ما نسخه وانه ليس ناسخ الا نسخ عمر
واذا ثبت هذا وجب ان لا يصير منسوخا لان ما كان ثابتا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وما نسخه الرسول يمتنع
ان يصير منسوخا بنسخ عمر وهذا هو الحجة التي احتج بها عمران بن الحصين حيث قال ان الله انزل في المتعة
اية وما نسخها باية اخرى وامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة وما نهانا عنها ثم قال رجل برايه ما شاء يريد
ان عمر نهى عنها فهذه جملة وجوه القائلين بجواز المتعة والجواب عن الوجه الاول ان نقول هذه الاية
مشتملة على ان المراد منها نكاح المتعة وبيانه من ثلاثة اوجه **الاول** انه تعالى ذكر المحرمات بالنكاح
اولا في قوله حرمت عليكم امهاتكم ثم قال في اخر الاية واحل لكم ما وراء ذلكم فكان المراد بهذا التحليل ما هو المراد
هناك بهذا التحريم لكن المراد هناك بالتحريم هو النكاح فالمراد بالتحليل هاهنا ايضا يجب ان يكون هو النكاح **الثاني**
انه قال محصنين والاحصان لا يكون الا في نكاح صحيح **الثالث** قوله غير مسافحين سمى الزنا سفاحا
لانه لا مقصود فيه الا سفح الماء فكان سفاحا هذا اما قاله ابو بكر الرازي اما الذي ذكره في الوجه الاول فكانه تعالى
ذكر اصناف من يحرم على الانسان وطيهن ثم قال واحل لكم ما وراء ذلكم اي واحل لكم وطء ما وراء هذه الاصناف
فاي فساد في هذا الكلام واما قوله ثانيا الاحصان لا يكون الا في نكاح صحيح فلم يذكر عليه دليلا واما قوله ثالثا الزنا
انما سمي سفاحا لانه لا مقصود فيه الا سفح الماء والمتعة ليست كذلك فان المقصود منها سفح الماء بطريق مشروع
ماذون فيه من قبل الله تعالى فان قلتم المتعة محرمة فنقول هذا اول البحث فلم قلتم ان الامر كذلك
فظهر ان الكلام رخو والذي يجب ان نعتمد عليه في هذا الكتاب ان نقول انا لا ننكر ان المتعة كانت مباحة انما الذي
نقوله انها صارت منسوخة وعلى هذا التقدير فلو كانت هذه الاية دالة على انها مشروعة لم يكن ذلك قادحا في
غرضنا وهذا هو الجواب ايضا عن تمسكهم بقراءة ابي وابن عباس فان تلك القراءة بتقدير ثبوتها لا تدل الا على ان

المتعة كانت مشروعة ونحن لا ننازع فيه انما الذي نقوله ان النسخ طرأ عليه وما ذكرتم من الدلائل لا يدفع قولنا
وقولهم الناسخ اما ان يكون متواترا او احادا قلنا لعل بعضهم سمعه ثم نسيه ثم ان عمر رضي الله تعالى عنه لما ذكر
ذلك في الجمع العظيم تذكروه وعرفوا صدقه فيه فسلموا الامر له قوله ان عمر اضاف النهي عن المتعة الى نفسه
قلنا قد بينا انه لو كان مراده ان المتعة كانت مباحة في شرع محمد صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنه لزم تكفيره
وتكفير كل من لم يحاربه وينازعه ويفضي ذلك الى تكفير امير المؤمنين حيث لم يحاربه ولم يرد ذلك القول عليه وكل ذلك
باطل فلم يبق الا ان يقال كان مراده ان المتعة كانت مباحة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنها لما ثبت
عندي انه صلى الله عليه وسلم نسخها وعلى هذا التقدير يصير هذا الكلام حجة لنا في مطلوبنا والله تعالى اعلم ثم قال
تعالى فآتوهن اجورهن فريضة والمعنى ان ايتاءهن اجورهن ومهورهن فريضة لازمة وواجبة وذكر صاحب
الكشاف في قوله فريضة ثلاثة اوجه **احدها** انه حال من الاجور بمعنى مفروضة **وثانيها** انها وضعت
موضع ايتاء لان الايتاء مفروض **وثالثها** انه مصدر مؤكد اي فرض ذلك فريضة ثم قال تعالى ولا جناح عليكم
فيما تراضيتم به من بعد الفريضة وفيه مسائل **المسالة الاولى** الذين حملوا الاية المتقدمة على بيان
حكم النكاح قالوا المراد انه اذا كان المهر مقدرا بمقدار معين فلا حرج في ان تحط عنه من المهر او تبرئه عنه وهو كقوله
تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وقوله الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح
وقال الزجاج معناه لا اثم عليكم في ان تهب المراة للزوج مهرها او يهب الزوج للمراة تمام المهر اذا طلقها
قبل الدخول واما الذين حملوا الاية المتقدمة على بيان المتعة قالوا المراد من هذه الاية انه اذا انقضى زمن المتعة
لم يبق للرجل على المراة سبيل البتة فان قال لها زيديني في الايام وازيدك في الاجرة كانت المراة بالخيار ان شاءت
فعلت وان شاءت لم تفعل فهذا هو المراد من قوله ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة اي من بعد
المقدار المذكور اولا من الاجر والاجل **المسالة الثانية** قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه الحاق الزيادة
في الصداق جائز وهي ثابتة ان دخل بها او مات عنها اما اذا طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة وكان لها نصف المسمى
في العقد وقال الشافعي رحمه الله تعالى الزيادة بمنزلة الهبة فان قبضها ملكته بالقبض وان لم تقبضها
بطلت احتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة بهذه الاية فقوله لا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة يتناول
ما وقع التراضي به في طرفي الزيادة والنقصان فكان هذا بعمومه يدل على جواز الحاق الزيادة بالصداق قال بل
هذه الاية بالزيادة اخص منها بالنقصان لانه تعالى علقه بتراضيهما والبراءة والحط لا يحتاج الى رضى الزوج
والزيادة لا تصح الا بقبوله فاذا علق ذلك بتراضيهما جميعا دل على ان المراد هو الزيادة **والجواب**
لم لا يجوز ان يكون الزيادة عبارة عن ما ذكره الزجاج وهو انه اذا طلقها قبل الدخول فان شاءت المراة ابرأته
عن النصف وان شاء الزوج سلم اليها كل المهر وبهذا التقدير يكون قد زادها ما وجب عليه تسليمه اليها
وايضا عندنا انه لا جناح في تلك الزيادة الا انها تكون هبة والدليل القاطع على بطلان هذه الزيادة ان هذه
الزيادة لو التحقت بالاصل لكان اما بقاء العقد الاول او بعد زواله والاول باطل لان العقد لما انعقد على القدر
الاول فلو انعقد مرة اخرى على القدر الثاني لكان ذلك تكوينا لذلك العقد بعد ثبوته وذلك يقتضي تحصيل
الحاصل وهو محال والثاني باطل لانعقاد الاجماع على ان عند الحاق الزيادة لا يرتفع العقد الاول فثبت فساد
ما قالوه والله تعالى اعلم ثم انه تعالى لما ذكر في هذه الاية انواعا كثيرة من التكاليف والتحريم والاحلال بين انه عليم
بجميع المعلومات لا يخفى عليه منها خافية اصلا وحكيم لا يشرع الاحكام الا على وفق الحكمة وذلك يوجب التسليم
لاوامره والانقياد لاحكامه والله سبحانه وتعالى اعلم **النوع السابع** من التكاليف المذكورة
**قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم
المؤمنات والله اعلم بايمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن بالمعروف محصنات غير
مسافحات ولا متخذات اخدان فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ذلك
لمن خشي العنت منكم وان تصبروا خير لكم والله غفور رحيم** **اعلم انه تعالى** لما بين من يحل ومن لا يحل
بين فيمن يحل انه متى يحل وعلى اي وجه يحل فقال ومن لم يستطع منكم طولا وفيه مسائل **المسالة الاولى**
قرا الكسائي المحصنات بكسر الصاد وكذلك محصنات غير مسافحات وكذلك فعليهن نصف ما على المحصنات

كلها بكسر الصاد والباقون بالفتح فالفتح معناه ذوات الأزواج والكسر معناه العفائف والحرائر والله تعالى أعلم **المسألة الثانية** الطول الفضل ومنه التطول وهو التفضل وقال تعالى ذي الطول ويقال تطاول لهذا الشيء أي تناوله كما يقال يد فلان مبسوطة وأصل هذه الكلمة من الطول الذي هو خلاف القصر لأنه إذا كان طويلا ففيه كمال وزيادة كما أنه إذا كان قصيرا ففيه قصور ونقصان وسمي الغنى أيضا طولا لأنه ينال به المراد ما لا ينال عند الفقر كما أن بالطول ينال ما لا ينال بالقصر إذا عرفت هذا فنقول الطول القدرة وانتصابه على أنه مفعول يستطع وأن ينكح في موضع النصب على أنه مفعول القدرة فإن قيل الاستطاعة هي القدرة والطول أيضا هو القدرة فيصير تقدير الآية ومن لم يقدر منكم على القدرة على نكاح المحصنات فما فائدة هذا التكرير في ذكر القدرة قلنا الأمر كما ذكرت والأولى أن يقال المعنى فمن لم يستطع منكم استطاعة النكاح المحصنات وعلى هذا الوجه يزول الإشكال فهذا ما يتعلق باللغة أما ما قاله المفسرون فوجوه **الأول** ومن لم يستطع زيادة في المال وسعة يبلغ بها نكاح الحرة فلينكح أمة **الثاني** أن تفسير النكاح بالوطء والمعنى ومن لم يستطع منكم وطء الحرائر فلينكح أمة وعلى هذا التقدير فكل من ليس له حرة فإنه يجوز له التزوج بالأمة وهذا التفسير لا يتمشى إلا على مذهب أبي حنيفة فإن مذهبه أنه إذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الأمة وإذا لم يكن تحته حرة فإنه يجوز له نكاح الأمة سواء قدر على التزوج بالحرة أو لم يقدر **الثالث** الاكتفاء بالحرة فله أن يتزوج بالأمة سواء كان تحته حرة أو لم يكن كل هذه الوجوه إنما حصلت لأن لفظ الاستطاعة محتمل لكل هذه الوجوه **المسألة الثالثة** المراد بالمحصنات في قوله ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات هو الحرائر ويدل عليه أنه تعالى أثبت عند تعذر نكاح المحصنات نكاح الإماء فلا بد وأن يكون المراد من المحصنات من يكون كالضد للإماء والوجه في تسمية الحرائر بالمحصنات على قراءة من قرأ بفتح الصاد أنهن أحصن بحريتهن عن الأحوال التي تقدم عليها الإماء فإن الظاهر أن الأمة تكون خراجة ولاجة ممتهنة مبتذلة والحرة مصونة محصنة من هذه النقصانات وأما على قراءة من قرأ بكسر الصاد فالمعنى أنهن أحصن أنفسهن بحريتهن **المسألة الرابعة** مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه أن الله عز وجل شرط في نكاح الإماء شرائط ثلاثة اثنان منها في الناكح والثالث في المنكوحة أما اللذان في الناكح فأحدهما أن يكون غير واجد لما يتزوج به الحرة المؤمنة من الصداق وهو معنى قوله فمن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فعدم استطاعة الطول عبارة عن عدم ما ينكح به الحرة كما يقول الرجل ما يستطيع على التزوج بالأمة يقدر على التزوج بالحرة الفقيرة فمن أين هذا التفاوت قلنا كانت العادة في الإماء تخفيف مهورهن ونفقتهن لاشتغالهن بخدمة السادات وعلى هذا التقدير يظهر هذا التفاوت وأما الشرط الثاني فهو المذكور في آخر الآية وهو قوله ذلك لمن خشي العنت منكم أي بلغ الشبق في العزوبة وأما الشرط الثالث المعتبر في المنكوحة فأن تكون الأمة مؤمنة لا كافرة فإن الأمة إذا كانت كافرة كانت ناقصة من وجهين الرق والكفر ولا شك أن الولد تابع للأم في الحرية والرق وحينئذ يعلق الولد رقيقا على ملك الكافر فيحصل فيه نقصان الرق ونقصان كونه ملكا للكافر فهذه الشرائط الثلاثة معتبرة عند الشافعي في جواز نكاح الأمة وأما أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه فيقول إذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الأمة أما إذا لم يكن تحته حرة جاز له ذلك سواء قدر على نكاح الحرة أو لم يقدر واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية وتقريره من وجهين **الأول** أنه تعالى ذكر عدم القدرة على طول الحرة ثم ذكر عقيبه التزوج بالأمة وذلك الوصف يناسب هذا الحكم لأن الإنسان قد يحتاج إلى الجماع فإذا لم يقدر على جماع الحرة بسبب كثرة مؤنتها ومهرها وجب أن يؤذن له في نكاح الأمة إذا ثبت هذا فنقول الحكم إذا كان مذكورا عقيب وصف يناسبه فذلك الاقتران في الذكر يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف إذا ثبت هذا فنقول لو كان نكاح الأمة جائزا بدون القدرة على طول الحرة ومع القدرة عليه لم يكن لعدم هذه القدرة أثر في هذا الحكم البتة لكنا بينا دلالة الآية على أن له أثرا في هذا الحكم فثبت أنه لا يجوز التزوج بالأمة مع القدرة على طول الحرة **الثاني** أن نتمسك بالآية على سبيل المفهوم وهو أن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه والدليل عليه أن القائل إذا قال الميت اليهودي لا يبصر شيئا فإن كل أحد يضحك من هذا الكلام ويقول إذا كان غير اليهودي أيضا لا يبصر فما فائدة التقييد بكونه يهوديا فلما رأينا أن أهل

العراق يستقبحون هذا الكلام ويعللون ذلك الاستقباح بهذه العلة علمنا اتفاق أرباب اللسان على أن التقييد بالصفة يقتضي نفي الحكم في غير محل القيد قال أبو بكر الرازي تخصيص هذه الحالة بذكر الإباحة فيها لا يدل على حظر ما عداه كقوله تعالى ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ولا دلالة فيه على إباحة القتل عند زوال هذه الحالة وقوله لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة لا دلالة فيه على إباحة الأكل عند زوال هذه الحالة فيقال له ظاهر اللفظ يقتضي ذلك إلا أنه ترك العمل به لدليل منفصل كما أن عندك ظاهر الأمر للوجوب وقد يترك العمل به في صور كثيرة لدليل منفصل والسؤال الجيد على التمسك بالآية ما ذكرناه حيث قلنا لم لا يجوز أن يكون المراد من النكاح الوطء والتقدير فمن لم يستطع منكم وطء الحرة وذلك عند من لا يكون تحته حرة فإنه يجوز له نكاح الأمة وعلى هذا التقدير ينقلب الآية حجة لأبي حنيفة وجوابه أن أكثر المفسرين فسروا الطول بالغنى وعدم الغنى تأثيره في عدم القدرة على العقد لا في عدم القدرة على الوطء واحتج أبو بكر الرازي على صحة قوله بالعمومات كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله وأنكحوا الأيامى منكم وقوله وأحل لكم ما وراء ذلكم وقوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب وهو متناول للإماء الكتابيات والمراد من هذا الإحصان العفة والجواب أن آيتنا خاصة والخاص مقدم على العام ولأنه دخلها التخصيص فيما إذا كان تحته حرة وإنما حصلت صون الولد عن الإرقاق وهو قائم في محل النزاع **المسألة الخامسة** ظاهر قوله فمن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات يقتضي كون الإيمان معتبرا في الحرة فعلى هذا لو قدر على طول حرة كتابية ولم يقدر على طول حرة مسلمة فإنه يجوز له أن يتزوج بالأمة وأكثر العلماء على أن ذكر الإيمان في الحرائر ندب واستحباب لأنه لا فرق بين الحرة الكتابية وبين المؤمنة في كثرة المؤنة وقلتها **المسألة السادسة** من الناس من قال إنه لا يجوز التزوج بالكتابيات البتة واحتج بهذه الآية فقالوا إنه تعالى بين أن عند العجز عن نكاح الحرة المسلمة يتعين له نكاح الأمة المسلمة ولو كان التزوج بالحرة الكتابية جائزا لكان عند العجز عن الحرة المسلمة لم تكن الأمة المسلمة متعينة وذلك ينفي دلالة الآية ثم أكدوا هذه الدلالة بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وقد بينا بالدلائل الكثيرة في تفسير هذه الآية أن الكتابية مشركة **المسألة السابعة** الآية دالة على التحذير من نكاح الإماء وأنه لا يجوز الإقدام عليه إلا عند الضرورة والسبب فيه وجوه **الأول** أن الولد يتبع الأم في الرق والحرية فإذا كانت الأم رقيقة علق الولد رقيقا وذلك يوجب النقص في حق الإنسان وفي حق ولده **الثاني** أن الأمة تكون قد تعودت الخروج والبروز والمخالطة بالرجال وصارت في غاية الوقاحة وربما تعودت الفجور وكل ذلك ضرر على الأزواج **الثالث** أن حق المولى عليها أعظم من حق الزوج فمثل هذه الزوجة لا تخلص للزوج كخلوص الحرة فربما احتاج الزوج إليها جدا ولا يجد إليها سبيلا لأن السيد يمنعها ويحبسها **الرابع** أن المولى قد يبيعها من إنسان آخر فعلى قول من يقول بيع الأمة طلاقها تصير مطلقة شاء الزوج أم أبى وعلى قول من لا يرى ذلك فقد يسافر المولى الثاني بها وبولدها وذلك من أعظم المضار **الخامس** أن مهرها ملك لمولاها فهي لا تقدر على هبة مهرها من زوجها ولا على إبرائه عنه بخلاف الحرة فلهذه الوجوه ما أذن الله تعالى في نكاح الأمة إلا على سبيل الرخصة والله تعالى أعلم قال تعالى فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات وفيه مسائل **المسألة الأولى** قوله فمن ما ملكت أيمانكم أي فليتزوج مما ملكت أيمانكم قال ابن عباس يريد جارية أخيك فإن الإنسان لا يجوز له أن يتزوج جارية نفسه **المسألة الثانية** الفتيات المملوكات جمع فتاة والعبد فتى وعن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقولن أحدكم عبدي ولكن ليقل فتاي وفتاتي ويقال للجارية الحديثة فتاة وللغلام فتى والأمة تسمى فتاة عجوزا كانت أو شابة لأنها كالشابة في أنها لا توقر توقير الكبير **المسألة الثالثة** قوله من فتياتكم المؤمنات يدل على تقييد نكاح الأمة إذا كانت مؤمنة فلا يجوز التزوج بالأمة الكتابية سواء كان الزوج حرا أو عبدا وهذا قول مجاهد وسعيد والحسن وقول مالك والشافعي وقال أبو حنيفة يجوز التزوج بالأمة الكتابية **حجة الشافعي** رضي الله تعالى عنه أن قوله من فتياتكم المؤمنات تقييد لجواز نكاح الأمة بكونها مؤمنة وذلك ينفي جواز نكاح غير المؤمنة من الوجهين اللذين ذكرناهما في مسألة طول الحرة وأيضا قال تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن **حجة أبو حنيفة** رضي الله تعالى عنه النص والقياس

أما النص فالعمومات التي ذكرنا تمسكه بها في طول الحرة واكدها قوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وأما القياس فهو انا اجمعنا على ان الكتابية الحرة مباحة والكتابية المملوكة ايضا مباحة فكذلك اذا تزوج بالكتابية المملوكة وجب ان يكون والجواب عن العمومات ان دلايلنا خاصة فتكون مقدمة على العمومات وعن القياس ان الشافعي قال اذا تزوج بالحرة الكتابية فهناك نقص واحد اما اذا تزوج بالامة الكتابية فهناك نوعان من النقص الرق والكفر فظهر الفرق ثم قال والله اعلم بايمانكم قال الزجاج معناه اعملوا على الظاهر في الايمان فانكم مكلفون بظواهر الامور والله يتولى السرائر والحقائق ثم قال تعالى بعضكم من بعض وفيه وجهان الاول كلكم اولاد ادم فلا يتداخلنكم انفة من تزوج الاماء عند الضرورة والثاني ان المعنى كلكم مشتركون في الايمان والايمان اعظم الفضائل فاذا حصل الاشتراك في اعظم الفضائل كان التفاوت فيما وراءه غير ملتفت اليه ونظيره قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض وقوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم قال الزجاج فهذا الثاني اولى لتقدم ذكر المومنات او لان الشرف بشرف الاسلام اولى منه بسائر الصفات وهو يقوي قول الشافعي رضي الله تعالى عنه ان الايمان شرط لجواز نكاح الامة واعلم ان الحكمة في ذكر هذه الكلمة ان العرب كانوا يفتخرون بالانساب فاعلم في ذكر هذه الكلمة ان الله تعالى لا يلتفت اليه روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث من امر الجاهلية الطعن في الانساب والفخر بالاحساب والاستسقاء بالانواء ولا يدعها الناس في الاسلام وكان اهل الجاهلية يضعون من ابن الهجين فذكر تعالى هذه الكلمة زجرا لهم عن اخلاق اهل الجاهلية ثم انه تعالى شرح كيفية هذا النكاح فقال فانكحوهن باذن اهلهن وفيه مسائل المسألة الاولى اتفقوا على ان نكاح الامة بدون اذن سيدها باطل ويدل عليه القرآن والقياس اما القرآن فهو هذه الاية فان قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن يقتضي كون الاذن شرطا في جواز النكاح وان لم يكن النكاح وهو كقوله عليه السلام من اسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فالسلم ليس بواجب ولكنه اذا اختار ان يسلم فعليه استيفاء هذه الشرائط كذلك النكاح وان لم يكن واجبا لكنه اذا اراد ان يتزوج امة وجب ان لا يتزوجها الا باذن سيدها واما القياس فهو ان الامة ملك للسيد وبعد التزوج يبطل عليه اكثر منافعها فوجب ان لا يجوز ذلك الا باذنه واعلم ان لفظ القرآن مقتصر على الامة واما العبد فقد ثبت ذلك في حقه بالخبر عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تزوج العبد بغير اذن السيد فهو عاهر المسألة الثانية قال الشافعي رضي الله تعالى عنه المراة البالغة العاقلة لا يصح نكاحها الا باذن الولي وقال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه يصح احتج الشافعي بهذه الاية وتقريره ان الضمير في قوله فانكحوهن باذن اهلهن عائد الى الاماء والامة ذات موصوفة بصفة الرق وصفة الرق صفة زائلة والاشارة الى الذات الموصوفة بصفة زائلة لا تتناول الاشارة الى تلك الصفة الا ترى انه لو حلف لا يتكلم مع هذا الشاب فصار شيخا ثم تكلم معه حنث في يمينه فثبت ان الاشارة الى الذات الموصوفة بصفة عرضية زائلة باقية بعد زوال تلك الصفة العرضية واذا ثبت هذا فقوله فانكحوهن باذن اهلهن اشارة الى الاماء فهذه الاشارة وجب ان تكون باقية حال زوال الرق عنهن وحصول صفة الحرية لهن واذا كان كذلك فالحرة البالغة العاقلة في هذه الصورة يتوقف جواز نكاحها على اذن وليها واذا ثبت ذلك في هذه الصورة وجب ثبوت هذا الحكم في سائر الصور ضرورة انه لا قائل بالفرق احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على فساد قول الشافعي في هذه المسألة فقال مذهبه انه لا عبارة في عقد النكاح فعلى هذا لا يجوز للمراة ان تزوج امتها بل مذهبه انها توكل غيرها بتزويج امتها قال وهذه الاية تبطل ذلك لان ظاهر هذه الاية يدل على الاكتفاء بحصول اذن اهلها فمن قال لا يكفي ذلك كان تاركا لظاهر الاية والجواب من وجوه احدها ان المراد بالاذن الرضى وعندنا ان رضى المولى لا بد منه فاما انه كاف فليس في الاية دليل عليه وثانيها ان اهلهن عبارة عمن يقدر على نكاحهن وذلك اما المولى ان كان رجلا او ولي مولاها ان كان مولاها امراة وثالثها هب ان الاهل عبارة عن المولى لكنه عام يتناول الذكور والاناث والدلائل الدالة على ان المراة لا تنكح نفسها خاصة قال عليه السلام العاهر هي التي تنكح نفسها فثبت بهذا الحديث انه لا عبارة لها في نكاح نفسها فوجب ان لا يكون لها عبارة في نكاح مملوكها ضرورة انه لا قائل بالفرق والله تعالى اعلم ثم قال تعالى واتوهن اجورهن بالمعروف وفيه مسئلتان المسألة الاولى في تفسير الاية قولان الاول ان المراد من الاجور المهور وعلى هذا التقدير فالاية تدل على وجوب مهرها اذا نكحها سمى لها المهر او لم يسم لانه تعالى لم يفرق بين من سمى

ومن

وبين من لم يسم في ايجاب المهر ويدل على انه قد اراد مهر المثل قوله تعالى بالمعروف وهذا انما يطلق فيما كان مبنيا على الاجتهاد وغالب الظن في المعتاد والمتعارف كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف الثاني قال القاضي ان المراد من اجورهن النفقة عليهن قال هذا القائل وهذا اولى من الاول لان المهر مقدر ولا معنى لاشتراط المعروف فيه فكانه تعالى بين ان كونها امة لا يقدح في وجوب نفقتها وكسوتها في حق الحرة اذا حصلت التخلية من المولى بينه وبينها على العادة ثم قال القاضي اللفظ وان كان يحتمل ما ذكرناه فاكثر المفسرين يحملونه على المهر وحملوا قوله بالمعروف على ايصال المهر اليها على العادة الجميلة عند المطالبة من غير مطل وتاخير المسألة الثانية نقل ابو بكر الرازي في احكام القرآن عن بعض اصحاب مالك ان الامة هي المستحقة لقبض مهرها وان المولى اذا اجرها للخدمة كان المولى هو المستحق للاجر دونها وهولا احتجوا في المهر بهذه الاية وهو قوله فاتوهن اجورهن واما الجمهور فانهم احتجوا على ان مهرها لمولاها بالنص والقياس اما النص فقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وهذا ينفي كون المملوك مالكا لشيء اصلا واما القياس فهو ان المهر وجب عوضا عن منافع البضع وتلك المنافع مملوكة للسيد وهو الذي اباحها للزوج بعقد النكاح فوجب ان يكون هو المستحق لبدلها والجواب عن تمسكهم بالاية من وجوه الاول انا اذا حملنا لفظ الاجور في الاية على النفقة زال السؤال بالكلية الثاني انه تعالى انما اضاف ايتاء المهور اليهن لانه ثمن بضعهن وليس في قوله فاتوهن ما يوجب كون المهر ملكا لهن الثالث هب ان الاية تقتضي كون المهر ملكا لهن ولكنه عليه السلام قال العبد وما في يده لمولاه فيصير ذلك المهر ملكا للمولى بهذا الطريق ثم قال تعالى محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان وفيه مسئلتان المسألة الاولى قال ابن عباس محصنات اي عفائف وهو حال من قوله فانكحوهن باذن اهلهن وظاهر هذا يوجب حرمة نكاح الزواني من الاماء واختلف الناس في ان نكاح الزواني هل يجوز ام لا وسنذكره في قوله الزاني لا ينكح الا زانية والاكثرون على انه يجوز فتكون هذه الاية محمولة على الندب والاستحباب وقوله غير مسافحات اي غير زواني ولا متخذات اخدان والاخدان جمع خدن كالاتراب جمع ترب والخدن الذي يخادنك وهو الذي يكون معك في كل امر ظاهر وباطن قال اكثر المفسرين المسافحة هي التي تواجر نفسها مع اي رجل ارادها والتي تتخذ الخدن فهي التي تتخذ خدنا معينا وكان اهل الجاهلية يفصلون بين القسمين وما كانوا يحكمون على ذات الخدن بكونها زانية فلما كان هذا الفرق معتبرا عندهم لا جرم ان الله سبحانه افرد كل واحد من هذين القسمين بالذكر ونص على حرمتهما معا ونظيره ايضا قوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن المسألة الثانية قال القاضي هذه الاية احد ما يستدل به من لا يجعل الايمان في نكاح الفتيات شرطا لانه لو كان ذلك شرطا لكان كونهن محصنات عفيفات ايضا شرطا وهذا ليس بشرط وجوابه ان هذا معطوف لا على ذكر الفتيات المومنات بل على قوله فانكحوهن باذن اهلهن واتوهن اجورهن ولا شك ان كل ذلك واجب فعلمنا انه لا يلزم من عدم الوجوب في هذا عدم الوجوب فيما قبله ثم قال تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وفيه مسائل المسألة الاولى قرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم احصن بالفتح في الالف والباقون بضم الالف فمن فتح فمعناه اسلمن هكذا قاله عمر وابن مسعود والشعبي والنخعي والسدي ومن ضم الالف فمعناه انهن احصن بالازواج هكذا قاله ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد ومنهم من طعن في الوجه الاول فقال انه تعالى وصف الاماء بالايمان في قوله فتياتكم المومنات ومن البعيد ان يقال فتياتكم المومنات ثم يقال فاذا امن فان حالهن كذا وكذا ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى ذكر حكمين الاول حال نكاح الاماء فاعتبر الايمان فيه بقوله من فتياتكم المومنات والثاني حكم ما يجب عليهن عند اقدامهن على الفاحشة فذكر حال ايمانهن ايضا في هذا الحكم وهو قوله فاذا احصن المسألة الثانية في الاية اشكال قوي وهو ان المحصنات في قوله فعليهن نصف ما على المحصنات اما ان يكون المراد منه الحرائر المتزوجات او المراد منه الحرائر الابكار والسبب في اطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن والاول مشكل لان الواجب على الحرائر المتزوجات في الزنا الرجم فهذا يقتضي ان يجب في زنا الاماء نصف الرجم ومعلوم ان ذلك باطل والثاني وهو ان يكون المراد الحرائر الابكار فنصف ما عليهن هو خمسون جلدة وهذا القدر واجب في زنا الامة سواء كانت محصنة او لم تكن فحينئذ يكون هذا الحكم معلقا بمجرد صدور الزنا عنهن وظاهر الاية يقتضي كونه معلقا بمجموع الامرين الاحصان

والزنا لا لكونه اذا احصن فان اتين بفاحشة شرط بعد شرط فيقتضي كون الحكم مشروطا بهما نصا فهذا اشكال
قوي في الاية والجواب انا نختار القسم الثاني وقوله فاذا احصن ليس المراد منه جعل هذا الاحصان شرطا
لان لا يجب في زناها خمسون جلدة بل المعنى ان حد الزنا يغلظ عند التزوج فهذه اذا زنت وقد تزوجت فحدها
خمسون جلدة لا يزيد عليه فبان يكون قبل التزوج هذا القدر ايضا اولى وهذا مما يجري مجرى المفهوم بالنص
لان عند حصول ما يغلظ الحد لما وجد تخفيف الحد لمكان الرق فبان يجب هذا القدر عند ما لا يوجد ذلك المغلظ
كان اولى والله تعالى اعلم **المسألة الثالثة** الخوارج اتفقوا على انكار الرجم واحتجوا بهذه الاية وهو
انه تعالى اوجب على الامة نصف ما على الحرة المحصنة الرجم لزم ان يكون الواجب على الامة نصف الرجم وذلك باطل
فثبت ان الواجب على الحرة المزوجة ليس الا الجلد والجواب عنه ما ذكرنا في المسألة المتقدمة وتمام
الكلام فيه مذكور في سورة النور في تفسير قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
المسألة الرابعة اعلم ان الفقهاء صيروا هذه الاية اصلا في تنصيف حكم العبد عن حكم الحر في غير
الحد وان كان في الامور ما لا يجب ذلك فيه ثم قال تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم ولم يختلفوا في ان
ذلك راجع الى نكاح الاماء وكانه تعالى قال فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات لمن خشي العنت منكم والعنت
هو الضرر الشديد الشاق قال تعالى فيما رخص فيه من مخالطة اليتامى والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لاعنتكم
اي لشدد الامر عليكم والزمكم تمييز طعامكم من طعامهم فلحقكم بذلك ضرر شديد وقال ودوا ما عنتم قد بدت
البغضاء من افواههم اي احبوا ان تقعوا في الضرر الشديد وللمفسرين فيه قولان احدهما ان الشبق الشديد والغلمة
العظيمة ربما تحمله على الزنا فيقع في الحد في الدنيا وفي العذاب العظيم في الاخرة فهذا هو العنت والثاني ان الشبق
الشديد والغلمة العظيمة قد تؤدي بالانسان الى الامراض الشديدة اما في حق النساء فقد تؤدي الى اختناق الرحم
واما في حق الرجال فقد تؤدي الى اوجاع الوركين والظهر واكثر العلماء على الوجه الاول لانه هو اللائق ببيان
القران ثم قال وان تصبروا خير لكم وفيه مسئلتان **المسألة الاولى** المراد ان نكاح الاماء بعد رعاية
شرائطه الثلاثة اعني عدم القدرة على التزوج بالحرة ووجود العنت وكون الامة مؤمنة الاولى تركه
لما بينا من المفاسد الحاصلة في هذا النكاح **المسألة الثانية** مذهب ابي حنيفة رضي الله تعالى
عنه ان الاشتغال بالنكاح افضل من الاشتغال بالنوافل فان كان مذهبهم ان الاشتغال بالنكاح مطلقا
افضل من الاشتغال بالنوافل سواء كان النكاح نكاح الحرة او نكاح الامة فهذه الاية نص صريح في بطلان
قولهم وقالوا انا لا نرجح نكاح الامة على النافلة فحينئذ يسقط هذا الاستدلال الا ان هذا التفصيل ما رايته
في شيء من كتبهم والله تعالى اعلم ثم انه تعالى ختم الاية بقوله والله غفور رحيم وهذا كالمؤكد لما ذكر من ان الاولى
ترك هذا النكاح يعني انه وان حصل ما يقتضي المنع من هذا النكاح الا انه تعالى اباحه لكم لاحتياجكم اليه
فكان ذلك من باب المغفرة والرحمة والله تعالى اعلم **قوله تعالى** يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن
الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات ان
تميلوا ميلا عظيما يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا فيه مسائل **المسألة الاولى**
اللام في قوله ليبين لكم فيه وجهان الاول قالوا انه قد تقام اللام مقام ان في اردت وامرت فيقال
اردت ان تذهب واردت لتذهب وامرتك ان تقوم وامرتك لتقوم قال تعالى يريدون ليطفئوا نور الله يعني
يريدون ان يطفئوا وقال وامرنا لنسلم لرب العالمين والوجه الثاني ان القول في ان في الاية اضمارا والتقدير
يريد الله انزال هذه الاية ليبين لكم دينكم وشرعكم وكذا القول في سائر الايات التي ذكروها فقوله يريدون
ليطفئوا نور الله يعني يريدون كيدهم وعنادهم ليطفئوا وامرنا بما امرنا لنسلم **المسألة الثانية**
قال بعض المفسرين قوله يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم معناهما شيء واحد والتكرير لاجل
التاكيد وهذا ضعيف والحق ان المراد من قوله ليبين لكم هو انه تعالى بين لنا هذه التكاليف وميز فيها الحلال
عن الحرام والحسن عن القبيح ثم قال ويهديكم سنن الذين من قبلكم وفيه قولان احدهما ان هذا دليل على ان
كل ما بين تحريمه لنا وتحليله لنا من النساء في الايات المتقدمة فقد كان الحكم ايضا كذلك في جميع الشرائع والملل
والثاني انه ليس المراد ذلك بل المراد انه تعالى يهديكم سنن الذين من قبلكم في بيان ما لكم فيه من المصلحة كما

بينه لهم فان الشرائع والتكاليف وان كانت مختلفة في نفسها الا انها متفقة في باب المصالح وفيه قول ثالث وهو ان
المعنى يهديكم سنن الذين من قبلكم من اهل الحق لتجتنبوا او تتبعوا الحق ثم قال تعالى ويتوب عليكم قال القاضي معناه انه تعالى
كما اراد منا نفس الطاعة فلا جرم بينها وازال الشبهة عنها كذلك وقع التقصير والتفريط منا فيريد ان يتوب علينا
لان المكلف قد يطيع فيستحق الثواب وقد يعصي فيحتاج الى التلافي في التوبة واعلم ان في الاية اشكالا وهو ان الحق لما
ان يكون ما يقوله اهل السنة من ان فعل العبد مخلوق لله تعالى واما ان الحق ما يقوله المعتزلة من ان فعل العبد
ليس مخلوقا لله والاية مشكلة على كلا القولين اما على القول الاول فلان على هذا القول كل ما يريد الله تعالى فانه يحصل
فاذا اراد ان يتوب علينا وجب ان تحصل التوبة لكلنا ومعلوم انه ليس كذلك واما على القول الثاني فهو تعالى
يريد منا ان نتوب باختيارنا وفعلنا وقوله ويتوب عليكم ظاهره مشعر بانه تعالى هو الذي يخلق التوبة فينا
ويحصل لنا هذه التوبة فهذه الاية مشكلة على كلا القولين والجواب ان نقول ان قوله ويتوب
عليكم صريح في انه تعالى هو الذي يفعل التوبة فينا والعقل ايضا مؤكد لان التوبة عبارة عن الندم في الماضي
والعزم على المستقبل والندم والعزم من باب الارادات والارادة لا يمكن ارادتها والا لزم التسلسل
فاذا الارادة يمتنع ان يكون فعل الانسان فعلمنا ان هذا الندم وهذا العزم لا يحصلان الا بتخليق الله تعالى
فصار هذا البرهان العقلي دالا على صحة ما اشعر به ظاهر القران وهو انه تعالى هو الذي يتوب علينا
فاما قوله لو تاب علينا لحصلت هذه التوبة فنقول قوله ويتوب عليكم خطاب مع الامة وقد تاب عليهم في نكاح
الامهات والبنات وسائر المنهيات المذكورة في هذه الايات وحصلت هذه التوبة لهم فزال هذا الاشكال
ثم قال تعالى والله عليم حكيم اي عليم باحوالكم حكيم في كل ما يفعله بكم ويحكم عليكم ثم قال والله
يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما فيه مسئلتان **المسألة
الاولى** قيل المجوس كانوا يحلون الاخوات وبنات الاخوة والاخوات فلما حرمهن الله تعالى قالوا انكم تحلون
بنت الخالة والعمة والخالة والعمة عليكم حرام فانكحوا ايضا بنات الاخ والاخت فنزلت هذه الاية **المسألة
الثانية** قالت المعتزلة قوله يريد الله ان يتوب عليكم يدل على انه تعالى يريد التوبة من الكل والطاعة
من الكل قال اصحابنا هذا محال لانه تعالى علم من الفاسق انه لا يتوب وعلمه بانه لا يتوب مع توبته ضدان وذلك
العلم ممتنع الزوال ومع وجوب احد الضدين كانت ارادة الضد الاخر ارادة لما علم كونه محالا وذلك محال
وايضا اذا كان هو تعالى يريد التوبة من الكل ويريد الشيطان ان يميلوا ميلا عظيما ثم يحصل مراد الشيطان
لا مراد الرحمن فحينئذ نفاذ الشيطان في ملك الرحمن اتم من نفاذ الرحمن في ملك نفسه وذلك محال فثبت
ان قوله يريد الله ان يتوب عليكم خطاب مع قوم معينين حصلت هذه التوبة لهم ثم قال يريد الله ان يخفف عنكم
فيه مسائل **المسألة الاولى** فيه قولان الاول المراد منه اباحة نكاح الامة عند الضرورة وهو
قول مجاهد ومقاتل والباقون قالوا هذا عام في كل احكام الشرع وفي جميع ما يسره لنا وسهله علينا احسانا
منه الينا ولم يثقل التكليف علينا كما ثقل على بني اسرائيل ونظيره قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال
التي كانت عليهم وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله
عليه السلام جئتكم بالحنيفية السهلة السمحة **المسألة الثانية** قال القاضي هذا يدل على ان
فعل العبد غير مخلوق لله تعالى اذ لو كان كذلك فالكافر يخلق فيه الكفر ثم يقول له لا تكفر فهذا اعظم وجوه
التثقيل قال ويدل على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع لانه اعظم وجوه التثقيل والجواب
انه معارض بالعلم والداعي وقد كررناه ثم قال وخلق الانسان ضعيفا والمعنى انه تعالى لضعف الانسان
خفف تكليفه ولم يثقل والاقرب انه يحمل الضعف في هذا الموضع لا على ضعف الخلقة بل يحمل على كثرة الدواعي
الى اتباع الشهوة واللذة فيصير ذلك كالوجه في ان يضعف عن احتمال خلافه وانما قلنا ان هذا الوجه اولى
لان الضعيف في الخلقة والقوة لو قوى الله داعيته الى الطاعة كان في حكم القوي والقوي في الخلقة
والالة اذا كان ضعيف الدواعي الى الطاعة صار في حكم الضعيف فالتاثير في هذا الباب لضعف الداعية
وقوتها لا لضعف البدن وقوته هذا كله كلام القاضي وهو كلام حسن ولكنه يهدم اصله وذلك لانه
لما سلم ان المؤثر في وجود الفعل وعدمه قوة الداعية وضعفها فلو تامل العلم ان قوة الداعية وضعفها

لا بد لها من سبب فان كان ذلك لداعية اخرى من العبد لزم التسلسل وان كان الكل من الله فذاك
هو الحق الذي لا محيد عنه وبطل القول بالاعتزال بالكلية والله تعالى اعلم المسألة الثالثة
روي عن ابن عباس انه قال ثمان ايات في سورة النساء هو خير لهذه الامة مما طلعت عليه الشمس وغربت
يريد الله ليبين لكم والله يريد ان يتوب عليكم يريد الله ان يخفف عنكم ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
ان الله لا يغفر ان يشرك به ان الله لا يظلم مثقال ذرة ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ما يفعل الله بعذابكم
ويقول محمد الرازي مصنف هذا الكتاب ختم الله تعالى له بالحسنى اللهم اجعلنا بفضلك
ورحمتك اهلا لها يا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين النوع الثامن من التكاليف
المذكورة في هذه الاية قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
الا ان تكون تجارة عن تراض منكم واعلم ان في كيفية النظم وجهين الاول انه تعالى لما شرح
كيفية التصرف في النفوس بسبب النكاح ذكر بعده كيفية التصرف في الاموال والثاني قال القاضي
لما ذكر ابتغاء النكاح بالاموال وامر بايتاء المهور والنفقات بين من بعد كيف يحصل التصرف في الاموال
فقال يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وفي الاية مسائل المسألة الاولى انه تعالى
خص الاكل ههنا بالذكر وان كانت سائر التصرفات الواقعة على الوجه الباطل محرمة كان المقصود الاعظم
من الاموال الاكل ونظيره قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما المسألة الثانية
ذكروا في تفسير الباطل وجهين الاول انه اسم لكل ما لا يحل في الشرع كالربا والغصب والسرقة والخيانة
وشهادة الزور واخذ المال باليمين الكاذبة وعندي ان حمل الاية على هذا الوجه يقتضي كونها مجملة لانه
يصير تقدير الاية لا تاكلوا اموالكم التي جعلتموها بينكم بطريق غير مشروع فان الطرق المشروعة
لما لم تكن مذكورة ههنا على التفصيل صارت الاية مجملة لا محالة والثاني ما روي عن ابن عباس والحسن
ان الباطل هو كل ما يؤخذ من الانسان بغير عوض وبهذا التقدير لا تكون الاية مجملة لكن قال بعضهم انها منسوخة
قالوا لما نزلت هذه الاية تحرج الناس من ان ياكلوا عند احد شيئا وشق ذلك على الخلق فنسخه الله تعالى بقوله
في سورة النور ليس عليكم جناح ان تاكلوا من بيوتكم وايضا ظاهر الاية اذا فسرنا الباطل بما ذكرناه تحريم
الصدقات والهبات ويمكن ان يقال هذا ليس بنسخ وانما هو تخصيص ولهذا روى الشعبي عن علقمة عن ابن مسعود
انه قال هذه الاية محكمة ما نسخت ولا تنسخ الى يوم القيامة المسألة الثالثة قوله تعالى لا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل يدخل تحته اكل مال الغير بالباطل واكل مال نفسه بالباطل لان قوله اموالكم يدخل فيه
القسمان معا كقوله ولا تقتلوا انفسكم يدل على النهي عن قتل غيره وقتل نفسه بالباطل اما اكل مال نفسه
بالباطل فهو انفاقه في معاصي الله واما اكل مال غيره بالباطل فقد عددناه ثم قال الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم وفيه مسائل المسألة الاولى قرا عاصم وحمزة والكسائي تجارة بالنصب والباقون بالرفع اما
من نصب فعلى كان الناقصة والتقدير الا ان تكون التجارة تجارة واما من رفع فعلى كان التامة والتقدير الا
ان توجد وتحصل تجارة وقال الواحدي والاختيار الرفع لان من نصب اضمر التجارة فقال تقديره الا ان
تكون التجارة تجارة والاضمار قبل الذكر ليس بقوي وان كان جائزا المسألة الثانية قوله الا فيه
وجهان الاول انه استثناء منقطع لان التجارة عن تراض ليس من جنس اكل المال بالباطل فكان الا ههنا بمعنى بل
لكن يحل اكله بالتجارة عن تراض الثاني ان من الناس من قال الاستثناء متصل واضمر شيئا فقال التقدير
لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وان تراضيتم كالربا وغيره الا ان تكون تجارة عن تراض واعلم انه كما يحل المستفاد
من التجارة فقد يحل ايضا المال المستفاد من الهبة والوصية والارث واخذ الصدقات والمهر واروش
الجنايات فان اسباب الملك كثيرة سوى التجارة فان قلنا ان الاستثناء منقطع فلا اشكال فانه تعالى ذكر ههنا
سببا واحدا من اسباب الملك ولم يذكر سائرها لا بالنفي ولا بالاثبات وان قلنا الاستثناء متصل كان ذلك حكما
بان غير التجارة لا يفيد الحل وعند هذا لا بد اما من النسخ او التخصيص المسألة الثالثة قال الشافعي
رحمه الله تعالى عليه النهي في المعاملات يدل على البطلان وقال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه لا يدل عليه واحتج
الشافعي على صحة قوله بوجوه الاول ان جميع الاموال مملوكة لله تعالى فاذا اذن لبعض عبيده في بعض التصرفات

كان ذلك جاريا مجرى ما اذا وكل الانسان وكيلا في بعض التصرفات ثم ان الوكيل اذا تصرف على خلاف قول الموكل فذاك
غير منعقد بالاجماع فاذا كان التصرف الواقع على خلاف قول المالك المجازي لا ينعقد فبان يكون التصرف الواقع على خلاف
قول المالك الحقيقي غير منعقد كان اولى وثانيها ان هذه التصرفات الفاسدة اما ان تكون مستلزمة لدخول
المحرم المنهي عنه في الوجود واما ان لا يكون فان كان الاول وجب القول ببطلانها قياسا على التصرفات الفاسدة
والجامع السعي في ان لا يدخل منشأ النهي في الوجود وان كان الثاني وجب القول بصحتها قياسا على التصرفات
الصحيحة والجامع كونها تصرفات خالية عن المفسدة فثبت انه لا بد من وقوع التصرف على هذين الوجهين
فاما القول بتصرف لا يكون صحيحا ولا باطلا فهو محال وثالثها ان قوله لا تبيعوا الدرهم بدرهمين كقوله لا تبيعوا
الحر فكما ان هذا نهي في اللفظ لكنه نسخ للشريعة فكذا الاول واذا كان ذلك نسخا للشريعة بطل كونه مفيدا
للحكم والله تعالى اعلم المسألة الرابعة قال ابو حنيفة رحمه الله عليه خيار المجلس غير ثابت في عقود المعاوضات
المحضة وقال الشافعي رحمه الله تعالى عليه ثابت احتج ابو حنيفة بالنصوص اولها هذه الاية فان قوله الا ان
تكون تجارة عن تراض منكم ظاهره يقتضي الحل عند حصول التراضي سواء حصل التفرق او لم يحصل وثانيها قوله اوفوا
بالعقود فالزم كل عاقد الوفاء بما عقد على نفسه وثالثها قوله عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب
نفس منه وقد حصلت الطيبة ههنا بعد العقد فوجب ان يحصل الحل ورابعها قوله عليه السلام من ابتاع طعاما
فلا يبعه حتى يقبضه جوز بيعه بعد القبض وخامسها ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام حتى يجري فيه
الصاعان واباح بيعه اذا جرى فيه الصاعان ولم يشترط فيه الافتراق وسادسها قوله عليه السلام لا يجزي
ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه واتفقوا على انه كما اشترى حصل العتق وذلك يدل على انه يحصل
الملك بمجرد العقد واعلم ان الشافعي يسلم عموم هذا النص لكنه يقول انتم اثبتم خيار الرؤية في شرا ما لم
يره المشتري بحديث اتفق المحدثون على ضعفه فنحن ايضا نثبت خيار المجلس بحديث اتفق علماء الحديث على قبوله
وهو قوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وتاويلات اصحاب ابي حنيفة لهذا الخبر واجوبتها مذكورة
في الخلافيات والله تعالى اعلم قوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما ومن يفعل ذلك
عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا اتفقوا على ان هذا نهي عن ان يقتل بعضهم بعضا وانما
قال انفسكم لقوله عليه السلام المؤمنون كنفس واحدة ولان العرب يقولون قتلنا ورب الكعبة اذا قتل بعضهم
لان قتل بعضهم يجري مجرى قتلهم واختلفوا في ان هذا الخطاب هل هو نهي لهم عن قتلهم انفسهم فانكره بعضهم وقال
ان المؤمن مع ايمانه لا يجوز ان ينهى عن قتل نفسه لانه ملجأ الى ان لا يقتل نفسه وذلك لان الصارف عنه في
الدنيا قائم وهو الالم الشديد والذم العظيم والصارف عنه ايضا في الاخرة قائم وهو استحقاق العذاب العظيم
واذا كان الصارف خالصا امتنع منه ان يفعل ذلك واذا كان كذلك لم يكن للنهي عنه فائدة وانما يمكن ان يذكر هذا
النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده اهل الهند وذلك لا يتأتى من المؤمن ويمكن ان يجاب عنه بان المؤمن
مع كونه مؤمنا بالله واليوم الاخر قد يلحقه من الغم والاذية ما يكون القتل عليه اسهل من ذلك ولذلك نرى
كثيرا من المسلمين يقتلون انفسهم بمثل السبب الذي ذكرناه واذا كان كذلك كان في النهي عنه فائدة وايضا
ففيه احتمال اخر كانه قيل لا تفعلوا ما تستحقون به القتل من القتل والردة والزنا بعد الاحصان ثم بين تعالى
انه رحيم بعباده ولاجل رحمته نهاهم عن كل ما يستوجبون به مشقة او محنة وقيل انه تعالى امر بني اسرائيل
بقتلهم انفسهم ليكون توبة لهم وتمحيصا لخطاياهم وكان بكم يا امة محمد رحيما حيث لم يكلفكم تلك التكاليف الصعبة
ثم قال ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا واعلم ان فيه مسائل
المسألة الاولى اختلفوا في ان قوله ومن يفعل ذلك الى ماذا يعود على وجوه الاول قال عطاء انه خاص
في قتل النفس المحرمة لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات الثاني قال الزجاج انه عائد الى قتل
النفس واكل المال بالباطل لانهما مذكوران في اية واحدة الثالث قال ابن عباس انه عائد الى كل ما نهى الله عنه
من اول السورة الى هذا الموضع المسألة الثانية انما قال ومن يفعل ذلك عدوانا لان في جملة ما تقدم
قتل البعض للبعض وقد يكون ذلك حقا كما في الدية وغيرها فلهذا السبب شرطه تعالى في ذلك الوعيد المسألة
الثالثة قالت المعتزلة هذه الاية دالة على القطع بوعيد اهل الصلاة قالوا وقوله فسوف نصليه نارا

وان كان لا بد على التخليد الا ان كل من قطع بوعيد الفساق قال بتخليدهم فيلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر
لانه لا قائل بالفرق والجواب عنه بالاستقصاء قد تقدم في مواضع الا ان الذي نقوله هاهنا ان هذا مخصوص
بالكفار لانه قال ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما ولا بد من الفرق بين العدوان وبين الظلم دفعا للتكرير فيحمل الظلم
على ما اذا كان قصده التعدي على تكاليف الله ولا شك ان من كان كذلك كان كافرا لا يقال انه قال في اول الاية
فقال يا ايها الذين امنوا فكيف يمكن ان يقال المراد بهم الكفار لانا نقول مذهبكم ان من دخل تحت هذا الوعيد لا يكون
مؤمنا البتة فلا بد على هذا المذهب ان تقولوا انهم كانوا مؤمنين ثم لما اتوا بهذه الافعال ما بقوا على وصف
الايمان فاذا كان لا بد لكم من القول بهذا الكلام فلم لا يجوز هذا الكلام هنا ايضا في تقرير ما قلناه والله اعلم
ثم انه تعالى ختم الاية فقال وكان ذلك على الله يسيرا واعلم ان جميع الممكنات بالنسبة الى قدرة الله على السوية
وحينئذ يمتنع ان يقال ان بعض الافعال ايسر عليه من بعض بل هذا الخطاب نزل على القول المتعارف فيما بيننا
كقوله تعالى وهو اهون عليه او يكون معناه المبالغة في التهديد وهو ان احدا لا يقدر على الهرب منه ولا
على الامتناع عليه والله تعالى اعلم **قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما** **واعلم** انه تعالى لما قدم ذكر الوعيد اتبعه بتفصيل ما يتعلق به فذكر
هذه الاية وفيها مسائل **المسألة الاولى** من الناس من قال جميع الذنوب والمعاصي كبائر **روي**
سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال كل شيء عصي الله فيه فهو كبيرة فمن عمل شيئا منها فليستغفر الله فان الله
لا يخلد في النار من هذه الامة الا راجعا عن الاسلام او جاحدا فريضة او مكذبا بقدر واعلم ان هذا القول
ضعيف لوجوه **الحجة الاولى** هذه الاية فان الذنوب لو كانت باسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب
الكبائر وبين الكبائر **الحجة الثانية** قوله تعالى وكل صغير وكبير مستطر وقوله لا يغادر صغيرة ولا
كبيرة الا احصاها **الحجة الثالثة** ان الرسول عليه السلام نص على ذنوب باعيانها انها كبائر كقوله
الكبائر الاشراك بالله واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس وذلك يدل على ان منها ما ليس من الكبائر
الحجة الرابعة قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وهذا صريح في ان المنهيات اقسام ثلاثة
اولها الكفر وثانيها الفسوق وثالثها العصيان فلا بد من فرق بين الفسوق وبين العصيان ليصح العطف
وما ذاك الا لما ذكرنا من الفرق بين الصغائر وبين الكبائر فالكبائر هو الفسوق والصغائر هي العصيان واحتج ابن
عباس بوجهين احدهما كثرة نعم من عصي والثاني جلال من عصي فان اعتبرنا الاول فنعم الله غير متناهية
كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وان اعتبرنا الثاني فهو اجل الموجودات واعظمها وعلى التقديرين وجب
ان يكون عصيانه في غاية الكبر فثبت ان كل ذنب فهو كبيرة والجواب من وجهين الاول كما انه من اجل الموجودات
واشرفها فكذلك هو ارحم الراحمين واكرم الاكرمين واغنى الاغنياء عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين
وكل ذلك يوجب خفة الذنب الثاني هب ان الذنوب كلها كبيرة من حيث انها ذنوب ولكن بعضها اكبر من بعض
وذلك يوجب التفاوت اذا ثبت ان الذنوب على قسمين بعضها صغائر وبعضها كبائر فالقائلون بذلك
فريقان منهم من قال الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها وذاتها ومنهم من قال هذا الامتياز انما يحصل لا في
ذواتها بل بحسب حال فاعليها ونحن نشرح كل واحد من هذين القولين اما القول الاول فالذاهبون
اليه والقائلون به اختلفوا اختلافا شديدا ونحن نشير الى بعضها **فالاول** قال ابن عباس كل ما جاء في القرآن
مقرونا بذكر الوعيد فهو كبيرة نحو قتل النفس المحرمة وقذف المحصنة والزنا والربا واكل مال اليتيم والفرار من الزحف
والثاني قال ابن مسعود افتتحوا سورة النساء فكل شيء نهى الله عنه حتى ثلث وثلاثين اية فهو كبيرة ثم قال
مصداق ذلك ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه **والثالث** قال قوم كل عمد فهو كبيرة **واعلم** ان هذه
الاقوال ضعيفة **اما الاول** فلان كل ذنب لا بد وان يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل
فالقول بان كل ما جاء في القرآن مقرونا بالوعيد فهو كبيرة يقتضي ان يكون كل ذنب كبيرة وقد ابطلناه **واما
الثاني** فهو ايضا ضعيف لان الله تعالى ذكر كثيرا من الكبائر في سائر السور ولا معنى لتخصيصها بهذه
السورة **واما الثالث** فضعيف ايضا لانه ان اراد بالعمد انه ليس بساه عن فعلها فهذا حاله
هو الذي نهى الله عنه فيجب على هذا ان يكون كل ذنب كبيرة وقد ابطلناه وان اراد بالعمد ان يفعل المعصية

مع العلم بانها معصية فمعلوم ان اليهود والنصارى يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم وهم لا يعلمون انه معصية
وهو مع ذلك كفر وكبيرة فبطلت هذه الوجوه الثلاثة وذكر الشيخ الغزالي رحمه الله تعالى في منتخبات كتاب
احياء علوم الدين فصلا طويلا في الفرق بين الكبائر والصغائر فقال هذا كله قول من قال الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب
ذواتها وانفسها واما القول الثاني وهو قول من يقول الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب اعتبار احوال فاعليها
فهؤلاء الذين يقولون ان لكل طاعة قدرا من الثواب ولكل معصية قدرا من العقاب فاذا اتى الانسان بطاعة واستحق
بها ثوابا ثم اتى بمعصية واستحق بها عقابا فهاهنا الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية
تقع على ثلاثة اوجه **احدها** ان يتعادلا ويتساويا وهذا وان كان محتملا بحسب التقسيم العقلي الا انه دل
الدليل السمعي على انه لا يوجد لانه تعالى قال فريق في الجنة وفريق في السعير ولو وجد مثل هذا التكليف وجب ان
لا يكون في الجنة ولا في السعير والقسم الثاني ان يكون ثواب طاعته ازيد من عقاب معصيته وحينئذ ينحبط ذلك
العقاب بما يساويه من الثواب ويفضل من الثواب شيء ومثل هذه المعصية هي الصغيرة وهذا الانحباط هو المسمى
بالتكفير والقسم الثالث ان يكون عقاب معصيته ازيد من ثواب طاعته وحينئذ ينحبط ذلك الثواب بما يساويه
من العقاب ويفضل من العقاب شيء ومثل هذه المعصية هي الكبيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالتكفير وبهذا
الكلام ظهر الفرق بين الكبيرة وبين الصغيرة وهذا قول جمهور المعتزلة **واعلم** ان هذا الكلام مبني على
اصول كلها باطلة عندنا **اولها** ان هذا مبني على ان الطاعة توجب ثوابا والمعصية توجب عقابا وذلك
باطل لانا بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب ان صدور الفعل عن العبد لا يمكن الا اذا خلق الله فيه داعية توجب
ذلك الفعل ومتى كان كذلك امتنع كون الطاعة موجبة للثواب وكون المعصية موجبة للعقاب **وثانيها**
ان بتقدير ان يكون الامر كذلك الا انا نعلم ببديهة العقل ان من اشتغل بتوحيد الله وتقديسه وخدمته
وطاعته سبعين سنة فان ثواب مجموع هذه الطاعات الكثيرة في هذه المدة الطويلة اكثر بكثير من عقاب
شرب قطرة واحدة من الخمر مع ان الامة مجمعة على ان شرب هذه القطرة من الكبائر فان اصروا وقالوا بل
عقاب شرب هذه القطرة ازيد من ثواب التوحيد وجميع الطاعات سبعين سنة فقد ابطلوا على انفسهم
اصلهم فانهم يبنون هذه المسائل على قاعدة الحسن والقبح العقليين ومن الامور المتقررة في العقول
ان من جعل عقاب هذا القدر من الجناية ازيد من ثواب تلك الطاعات العظيمة فهو ظالم فان دفعوا حكم العقل
في هذا الموضع فقد ابطلوا على انفسهم القول بتحسين العقل وتقبيحه وحينئذ يبطل عليهم كل هذه القواعد
وثالثها ان نعم الله تعالى كثيرة وسابقة على طاعات العبد وتلك النعم السابقة موجبة لهذه
الطاعات فكانت اداء الطاعات اداء لما وجب بسبب النعم السابقة ومثل هذا لا يوجب في المستقبل شيئا آخر
واذا كان كذلك وجب ان لا يكون شيء من الطاعات موجبا للثواب اصلا واذا كان كذلك فكل معصية يؤتى
بها فان عقابها يكون ازيد من ثواب فاعلها فوجب ان يكون جميع المعاصي كبائر وذلك ايضا باطل **ورابعها**
ان هذا الكلام مبني على القول بالاحباط وقد ابطلناه في سورة البقرة فثبت ان هذا الذي ذهبت
المعتزلة اليه في الفرق بين الصغيرة والكبيرة قول باطل وبالله التوفيق **المسألة الثانية**
اختلف الناس في ان الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر ام لا فالاكثرون قالوا انه تعالى لم
يميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر لانه تعالى لما بين في هذه الاية ان الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر
فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا هذه الاصناف المخصوصة عرف انه متى احترز عنها صارت صغائره
مكفرة فكان ذلك اغراء له بالاقدام على تلك الصغائر والاغراء بالقبيح لا يليق بالحكمة اما اذا لم يميز
الله تعالى كل الكبائر عن كل الصغائر ولم يعرف في شيء من الذنوب انه صغيرة فلا ذنب يقدم عليه الا ويجوز
كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام عليه قالوا ونظير هذا في الشريعة اخفاء الصلوة الوسطى
في الصلوات وليلة القدر في ليالي رمضان وساعة الاجابة في ساعات الجمعة ووقت الموت في جميع
الاوقات والحاصل ان هذه القاعدة تقتضي ان لا يبين الله تعالى في شيء من الذنوب انه صغيرة وان لا يبين
ان الكبائر ليست الا كذا وكذا فانه لو بين ذلك لكان ما عداها صغيرة فحينئذ تصير الصغيرة معلومة
ولكن يجوز ان يبين في بعض الذنوب انه كبيرة **روي** انه صلى الله عليه وسلم قال ما تعدون الكبائر

فقالوا الله ورسوله اعلم فقال الاشراك بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق الوالدين والفرار من الزحف والسحر
واكل مال اليتيم وقول الزور واكل الربا وقذف المحصنات الغافلات وعن عبد الله بن عمر انه ذكر وزاد فيها
استحلال آمين البيت الحرام وشرب الخمر وعن ابن مسعود انه زاد فيها القنوط من رحمة الله واليأس من روح الله
والامن من مكر الله وذكر عند ابن عباس انها سبعة فقال هي الى السبعين اقرب وفي رواية اخرى الى السبعمائة اقرب
والله تعالى اعلم **المسألة الثالثة** احتج ابو القاسم الكعبي بهذه الآية على القطع بوعيد اصحاب الكبائر فقال
قد كشف الله بهذه الآية الشبهة في الوعيد لانه تعالى بعد ان قدم ذكر الكبائر بين ان من اجتنبها نكفر عنه سيئاته
وهذا يدل على انهم اذا لم يجتنبوها فلا نكفر ولو جاز ان يغفر لهم تعالى الكبائر والصغائر من غير توبة لم يصح هذا الكلام
واجاب اصحابنا عنه من وجوه **الاول** انكم اما ان تستدلوا بهذه الآية من حيث انه تعالى
لما ذكر ان عند اجتناب الكبائر يكفرها لان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وهذا باطل لان عند
المعتزلة هذا الاصل باطل وعندنا انه دلالة ظنية ضعيفة واما ان تستدلوا به من حيث ان المعلق بكلمة ان
على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء وهذا ايضا ضعيف ويدل عليه آيات **احدها** قوله واشكروا لله
ان كنتم اياه تعبدون والشكر واجب سواء عبد الله او لم يعبده **وثانيها** قوله فان أمن بعضكم بعضا فليؤد
الذي اؤتمن امانته واداء الامانة واجب سواء ائتمنه او لم يفعل ذلك **وثالثها** فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان والاستشهاد بالرجل والمرأتين جائز سواء حصل الرجلان او لم يحصلا **ورابعها** فان لم تجدوا
كاتبا فرهان مقبوضة والرهن مشروع سواء وجد الكاتب او لم يجد **وخامسها** ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء
ان اردن تحصنا والاكراه على البغاء محرم سواء اردن التحصن او لم يردن **وسادسها** فان خفتم الا تقسطوا في
اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء والنكاح جائز سواء حصل ذلك الخوف او لم يحصل **وسابعها** لا جناح عليكم
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم والقصر جائز سواء حصل الخوف او لم يحصل **وثامنها** وان كن نساء فوق اثنتين فلهن
ثلثا ما ترك والثلثان كما انه حق الثلاثة فهو ايضا حق الثنتين **وتاسعها** قوله وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا
حكما من اهله وذلك جائز سواء حصل الخوف او لم يحصل **وعاشرها** قوله ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وقد يحصل
التوفيق بدون ارادتهما **والحادي عشر** قوله وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وقد يحصل الغنى بدون
ذلك التفرق وهذا الجنس من الآيات فيه كثرة فثبت ان المعلق بكلمة ان على الشيء لا يلزم ان يكون عدما عند عدم
ذلك الشيء والعجب ان مذهب القاضي عبد الجبار في اصول الفقه هو ان المعلق بكلمة ان على الشيء لا يكون عدما عند عدم
ذلك الشيء ثم انه في التفسير استحسن استدلال الكعبي بهذه الآية وذلك يدل على ان حب الانسان مذهبه قد يلقيه
فيما لا ينبغي **الوجه الثاني** من الجواب قال ابو مسلم الاصفهاني ان هذه الآية انما جاءت عقيب الآية التي نهى الله
فيها عن نكاح المحرمات وعن عضل النساء واخذ اموال اليتامى وغير ذلك فقال تعالى ان تجتنبوا هذه الكبائر التي نهيناكم
عنها كفرنا عنكم ما كان منكم في ارتكابها سالفا واذا كان هذا الوجه محتملا لم يتعين حمله على ما ذكره المعتزلة وطعن القاضي
في هذا الوجه من وجهين الاول ان قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه عام فقصره على المذكور المتقدم لا يجوز الثاني
ان قوله باجتنابهم هذه المحرمات يكفر الله ما حصل منها في الماضي كلام بعيد لانه لا يخلو حالهم من امرين اما
ان يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم فالتوبة قد ازالت عقاب ذلك لان اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات
هذا لفظ القاضي في تفسيره والجواب عن الاول انا لا ندعي القطع بان قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه محمول
على ما تقدم ذكره لكنا نقول انه محتمل ومع هذا الاحتمال لا يتعين حمل الآية على ما ذكروه وعن الثاني ان قولك
من اين ان اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات سؤال الاستدلال على فساد هذا القسم بهذا القدر لا يبطل
هذا الاحتمال واذا حصل هذا الاحتمال بطل ما ذكرتم من الاستدلال والله تعالى اعلم **الوجه الثالث** من الجواب
عن هذا الاستدلال هو انا اذا اعطيناهم جميع مرادهم لم يكن في الآية زيادة على ان نقول ان من لم يجتنب الكبائر لم نكفر
سيئاته وحينئذ تصير هذه الآية عاما في الوعيد وعمومات الوعيد ليست قليلة فما ذكرناه جوابا عن سائر
العمومات كان جوابا عن تمسكهم بهذه الآية فلا اعرف لهذه الآية مزيد خاصية في هذا الباب واذا كان كذلك
لم يبق لقول الكعبي ان الله قد كشف الشبهة بهذه الآية عن هذه المسألة وجه **الوجه الرابع** ان هذه الكبائر
قد يكون فيها ما يكون كبيرا بالنسبة الى شيء ويكون صغيرا بالنسبة الى شيء آخر وكذا القول في الصغائر الا ان الذي

يحكم بكونه كبيرا على الاطلاق هو الكفر واذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يكون المراد بقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه المراد
به الكفر وذلك لان الكفر انواع كثيرة منها الكفر بالله تعالى وبانبيائه وباليوم الآخر وشرائعه فكان المراد ان
من اجتنب عن الكفر كان ما وراءه مغفورا وهذا الاحتمال منطبق موافق لصريح قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء واذا كان محتملا بل ظاهرا سقط استدلالهم بالكلية وبالله التوفيق **المسألة
الرابعة** قالت المعتزلة ان عند اجتناب الكبائر يجب غفران الصغائر وعندنا انه لا يجب عليه شيء بل كل
ما يفعله فهو فضل واحسان وقد تقدم ذكر دلائل هذه المسألة ثم قال تعالى وندخلكم مدخلا كريما وفيه مسائل
المسألة الاولى قرأ المفضل عن عاصم يكفر ويدخلكم بالياء في الحرفين على ضمير الغائب والباقون بالنون على استئناف
الوعد وقرأ نافع مدخلا بفتح الميم وفي الحج مثله والباقون بالضم ولم يختلفوا في مدخل صدق بالضم فبالفتح المراد
موضع الدخول وبالضم المراد المصدر وهو الادخال اي ويدخلكم ادخالا كريما وصفا للادخال بالكرم بمعنى ان ذلك الادخال
يكون مقرونا بالكرم على خلاف من قال الله فيهم الذين يحشرون على وجوههم الى جهنم **المسألة الثانية**
ان مجرد الاجتناب عن الكبائر لا يوجب دخول الجنة بل لا بد معه من الطاعات فالتقدير ان اتيتم بجميع الواجبات واجتنبتم
عن جميع الكبائر كفرنا عنكم بقية السيئات وادخلناكم الجنة فهذا احد ما يوجب الدخول في الجنة ومن المعلوم
ان عدم السبب الواحد لا يوجب عدم المسبب بل ههنا سبب آخر هو السبب الاصلي القوي وهو فضل الله وكرمه
ورحمته كما قال قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا والله تعالى اعلم **قوله تعالى ولا تتمنوا ما فضل
الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واسألوا الله من فضله ان الله
كان بكل شيء عليما** **اعلم** ان في النظم وجهين الاول قال القفال رحمه الله تعالى انه سبحانه لما نهاهم في الآية المتقدمة
عن اكل الاموال بالباطل وعن قتل النفس امرهم في هذه الآية بما سهل عليهم ترك هذه المنهيات وهو ان يرضى كل احد
بما قسم الله له فانه اذا لم يرض بذلك وقع في الحسد واذا وقع في الحسد وقع لا محالة في اخذ الاموال بالباطل
وفي قتل النفوس فاما اذا رضي بما قدره الله امكنه الاحتراز عن الظلم في النفوس وفي الاموال الوجه الثاني في كيفية
النظم هو ان اخذ المال بالباطل وقتل النفس من اعمال الجوارح فامر اولا بتركهما ليصير الظاهر طاهرا عن الافعال
القبيحة وهو الشريعة ثم امر بعده بترك التعرض لنفوس الناس واموالهم بالقلب على سبيل الحسد ليصير الباطن
طاهرا عن الاخلاق الذميمة وذلك هو الطريقة ثم في الآية مسائل **المسألة الاولى** التمني عندنا عبارة
عن ارادة ما يعلم او يظن انه لا يكون ولهذا قلنا انه تعالى لو اراد من الكافر ان يؤمن مع علمه بانه لا يؤمن لكان متمنيا
وقالت المعتزلة التمني عن قول القائل ليته وجد كذا او ليته لم يوجد كذا وهذا بعيد لان مجرد اللفظ اذا لم يكن له
معنى لا يكون تمنيا بل لا بد وان يبحث عن معنى هذا اللفظ ولا معنى له الا ما ذكرناه من ارادة ما علم او ظن انه لا يكون
المسألة الثانية اعلم ان مراتب السعادات اما نفسانية او بدنية او خارجية اما السعادات
النفسانية فنوعان احدهما ما يتعلق بالقوة النظرية وهو الذكاء التام والحدس الكامل والمعارف الزائدة
على معارف الغير بالكمية والكيفية وثانيهما ما يتعلق بالقوة العملية وهي العفة التي هي وسط بين الخمود
والفجور والشجاعة التي هي وسط بين التهور والجبن واستعمال الحكمة العملية الذي هو توسط بين البله والجربزة
ومجموع هذه الاحوال هو العدالة واما السعادات البدنية فالصحة والجمال والعمر الطويل في ذلك مع اللذة
والبهجة واما السعادات الخارجية فهي كثرة الاولاد الصلحاء وكثرة العشائر وكثرة الاصدقاء والاعوان
والرياسة التامة ونفاذ القول وكونه محبوبا للخلق حسن الذكر فيهم مطاع الامر فيهم فهذا هو الاشارة الى مجامع
السعادات وبعضها نظرية لا سبيل للكسب فيه وبعضها كسبية فالذي يكون كسبيا متى تأمل العاقل فيه يجده
محض عطاء الله فانه لا ترجيح للدواعي وازالة العوائق وتحصيل الموجبات والا فلا يكون سعي الساعي والجد مشتركا
فيه ويكون الفوز بالبغية والوصول الى المطلوب غير مشترك فيه فهذا هو اقسام السعادات التي يفضل الله
بعضهم على بعض فيها **المسألة الثالثة** ان الانسان اذا شاهد انواع الفضائل حاصلة لانسان ووجد
نفسه خاليا عن جملتها او عن اكثرها فحينئذ يتألم قلبه ويتشوش خاطره ثم يعرض ههنا حالتان احداهما
ان يتمنى زوال تلك السعادات عن ذلك الانسان والاخرى ان لا يتمنى ذلك بل يتمنى حصول مثلها له فالاول
فهو الحسد المذموم لان المقصود الاول لمدبر العالم وخالقه الاحسان الى عبيده والجود اليهم وافاضة انواع الكرم

عليهم فمن تمنى زوال ذلك فكأنه اعترض على الله تعالى فيما هو المقصود بالقصد الاول من خلق العالم وايجاد المكلفين
وايضا ربما اعتقد في نفسه انه احق بتلك النعم من ذلك الانسان فيكون هذا اعتراضا على الله تعالى وقدحا في حكمته
وكل ذلك مما يلقيه في الكفر وظلمات البدعة ويزيل عن قلبه نور الايمان وكما ان الحسد سبب للفساد في الدين
فكذلك هو السبب للفساد في الدنيا فانه يقطع المودة والمحبة والموالاة وينقلب كل ذلك الى اضدادها
فلهذا السبب نهى الله تعالى عباده عنه فقال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض **واعلم** ان سبب
المنع من هذا الحسد يختلف باختلاف اصول الاديان اما على مذهب اهل السنة والجماعة فهو انه تعالى
فعال لما يريد لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فلا اعتراض عليه في فعله ولا مجال لاحد في افعاله وكل شيء صنعه
ولا علة لصنعه واذا كان كذلك فقد صار باب القيل والقال مسدودا وطرق الاعتراضات مردودة واما على
مذهب المعتزلة فهذا الطريق ايضا مسدود لانه سبحانه علام الغيوب فهو اعرف من خلقه بوجوه
المصالح ودقايق الحكم ولهذا المعنى قال ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض وعلى التقديرين فلا بد لكل
عاقل من الرضا بقضاء الله سبحانه ولهذا المعنى حكى الرسول صلى الله عليه وسلم عن رب العزة انه قال
من استسلم لقضائي وصبر على بلائي وشكر لنعمائي كتبته صديقا وبعثته يوم القيامة مع الصديقين
ومن لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر لنعمائي فليطلب ربا سوائي فهذا هو الكلام فيما اذا تمنى
زوال تلك النعمة من ذلك الانسان ومما يؤكد ذلك **ما روى** ابن سيرين عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخطب الرجل على خطبة اخيه ولا يسوم على سوم اخيه ولا تسال المراة
طلاق اختها لتقوم مقامها فان الله هو رازقها والمقصود من كل ذلك المبالغة في المنع من الحسد اما اذا لم
يتمن ذلك بل تمنى حصول مثلها له فمن الناس من جوز ذلك الا ان المحققين قالوا هذا ايضا لا يجوز لان تلك
النعمة ربما كانت مفسدة في حقه في الدين ومضرة عليه في الدنيا فلهذا السبب قال المحققون انه لا يجوز للانسان
ان يقول اللهم اعطني دارا مثل دار فلان وزوجة مثل زوجة فلان بل ينبغي ان يقول اللهم اعطني ما يكون صلاحا
في ديني ودنياي ومعادي ومعاشي واذا تامل الانسان كثيرا لم يجد دعاء احسن مما ذكر الله في القران تعليما
لعباده وهو قوله اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة **وروى** قتادة عن الحسن انه قال لا يتمنى احد
المال فلعل هلاكه في ذلك المال كما في حق ثعلبة وهذا هو المراد من قوله في هذه الاية واسئلوا الله من فضله
المسالة الرابعة ذكروا في سبب النزول وجوها **الاول** قال مجاهد قالت ام سلمة يا رسول
الله يغزو الرجال ولا نغزو ولهم من الميراث ضعف ما لنا فليتنا كنا رجالا فنزلت هذه الاية **الثاني** قال
السدي لما نزلت اية المواريث قال الرجال نرجو ان نفضل على النسا في الاخرة كما فضلنا في الميراث وقال النسا
نرجو ان يكون الوزر علينا نصف ما على الرجال كما في الميراث فنزلت الاية **الثالث** لما جعل الله للذكر
مثل حظ الانثيين قالت النساء نحن احوج لانا ضعفاء وهم اقدر على طلب المعاش فنزلت الاية **الرابع** اتت واحدة
من النسا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت رب الرجال والنسا واحد وانت الرسول الينا واليهم
وابونا ادم وامنا حوا فما السبب في ان الله يذكر الرجال ولا يذكرنا فنزلت الاية فقالت وقد سبقنا الرجال
بالجهاد فما لنا فقال صلى الله عليه وسلم ان للحامل منكن اجر الصائم القايم فاذا ضربها الطلق لم يدر ما لها
احد من الاجر فاذا ارضعت كان لها بكل مصة اجر احيا نفس ثم قال تعالى للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء
نصيب مما اكتسبن واعلم انه يمكن ان يكون المراد من هذه الاية ما يتعلق باحوال الدنيا وان يكون ما يتعلق باحوال
الاخرة وان يكون ما يتعلق بهما اما الاحتمال الاول ففيه وجوه **الاول** ان يكون المراد لكل فريق نصيب
مما اكتسب من نعيم الدنيا فينبغي ان يرضى بما قسم الله له **الثاني** كل نصيب مقدر من الميراث على ما حكم الله به
فوجب ان يرضى به وان يترك الاعتراض والاكتساب على هذا القول بمعنى الاصابة والاحراز **الثالث**
كان اهل الجاهلية لا يورثون النسا والصبيان فابطل الله ذلك بهذه الاية وبين ان لكل واحد منهم نصيبا ذكرا
كان او انثى صغيرا كان او كبيرا واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد بهذه الاية ما يتعلق باحوال الاخرة
ففيه وجوه **الاول** المراد لكل احد قدر من الثواب يستحقه بكرم الله ولطفه فلا تتمنوا خلاف ذلك
الثاني لكل احد جزا ما اكتسب من الطاعات فلا ينبغي ان يضيعه بسبب الحسد المذموم وتقديره لا تضيع ما لك

وتتمنى ما لغيرك الثالث للرجال نصيب مما اكتسبوا يريد حفظ فروجهن وطاعة ازواجهن وقيامها بمصالح
البيت من الطبخ والخبز وحفظ الثياب ومصالح المعاش فالنصيب على هذا التقدير هو الثواب اما الاحتمال الثالث
فهو ان يكون المراد من الاية كل هذه الوجوه لان اللفظ محتمل ولا منافاة ثم قال تعالى واسئلوا الله من فضله وفيه
مسايل **المسالة الاولى** قرا ابن كثير والكسائي وسلوا الله من فضله بغير همز بشرط ان يكون امرا من
السوال وبشرط ان يكون قبله واو او فا والباقون بالهمز في كل القران اما الاول فنقل حركة الهمزة
الى السين واستغنى عن الف الوصل فحذفها واما الثاني فعلى الاصل واتفقوا في قوله وليسئلوا انه
بالهمزة لانه امر لغايب **المسالة الثانية** قال ابو علي الفارسي قوله من فضله في موضع المفعول
الثاني في قول ابي الحسن ويكون المفعول الثاني محذوفا في قياس قول سيبويه والصفة قايمة مقامه كانه قيل
واسئلوا الله نعمته من فضله **المسالة الثالثة** قوله واسئلوا الله من فضله تنبيه على ان الانسان
لا يجوز له ان يعين شيا في الطلب والدعا ولكن يطلب من فضل الله ما يكون سببا لصلاحه في دينه ودنياه
على سبيل الاطلاق ثم قال ان الله كان بكل شيء عليما والمعنى انه تعالى هو العالم بما يكون صلاحا للسايلين فليقتصر
السايل على المجمل وليحترز في دعايه عن التعيين فربما كان ذلك محض المفسدة والضرر والله تعالى اعلم
قوله تعالى ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم
نصيبهم ان الله كان على كل شيء شهيدا وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** اعلم انه يمكن تفسير
الاية بحيث يكون الوالدان والاقربون وارثا ويمكن ايضا بحيث يكونان موروثا عنه اما الاول فهو ان قوله
ولكل جعلنا موالي مما ترك واما الثاني ففيه وجهان الاول ان يكون الكلام على التقديم والتاخير والتقدير
ولكل مما ترك الوالدان والاقربون جعلنا موالي اي ورثة وجعلنا في هذين الوجهين لا يتعدى الى مفعولين
لان معنى جعلنا خلقنا الثاني ان يكون التقدير ولكل قوم جعلناهم موالي نصيب مما ترك الوالدان والاقربون
فقوله موالي على هذا القول يكون صفة والموصوف يكون محذوفا والخبر وهو قوله نصيب محذوف ايضا
وعلى هذا التقدير يكون جعلنا متعديا الى مفعولين والوجهان الاولان اولى لكثرة الاضمار في هذا الوجه
المسالة الثانية الموالي لفظ مشترك بين معاني **احدها** المعتق لانه ولي نعمته في عتقه
ولذلك يسمى مولى النعمة **وثانيها** العبد المعتق لاتصال ولاية مولاه في انعامه عليه وهذا كما يسمى
الطالب غريما لان له اللزوم والمطالبة بحقه ويسمى المطلوب غريما لكون الدين لازما له **وثالثها**
الحليف لان المحالف يلي امره بعقد اليمين **ورابعها** ابن العم لانه يليه بالنصرة للقرابة التي بينهما
وخامسها المولى الولي لانه يليه بالنصرة قال تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى
لهم **وسادسها** العصبة وهو المراد به في هذه الاية لانه لا يليق بهذه الاية الا هذا المعنى ويؤكده
ما روى ابو صالح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انا اولى بالمومنين من مات وترك مالا
فماله للموالي العصبة ومن ترك كلا فانا وليه وقال عليه السلام اقسموا هذا المال فما ابقت السهام
فلاولى عصبة ذكر ثم قال تعالى والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم وفيه مسايل **المسالة الاولى**
قرا عاصم وحمزة والكسائي عقدت بغير الف والتخفيف والباقون بالالف والتخفيف وعقدت اضافة
العقد الى واحد والاختيار عاقدت لدلالة المفاعلة على عقد الحلف من الفريقين **المسالة الثانية**
الايمان جمع يمين واليمين يحتمل ان يكون معناه اليد وان يكون معناه القسم فان كان المراد اليد ففيه مجاز
من ثلاثة اوجه **احدها** ان المعاقدة مسندة في ظاهر اللفظ الى الايدي وهي في الحقيقة مسندة الى
الحالفين والسبب في حسن هذا المجاز انهم كانوا يضربون صفقة البيع بايمانهم وياخذ بعضهم بيد بعض
على الوفا والتمسك بالعهد **والوجه الثاني** في المجاز وهو ان التقدير والذين عاقدت حلفهم
ايمانكم فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وحسن هذا الحذف لدلالة الكلام عليه **الثالث**
ان التقدير والذين عاقدتهم الا انه حذف الذكر العايد من الصلة الى الموصول هذا كله اذا فسرنا اليمين
باليد اما اذا فسرناها بالقسم والحلف كانت المعاقدة في ظاهر اللفظ مضافة الى القسم وانما حسن ذلك
لان سبب المعاقدة لما كان هو اليمين حسنت هذه الاضافة والقول في بقية المجازات كما تقدم

المسألة الثالثة من الناس من قال هذه الاية منسوخة ومنهم من قال انها غير منسوخة اما القايلون بالنسخ فهم الذين فسروا الاية باحد هذه الوجوه التي ذكرناها فالاول هو ان المراد بالذين عاقدت ايمانكم الحلفا في الجاهلية وذلك ان الرجل كان يعاقد غيره ويقول دمي دمك وسلمي سلمك وحربي حربك وترثني وارثك وتعقل عني واعقل عنك فيكون لهذا الحليف السدس من الميراث فنسخ ذلك بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وبقوله يوصيكم الله الثاني ان واحدا منهم كان يتخذ انسانا اجنبيا ابنا له وهم المسمون بالادعياء وكانوا يتوارثون بذلك السبب ثم نسخ الثالث ان النبي عليه السلام كان يثبت المواخاة بين كل رجلين من اصحابه وكانت تلك المواخاة سببا للتوارث واعلم ان على كل هذه الوجوه الثلاثة كانت المعاقدة سببا للتوارث بقوله فاتوهم نصيبهم ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بالايات التي تلوناها القول الثاني قول من قال الاية غير منسوخة والقايلون بذلك ذكروا في تاويل الاية وجوها **الاول** تقدير الاية ولكل شي مما ترك الوالدان والاقربون والذين عاقدت ايمانكم موالي وورثة فاتوهم نصيبهم اي فاتوا الموالي والورثة نصيبهم فقوله والذين عاقدت ايمانكم معطوف على قوله الوالدان والاقربون والمعنى ان ما ترك الذين عاقدت فله وارث هو اولى به وسمى الله تعالى الوارث مولى والمعنى لا تدفعوا المال الى الحليف بل الى المولى والوارث وعلى هذا التقدير فلا نسخ في الاية وهذا تاويل ابي علي الجبائي **الثاني** المراد بالذين عاقدت ايمانكم الزوج والزوجة والنكاح يسمى عقدا قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح فذكر تعالى الوالدين والاقربين وذكر معهم الزوج والزوجة ونظيره اية المواريث في انه لما بين ميراث الولد والوالدين ذكر معهم ميراث الزوج والزوجة وعلى هذا التقدير فلا نسخ في الاية ايضا وهو قول ابي مسلم الاصفهاني **الثالث** ان يكون المراد بقوله والذين عاقدت ايمانكم الميراث الحاصل بسبب الولاء وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا **الرابع** ان يكون المراد من الذين عاقدت ايمانكم الحلفاء والمراد بقوله فاتوهم النصر والنصيحة والمصافاة في العشرة والمخالصة في المخالطة فلا يكون المراد التوارث وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا **الخامس** نقل ان الاية نزلت في ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه ولا يورثه شيا من ماله فلما اسلم عبد الرحمن امره الله ان يوتيه نصيبه وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا **السادس** قال الاصم انه نصيب على سبيل التحفة والهدية بالشي القليل كما امر تعالى لمن حضر القسمة ان يجعل له نصيبا على ما تقدم ذكره وكل هذه الوجوه حسنة محتملة والله تعالى اعلم بمراده **المسالة الرابعة** القايلون بان قوله والذين عاقدت ايمانكم مبتدا وخبره قوله فاتوهم نصيبهم قالوا انما جاء خبره مع الفا لتضمن الذي معنى الشرط فلا جرم وقع خبره مع الفاء وهو قوله فاتوهم نصيبهم ويجوز ان يكون منصوبا على قولك زيدا فاضربه **المسالة الخامسة** قال جمهور الفقها لا يرث المولى الاسفل من الاعلى وحكى الطحاوي عن الحسن ابن زياد انه قال يرث لما روي عن ابن عباس ان رجلا اعتق عبدا له فمات المعتق ولم يترك الا المعتق فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه للغلام المعتق ولانه داخل في عموم قوله تعالى والذين عاقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم والجواب عن التمسك بالحديث لعل ذلك المال لما صار لبيت المال دفعه النبي عليه السلام الى ذلك الغلام لحاجته وفقره لانه كان مالا لا وارث له فسبيله ان يصرف الى الفقرا **المسالة السادسة** قال الشافعي ومالك رضي الله تعالى عنهما من اسلم على يد رجل ووالاه وعاقده ثم مات ولا وارث له غيره انه لا يرثه بل ميراثه للمسلمين وقال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه يرثه **حجة الشافعي** رضي الله تعالى عنه انا بينا ان معنى هذه الاية ولكل شي مما تركه الوالدان والاقربون والذين عاقدت ايمانكم فقد جعلنا له موالي وهم العصبة اما الخاصة وهم الورثة واما العامة وهم جماعة المسلمين فوجب صرف هذا المال الى العصبة العامة ما لم توجد العصبة الخاصة واحتج ابو بكر الرازي بقوله بان الاية توجب الميراث للذي والاه وعاقده ثم انه تعالى نسخه بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله فهذا النسخ انما يحصل اذا وجدا اولوا الارحام فاذا لم يوجدوا لزم بقاء الحكم كما كان والجواب انا بينا انه لا دلالة في الاية على ان الحليف يرث بل بينا ان الاية دالة على انه لا يرث وبينا ان القول بهذا النسخ باطل ثم قال تعالى ان الله كان على كل شي شهيدا وهو كلمة وعد للمطيعين وكلمة وعيد للعصاة والشهيد الشاهد والمشاهد والمراد منه اما علمه تعالى بجميع الجزئيات والكليات واما شهادته على الخلق يوم القيامة بكل ما عملوه وعلى التقدير الاول الشهيد هو العالم وعلى التقدير الثاني هو المخبر والله سبحانه وتعالى اعلم

قوله تعالى الرجال قوامون على النسا بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ان الله كان عليا كبيرا **اعلم انه تعالى** لما قال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض وقد ذكرنا ان سبب نزول هذه الاية ان النسا تكلمن في تفضيل الله الرجال عليهن في الميراث فذكر تعالى في هذه الاية انه انما فضل الرجال على النسا في الميراث لان الرجال قوامون على النسا فانهما وان اشتركا في استمتاع كل واحد منهما بالاخر امر الله الرجال ان يدفعوا اليهن المهر ويدروا عليهن النفقة فصارت الزيادة من احد الجانبين مقابلة بالزيادة من الجانب الاخر فكانه لا فضل البتة فهذا هو بيان كيفية النظم وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** القوام اسم لمن يكون مبالغا في القيام بالامر يقال هذا قيم المراة وقوامها للذي يقوم بامرها ويهتم بحفظها قال ابن عباس نزلت هذه الاية في بنت محمد بن سلمة وزوجها سعد بن الربيع احد النقباء فانه لطمها لطمة فنشزت عن فراشه وذهبت الى الرسول عليه الصلاة والسلام وذكرت هذه الشكاية وانه لطمها وان اثر اللطمة باق في وجهها فقال عليه السلام اقتصي منه ثم قال لها اصبري حتى انظر فنزلت هذه الاية الرجال قوامون على النسا اي مسلطون على ادبهن والاخذ فوق ايديهن فكانه تعالى جعله اميرا عليها ونافذ الحكم في حقها فلما نزلت هذه الاية قال النبي صلى الله عليه وسلم اردنا امرا واراد الله امرا والذي اراد الله خير ورفع القصاص ثم انه تعالى لما اثبت للرجال سلطنة على النساء ونفاذ امر عليهن بين ان ذلك معلل بامرين احدهما قوله تعالى بما فضل الله بعضهم على بعض واعلم ان فضل الرجال على النسا حاصل من وجوه كثيرة بعضها صفات حقيقية وبعضها احكام شرعية اما الصفات الحقيقية فاعلم ان الفضايل الحقيقية يرجع حاصلها الى امرين الى العلم والى القدرة ولا شك ان عقول الرجال وعلومهم اكثر ولا شك ان قدرتهم على الاعمال الشاقة اكمل فلهذين السببين حصلت الفضيلة للرجال على النسا في العقل والحزم والقوة والكتابة في الغالب والفروسية والرمي وان منهم العلما والانبيا وفيهم الامامة الكبرى والصغرى والجهاد والاذان والخطبة والاعتكاف والشهادة في الحدود والقصاص بالاتفاق وفي الانكحة عند الشافعي رضي الله تعالى عنه وزيادة النصيب في الميراث والتعصيب في الميراث وفي تحمل الدية في القتل الخطا وفي القسامة والولاية في النكاح والطلاق والرجعة وعدد الازواج واليهم الانتساب فكل ذلك يدل على فضل الرجال على النسا والسبب الثاني لحصول هذه الفضيلة قوله تعالى وبما انفقوا من اموالهم يعني الرجل افضل من المراة لانه يعطيها المهر وينفق عليها ثم انه تعالى قسم النسا قسمين فوصف الصالحات منهن بانهن قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله وفيه مسايل **المسالة الاولى** قال صاحب الكشاف قرا ابن مسعود فالصوالح قوانت حوافظ للغيب **المسالة الثانية** قوله قانتات حافظات للغيب فيه وجهان الاول قانتات اي مطيعات لله حافظات للغيب اي قايمات بحقوق الزوج وقدم قضا حق الله ثم اتبع ذلك بقضا حق الزوج الثاني ان حال المراة اما ان يعتبر عند حضور الزوج او عند غيبته اما حالها عند حضور الزوج فقد وصفها الله بانها قانتة واصل القنوت دوام الطاعة فالمعنى انهن قيمات بحقوق ازواجهن وظاهر هذا اخبار الا ان المراد منه الامر بالطاعة واعلم ان المراة لا تكون صالحة الا اذا كانت مطيعة لزوجها لان الله تعالى قال فالصالحات قانتات والالف واللام في الجمع يفيد الاستغراق فهذا يقتضي ان كل امراة تكون صالحة فانها لا بد وان تكون قانتة مطيعة قال الواحدي رحمه الله لفظ القنوت يفيد الطاعة وهو عام في طاعة الله وطاعة الازواج واما حال المراة عند غيبة الزوج فقد وصفها الله تعالى بقوله حافظات للغيب واعلم ان الغيب خلاف الشهادة والمعنى كونهن حافظات بمواجب الغيب وذلك من وجوه **احدها** انها تحفظ نفسها عن الزنا لئلا يلحق الزوج العار بسبب زناها ولئلا يلتحق به الولد المتكون من نطفة غيره **وثانيها** حفظ ماله عن الضياع **وثالثها** حفظ منزله عما لا ينبغي وعن النبي صلى الله عليه وسلم خير النسا امراة ان نظرت اليها سرتك وان امرتها اطاعتك وان غبت عنها حفظتك في مالها ونفسها وتلا هذه الاية **المسالة الثالثة** ما في قوله بما حفظ الله فيه وجهان الاول بمعنى الذي والعايد اليه محذوف والتقدير بما حفظه الله لهن والمعنى ان عليهن ان يحفظن حقوق الزوج في مقابلة ما حفظ الله حقوقهن على ازواجهن حيث امرهم بالعدل عليهن وامساكهن بالمعروف واعطايهن اجورهن فقوله بما حفظ الله يجري مجرى

ما يقال هذا بذاك اي هذا في مقابلة ذاك والوجه الثاني ان تكون ما مصدرية والتقدير بحفظ الله وعلى هذا التقدير
ففيه وجهان الاول انهن حافظات للغيب بحفظ الله اياهن اي لا يتيسر لهن حفظ الا بتوفيق الله تعالى فيكون هذا من باب
اضافة المصدر الى الفاعل والثاني ان المعنى هو ان المراة انما تكون حافظة للغيب بسبب حفظهن الله اي بسبب حفظهن
حدود الله واوامره فان المراة لولا انها تحاول رعاية تكاليف الله وتجتهد في حفظ اوامره والا لما اطاعت زوجها
وهذا الوجه يكون من باب اضافة المصدر الى المفعول **واعلم** انه تعالى لما ذكر الصالحات ذكر بعده غير الصالحات
فقال واللاتي تخافون نشوزهن **واعلم** ان الخوف عبارة عن حال يحصل في القلب عند حدوث امر مكروه في
المستقبل قال الشافعي رضي الله تعالى عنه واللاتي تخافون نشوزهن النشوز قد يكون قولا وقد يكون فعلا فالقول
مثل ان كانت تلبيه اذا دعاها وتخضع له بالقول اذا خاطبها ثم تغيرت والفعل مثل ان كانت تقوم اليه اذا دخل
اليها او كانت تسارع الى امره وتبادر الى فراشه باستبشار اذا التمسها ثم انها تغيرت عن كل ذلك فهذه
امارات دالة على نشوزها وعصيانها فحينئذ ظن نشوزها ومقدمات هذه الاحوال توجب خوف النشوز واما
النشوز فهو معصية الزوج والترفع عليه بالخلاف واصله من قولهم نشز الشيء اذا ارتفع ومنه يقال للارض المرتفعة
نشز ونشز ثم قال تعالى فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن وفيه مسائل **المسالة الاولى**
قال الشافعي رضي الله تعالى عنه اما الوعظ فانه يقول لها اتقي الله فان لي عليك حقا وارجعي عما انت عليه واعلمي
ان طاعتي فرض عليك ونحو هذا ولا يضربها في هذه الحالة لجواز ان يكون لها في ذلك كفاية فان اصرت على ذلك
النشوز فعند ذلك يهجرها في المضجع وفي ضمنه امتناعه من كلامها قال الشافعي رضي الله تعالى عنه ولا يزيد
في هجره الكلام ثلاثا وايضا فاذا هجرها في المضجع فان كانت تحب الزوج شق ذلك عليها وان كانت تبغضه وافقها
ذلك الهجران فكان ذلك دليلا على كمال نشوزها ومنهم من حمل ذلك على الهجران في المباشرة لان اضافة ذلك
الى المضاجع يفيد ذلك ثم عند هذه الهجرة ان بقيت على النشوز ضربها قال الشافعي رضي الله تعالى عنه والضرب
مباح وتركه افضل **روي** عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه انه قال كنا معاشر قريش يملك رجالنا
نساءنا بنسائهم فذئرن على ازواجهن اي نشزن واجترأن فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت ذئر النساء على
ازواجهن فاذن في ضربهن فطاف بحجر النبي صلى الله عليه وسلم جمع من النسوان كلهن يشكون ازواجهن
فقال صلى الله عليه وسلم لقد طاف الليلة بآل محمد سبعون امراة كلهن يشكون ازواجهن ولا تجدون
اولئك خياركم معناه ان الذين ضربوا ازواجهن ليسوا خيرا ممن لم يضربوا قال الشافعي رضي الله عنه
فدل هذا الحديث على ان الاولى ترك الضرب فاما اذا ضربها وجب في ذلك ان يكون بحيث لا يكون مفضيا الى الهلاك
البتة بان يكون مفرقا على بدنها ولا يوالي به في موضع واحد ويتقي الوجه لانه مجمع المحاسن وان يكون دون
الاربعين ومن اصحابنا من قال لا يبلغ به عشرين لانه حد كامل في حق العبد ومنهم من قال ينبغي ان يكون الضرب
بمنديل ملفوف او بيده ولا يضربها بالسياط ولا بالعصا وبالجملة فالتخفيف مراعى في هذا الباب على ابلغ
الوجوه والذي يدل عليه انه تعالى ابتدا بالوعظ ثم ترقى منه الى الهجران في المضاجع ثم ترقى منه الى الضرب
وذلك تنبيه يجري مجرى التصريح في انه مهما حصل الغرض بالطريق الاخف وجب الاكتفاء به ولم يجز الاقدام على
الطريق الاشق والله تعالى اعلم **المسالة الثانية** اختلف اصحابنا قال بعضهم حكم هذه الآية مشروع
على الترتيب فان ظاهر اللفظ وان دل على الجمع الا ان فحوى الآية يدل على الترتيب قال امير المؤمنين
علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه يعظها بلسانه فان انتهت فلا سبيل له عليها فان
ابت هجر مضجعها فان ابت ضربها فان لم تتعظ بالضرب بعث الحكمين وقال آخرون هذا الترتيب مراعى عند
خوف النشوز اما عند تحقق النشوز فلا باس بالجمع بين الكل وقال بعض اصحابنا تحرير المذهب ان له عند خوف النشوز
ان يعظها وهل له ان يهجرها فيه احتمال وله عند ابداء النشوز ان يعظها او يهجرها او يضربها ثم قال تعالى فان
اطعنكم اي اذا رجعن عن النشوز الى الطاعة عند هذا التاديب فلا تبغوا عليهن سبيلا اي لا تطلبوا عليهن
الضرب والهجران طريقا على سبيل التعنت والايذاء ان الله كان عليا كبيرا اي علوه لا بعلو الجهة وكبره لا بكبر
الجثة بل هو علي كبير لكمال قدرته ونفاذ مشيئته في كل الممكنات وذكر هاتين الصفتين في هذا الموضع في
غاية الحسن وبيانه من وجوه **الاول** ان المقصود منه تهديد الازواج على ظلم النسوان والمعنى انهن ان ضعفن

عن دفع ظلمكم وعجزن عن الانتصاف منكم فالله سبحانه علي قاهر كبير قادر ينتصف لهن منكم ويستوفي حقهن منكم فلا
ينبغي ان تغتروا بكونكم اعلى يدا منهن واكبر درجة منهن **الثاني** لا تبغوا عليهن اذا اطعنكم لعلو ايديكم فان
الله اعلى منكم واكبر من كل شيء وهو متعال عن ان يكلف الا بالحق **الثالث** انه تعالى مع علوه وكبريائه
لا يكلفكم الا ما تطيقون فكذلك لا تكلفوهن محبتكم فانهن لا يقدرن على ذلك **الرابع** انه مع علوه وكبريائه لا يؤاخذ
العاصي اذا تاب بل يغفر له فاذا تابت المراة عن نشوزها فانتم اولى بان تقبلوا توبتها وتتركوا معاتبتها **الخامس** انه تعالى مع
علوه وكبريائه اكتفى من العبد بالظواهر ولم يهتك السرائر فانتم اولى بان تكتفوا بظاهر حال المراة وان لا تقعوا في
التفتيش عما في قلبها وضميرها من الحب والبغض **قوله تعالى** وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا
حكما من اهله وحكما من اهلها ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما ان الله كان عليما خبيرا **اعلم انه تعالى**
لما ذكر عند نشوز المراة ان الزوج يعظها ثم يهجرها ثم يضربها بين انه لم يبق بعد الضرب الا المحاكمة الى من
ينصف المظلوم من الظالم فقال وان خفتم شقاق بينهما الى آخر الآية وههنا مسائل **المسالة الاولى** قال
ابن عباس خفتم اي علمتم قال وهذا بخلاف قوله واللاتي تخافون نشوزهن فان ذلك محمول على الظن والفرق بين
الموضعين ان في الابتداء يظهر له امارات النشوز فعند ذلك يحصل الخوف واما بعد الوعظ والهجر والضرب لما
اصرت على النشوز فقد حصل العلم بكونها ناشزة فوجب حمل الخوف ههنا على العلم طعن الزجاج فيه فقال خفتم ههنا
بمعنى اليقين خطا فانا لو علمنا الشقاق على الحقيقة لم نحتج الى الحكمين واجاب سائر المفسرين بان وجود الشقاق
وان كان معلوما الا انا لا نعلم ان ذلك الشقاق صدر عن هذا او عن ذاك فالحاجة الى الحكمين لمعرفة هذا المعنى
ويمكن ان يقال وجود الشقاق في الحال معلوم ومثل هذا لا يحصل منه خوف انما الخوف في انه هل يبقى ذلك الشقاق
ام لا فالفائدة في بعث الحكمين ليست ازالة الشقاق الثابت فان ذلك محال بل الفائدة ازالة ذلك الشقاق
في المستقبل **المسالة الثانية** للشقاق تاويلان احدهما ان كل واحد منهما يفعل ما يشق على صاحبه
والثاني ان كل واحد منهما صار في شق بالعداوة والمباينة **المسالة الثالثة** قوله شقاق بينهما
معناه شقاقا بينهما الا انه اضيف المصدر الى الظرف واضافة المصادر الى الظروف جائزة لحصولها فيها يقال
يعجبني صوم يوم عرفة وقال تعالى بل مكر الليل والنهار **المسالة الرابعة** المخاطب بقوله فابعثوا حكما
من اهله من هو فيه خلاف قال بعضهم انه هو الامام ومن يلي من قبله وذلك لان قوله خفتم خطاب للجمع وليس حمله
على البعض اولى من حمله على البقية فوجب حمله على الكل فعلى هذا اوجب ان يكون قوله فان خفتم خطابا لجميع المؤمنين قال
فابعثوا فوجب ان يكون هذا امرا لآحاد الامة بهذا المعنى فثبت انه سواء وجد الامام او لم يوجد فللصالحين
ان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها للاصلاح وايضا فهذا يجري مجرى دفع الضرر ولكل احد ان يقوم به والله اعلم
المسالة الخامسة اذا وقع الشقاق بينهما فذاك الشقاق اما ان يكون منهما او منه او منها فان كان
منها فهو النشوز وقد ذكرنا حكمه وان كان منه فان كان قد فعل فعلا حلالا مثل التزوج بامراة اخرى او تسرى
بجارية عرفت المراة ان ذلك مباح ونهيت عن الشقاق فان قبلت والا كان نشوزا وان كان بظلم من جهته امره الحاكم
بالواجب وان كان منهما او كان الامر مشتبها فالقول ايضا ما قلناه **المسالة السادسة** قال الشافعي
رضي الله تعالى عنه المستحب ان يبعث الحاكم عدلين ويجعلهما حكمين والاولى ان يكون واحد من اهله وواحد من اهلها
لان اقاربهما اعرف بحالهما من الاجانب واشد طلبا للصلاح فان كانا اجنبيين جاز وفائدة الحكمين
ان يخلو كل واحد منهما بصاحبه ويستكشف حقيقة الحال ليعرف ان رغبته في الاقامة على النكاح او في المفارقة
ثم يجتمع الحكمان فيفعلان ما هو الصواب من ايقاع طلاق او خلع **المسالة السابعة** هل يجوز للحكمين
تنفيذ امر يلزم الزوجين دون اذنهما مثل ان يطلق حكم الرجل او يفتدي حكم المراة بشيء من مالها للشافعي فيه قولان
احدهما يجوز وبه قال مالك واسحق والثاني لا يجوز وهو قول ابي حنيفة وعلى هذا هو وكالة كسائر الوكالات
وذكر الشافعي رضي الله تعالى عنه حديث علي رضي الله تعالى عنه وهو ما روى ابن سيرين عن عبيدة انه قال
جاء رجل وامراة الى علي رضي الله تعالى عنه ومع كل واحد منهما جمع من الناس فامرهم علي بان يبعثوا حكما من اهله
وحكما من اهلها ثم قال للحكمين تعرفان ما عليكما ان رايتما ان تجمعا جمعتما وان رايتما ان تفرقا فرقتما فقالت المراة رضيت
بكتاب الله تعالى فيما علي ولي فيه فقال الرجل اما الفرقة فلا فقال علي كذبت والله حتى تقر بمثل الذي اقرت به

قال الشافعي رضي الله تعالى عنه وفي هذا الحديث لكل واحد من القولين دليل أما دليل القول الأول فهو أنه بعث
من غير رضى الزوجين وقال عليكما ان رأيتما أن تجمعا تجمعا وأقل ما في قوله عليكما أن يجوز لهما ذلك وأما دليل
القول الثاني أن الزوج لما لم يرض توقف علي ومعنى قوله كذبت أي لست بمنصف في دعواك حيث لم تفعل
ما فعلت هي ومن الناس من احتج للقول الأول بأنه تعالى سماهما حكما والحكم هو الحاكم وإذا جعله حاكما فقد مكنه من الحكم
ومنهم من احتج للقول الثاني بأنه تعالى لما ذكر الحكمين لم يضف إليهما إلا الإصلاح وهذا يقتضي أن يكون ما وراء الإصلاح
غير مفوض إليهما **المسألة الثامنة** قوله وإن خفتم شقاق بينهما أي شقاقا بين الزوجين ثم إنه
وإن لم يجر ذكرهما إلا أنه جرى ذكر ما يدل عليهما وهو الرجال والنساء ثم قال تعالى إن يريدا إصلاحا يوفق الله
بينهما وفيه مسئلتان **المسألة الأولى** في قوله إن يريدا وجوه الأول إن يرد الحكمان خيرا او إصلاحا
يوفق الله بين الحكمين حتى يتفقا على ما هو خير الثاني أن يرد الحكمان إصلاحا يوفق الله بين الزوجين الثالث
أن يرد الزوجان إصلاحا يوفق الله بين الزوجين الرابع أن يرد الزوجان إصلاحا يوفق الله بين الحكمين إصلاحا
حتى يعملا بالصلاح ولا شك أن اللفظ محتمل لكل هذه الوجوه **المسألة الثانية** أصل التوفيق الموافقة
وهي المساواة في أمر من الأمور فالتوفيق اللطف الذي يتفق عنده فعل الطاعة والآية دالة على أنه لا يتم شيء
من الأغراض والمقاصد إلا بتوفيق الله تعالى والمعنى أنه إن كانت نية الحكمين إصلاح ذات البين يوفق الله
بين الزوجين ثم قال تعالى إن الله كان عليما خبيرا والمراد منه الوعيد للزوجين وللحكمين في سلوك
ما يخالف طريق الحق **النوع التاسع من التكاليف المذكورة في هذه السورة** قوله
تعالى **واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى**
والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم إن الله لا يحب
من كان مختالا فخورا واعلم أنه تعالى لما أرشد كل واحد من الزوجين إلى المعاملة الحسنة
مع الآخر وإلى إزالة الخصومة والخشونة أرشد في هذه الآية إلى سائر الأخلاق الحسنة وذكر منها عشرة أنواع
النوع الأول قوله واعبدوا الله قال ابن عباس المعنى وحدوه واعلم أن العبادة عبارة عن كل فعل وترك يؤتى به
لمجرد أمر الله تعالى بذلك وهذا يدخل فيه جميع أعمال القلوب وجميع أعمال الجوارح فلا معنى لتخصيص ذلك بالتوحيد وتحقيق
الكلام في العبادة قد تقدم في سورة البقرة في قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم **النوع الثاني** قوله ولا تشركوا
به شيئا وذلك لأنه تعالى لما أمر بالعبادة بقوله واعبدوا الله أمر بالإخلاص في العبادة بقوله ولا تشركوا به
شيئا لأن من عبد مع الله غيره كان مشركا ولا يكون مخلصا ولهذا قال تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له
الدين **النوع الثالث** قوله وبالوالدين إحسانا واتفقوا على أن ههنا محذوفا والتقدير وأحسنوا
بالوالدين إحسانا كقوله فضرب الرقاب أي فاضربوها ويقال أحسنت بفلان وإلى فلان **قال كثير**
أسيئي بنا أو أحسني لا ملومة ٭ لدينا ولا مقلية إن تقلت
واعلم أنه تعالى قرن إلزام بر الوالدين بعبادته وتوحيده في مواضع **أحدها** في هذه الآية
وثانيها قوله وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا **وثالثها** قوله أن اشكر لي ولوالديك
إلي المصير وكفى بهذا دلالة على تعظيم حقهما ووجوب برهما والإحسان إليهما ومما يدل على وجوب البر إليهما
قوله تعالى فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما وقال ووصينا الإنسان بوالديه حسنا وقال في الوالدين
الكافرين وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا **وعن النبي**
صلى الله عليه وسلم أنه قال أكبر الكبائر الإشراك بالله وعقوق الوالدين ويمين الغموس **وعن أبي سعيد** الخدري
رضي الله تعالى عنه أن رجلا من اليمن استأذنه في الجهاد فقال أبواك أذنا لك فقال لا قال فارجع فاستأذنهما فإن أذنا
لك فجاهد وإلا فبرهما واعلم أن الإحسان إلى الوالدين هو أن يقوم بخدمتهما ولا يرفع صوته عليهما ولا يخشن في
الكلام معهما ويسعى في تحصيل مطالبهما والإنفاق عليهما بقدر القدرة من البر وأن لا يشهر عليهما سلاحا ولا
يقتلهما قال أبو بكر الرازي إلا أن يضطر إلى ذلك بأن يخاف أن يقتله إن ترك قتله فحينئذ يجوز له قتله لأنه
إذا لم يفعل ذلك كان قد قتل نفسه بتمكين غيره منه وذلك منهي عنه **روي أن النبي** صلى الله
عليه وسلم نهى حنظلة بن أبي عامر الراهب عن قتل أبيه وكان مشركا **النوع الرابع** قوله تعالى وبذي القربى

وهو أمر بصلة الرحم كما ذكر في أول السورة بقوله والأرحام واعلم أن القرابة من القرابة أيضا إلا أن قرابة
الولاد لما كانت مخصوصة بكونها أقرب القرابات وكانت مخصوصة بخواص لا تحصل في غيرها لا جرم ميزها الله
تعالى في الذكر عن سائر الأنواع فذكر في هذه الآية قرابة الولاد ثم أتبعها بقرابة الرحم **النوع الخامس**
قوله واليتامى واعلم أن اليتيم مخصوص بنوعين من العجز أحدهما الصغر والثاني عدم المشفق ولا شك
أن من هذا حاله كان في غاية العجز واستحقاق الرحمة قال ابن عباس يرفق بهم ويدنيهم ويمسح رأسهم وإن كان
وصيا لهم فليبالغ في حفظ أموالهم **النوع السادس** قوله والمساكين واعلم أنه وإن كان عديم المال
إلا أنه لكبره يمكنه أن يعرض حال نفسه على الغير فيجلب به نفعا أو يدفع به ضررا وأما اليتيم فلا قدرة له عليه
فلهذا المعنى قدم الله اليتيم في الذكر على المسكين والإحسان إلى المسكين إما بالإجمال إليه أو بالرد الجميل كما قال
تعالى وأما السائل فلا تنهر **النوع السابع** قوله والجار ذي القربى قيل هو الذي قرب جواره والجار الجنب
هو الذي بعد جواره قال عليه السلام لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه ألا إن الجوار أربعون دارا وكان
الزهري يقول أربعون يمنة وأربعون يسرة وأربعون أماما وأربعون وراء **وعن أبي هريرة**
قيل يا رسول الله إن فلانة تصوم النهار وتصلي بالليل وفي لسانها شيء يؤذي جيرانها أي سليطة فقال عليه
السلام لا خير فيها هي في النار **وروي** أنه صلى الله عليه وسلم قال والذي نفس محمد بيده لا يؤدي حق الجار
إلا من رحم الله وقليل ما هم أتدرون ما حق الجار إن افتقر أغنيته وإن استقرض أقرضته وإن أصابه
خير هنأته وإن أصابه شر عزيته وإن مرض عدته وإن مات شيعت جنازته وقال آخرون
عنى بالجار ذي القربى القريب النسيب وبالجار الجنب الجار الأجنبي قرئ والجار ذا القربى نصبا على الاختصاص
كما قرئ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى تنبيها على عظم حقه لأنه اجتمع فيه موجبات الجوار والقرابة
النوع الثامن قوله والجار الجنب فقد ذكرنا تفسيره قال الواحدي الجنب نعت على وزن فعل وأصله من الجنابة
ضد القرابة وهو البعيد يقال رجل جنب إذا كان غريبا متباعدا عن أهله ورجل أجنبي وهو البعيد منك
في القرابة وقال تعالى واجنبني وبني أي بعدني والجانبان الناحيتان لبعد كل واحد منهما عن الآخر ومنه
الجنابة من الجماع لتباعده عن الطهارة وعن حضور المساجد للصلاة ما لم يغتسل ومنه أيضا الجنبان
لبعد كل واحد منهما عن الآخر **وروي** المفضل عن عاصم والجار الجنب بفتح الجيم وسكون النون وهو يحتمل
معنيين أحدهما أنه يريد بالجنب الناحية ويكون التقدير والجار ذي الجنب فحذف المضاف لأن المعنى
مفهوم والآخر أن يكون وصفا على سبيل المبالغة كما يقال فلان كرم وجود **النوع التاسع** قوله
والصاحب بالجنب وهو الذي صحبك بأن حصل بجنبك إما رفيقا في سفر وإما جارا ملاصقا وإما شريكا
في تعلم أو حرفة وإما قاعدا إلى جنبك في مجلس أو مسجد وغير ذلك من أدنى صحبة التأمت بينك
وبينه فعليك أن ترعى ذلك الحق ولا تنساه وتجعله ذريعة إلى الإحسان وقيل الصاحب بالجنب
المرأة فإنها تكون معك وتضجع إلى جنبك **النوع العاشر** قوله وابن السبيل وهو المسافر الذي انقطع
عن بلده وقيل الضيف **النوع الحادي عشر** قوله وما ملكت أيمانكم واعلم أن الإحسان إلى المماليك
طاعة عظيمة **روي** عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من ابتاع شيئا
من الخدم فلم يوافق شيمته شيمته فليبع وليشتر حتى يوافق شيمته شيمته فإن للناس شيما ولا تعذبوا
عباد الله **وروي** أنه عليه السلام كان آخر كلامه الصلاة وما ملكت أيمانكم **وروي** أنه كان رجل
بالمدينة يضرب عبده فيقول العبد أعوذ بالله ويسمعه الرسول والسيد وكان يزيده ضربا فطلع
الرسول صلى الله عليه وسلم فقال أعوذ برسول الله فتركه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله كان أحق
أن يجار عائذه قال يا رسول الله فإنه حر لوجه الله فقال النبي عليه الصلاة والسلام والذي نفس محمد بيده لو لم تقلها
لدافع وجهك سفع النار **واعلم** أن الإحسان إليهم من وجوه **أحدها** أن لا يكلفهم ما لا طاقة لهم به
وثانيها أن لا يؤذيهم بالكلام الخشن بل يعاشرهم معاشرة حسنة **وثالثها** أن يعطيهم من الطعام
والكسوة ما يحتاجون إليه وكانوا في الجاهلية يسيئون إلى المملوك فيكلفون الإماء البغاء وهو الكسب
بفروجهن وبضوعهن وقال بعضهم كل حيوان فهو مملوك والإحسان إليه بما يليق به طاعة عظيمة

واعلم ان ذكر اليمين تاكيد وهو كما يقال مشت رجلك واخذت يدك قال عليه السلام على اليد ما اخذت
وقال تعالى مما عملت ايدينا انعاما ولما ذكر تعالى هذه الاصناف قال ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا والمختال
ذو الخيلاء والكبر قال ابن عباس يريد بالمختال العظيم في نفسه الذي لا يقوم بحقوق احد قال الزجاج وانما ذكر
الاختيال ها هنا لان المختال يأنف من اقاربه اذا كانوا فقراء ومن جيرانه اذا كانوا ضعفاء فلا يحسن عشرتهم
وذكرنا اشتقاق هذه اللفظة عند قوله والخيل المسومة ومعنى الفخر التطاول والفخور الذي يعدد مناقبه
كبرا وتطاولا قال ابن عباس هو الذي يفخر على عباد الله بما اعطاه الله من انواع نعمه وانما خص الله تعالى هذين الوصفين
بالذم في هذا الموضع لان المختال هو المتكبر وكل من كان متكبرا فانه قلما يقوم برعاية الحقوق ثم اضاف اليه
ذم الفخور لئلا يقدم على رعاية هذه الحقوق لاجل الرياء والسمعة بل لمحض امر الله تعالى **قوله تعالى**
الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله واعتدنا للكافرين عذابا مهينا
والذين ينفقون اموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا
وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وانفقوا مما رزقهم الله وكان الله بهم عليما فيه مسائل **المسألة**
الاولى قرأ حمزة والكسائي بفتح الباء والخاء وفي الحديد مثله وهي لغة الانصار والباقون بالبخل بضم الباء
والخاء وهي اللغة العالية **المسألة الثانية** الذين يبخلون بدل من قوله من كان مختالا فخورا ولا
يجب الذين يبخلون ونصب على الذم ونصب ان يكون رفعا على الذم ويجوز ان يكون مبتدا خبره محذوف كانه
قيل الذين يبخلون ويفعلون ويصنعون احقاء بكل ملامة **المسألة الثالثة** قال الواحدي
البخل فيه اربع لغات البخل مثل الفقر والبخل مثل الكرم والبخل مثل الفقر والبخل بضمتين ذكره المبرد
وهو في كلام العرب عبارة عن منع الاحسان وفي الشريعة منع الواجب **المسألة الرابعة** قال
ابن عباس انهم اليهود بخلوا ان يعترفوا بما عرفوا من نعت محمد عليه الصلاة والسلام وصفته في التوراة وامروا
قومهم ايضا بالكتمان ويكتمون ما آتاهم الله من فضله يعني من العلم بما في كتابهم من صفة محمد صلى الله عليه وسلم
واعتدنا في الآخرة لليهود عذابا مهينا واحتج من نصر هذا القول بان ذكر الكافر في آخر الآية يدل على ان المراد
باولها الكافر وقال آخرون المراد منه البخل بالمال لانه تعالى ذكر عقيب الآية التي اوجب فيها رعاية حقوق
الناس بالمال فانه قال وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب
وابن السبيل ومعلوم ان الاحسان الى هؤلاء انما يكون بالمال ثم ذم المعرضين عن هذا الاحسان فقال ان الله لا يحب
من كان مختالا فخورا ثم عطف عليه الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل فوجب ان يكون هذا البخل بخلا متعلقا بما
قبله وما ذاك الا البخل بالمال والقول الثالث انه عام في البخل بالعلم والدين وفي البخل بالمال لان اللفظ عام
لكل مذموم فوجب كون اللفظ متناولا للكل **المسألة الخامسة** انه تعالى ذكر في هذه الآية من الاحوال
المذمومة ثلاثا اولها كون الانسان بخيلا وهو المراد بقوله الذين يبخلون وثانيها كونهم آمرين لغيرهم
بالبخل وهذا هو النهاية في حب البخل وهو المراد بقوله ويأمرون الناس بالبخل وثالثها قوله ويكتمون ما آتاهم
الله من فضله فيوهمون الفقر مع الغنى والاعسار مع اليسار والعجز مع الامكان ثم ان هذا الكتمان قد يقع على وجه
يوجب الكفر مثل ان يظهر الشكاية عن الله تعالى ولا يرضى بالقضاء والقدر وهذا ينتهي الى حد الكفر فلذلك قال
واعتدنا للكافرين عذابا مهينا ومن قال الآية مخصوصة باليهود فكلامه في هذا الموضع ظاهر لان من كتم الدين
والنبوة فهو كافر ويمكن ان يكون المراد من هذا الكافر من يكون كافرا بالنعمة لا من يكون كافرا بالدين والشرع ثم قال
تعالى والذين ينفقون اموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر وفيه مسائل **المسألة**
الاولى ان شئت عطفت الذين في هذه الآية على الذين في الآية التي قبلها وان شئت جعلته في موضع خفض
عطفا على قوله للكافرين عذابا مهينا **المسألة الثانية** قال الواحدي نزلت في المنافقين وهو الوجه
لذكر الرياء وهو ضرب من النفاق وقيل نزلت في مشركي مكة المنفقين على عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم
والاولى ان يقال انه تعالى لما امر بالاحسان الى ارباب الحاجات بين ان من لا يفعل ذلك قسمان فالاول
هو البخيل الذي لا يقدم على انفاق المال البتة وهم المذمومون في قوله الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل والثاني
الذين ينفقون عليهم لكن لا لغرض الطاعة بل لغرض الرياء والسمعة فهذه الفرقة ايضا مذمومة ومتى بطل القول

بهذين القسمين لم يبق الا القسم الاول وهو انفاق الاموال لغرض الاحسان ثم قال ومن يكن الشيطان له قرينا
والمعنى ان الشيطان قرين لاصحاب هذه الافعال كقوله تعالى ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين
وبين تعالى انه بئس القرين اذ كان يضله عن دار النعيم ويورده نار السعير وهو كقوله ومن الناس من يجادل في الله
بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير ثم انه تعالى عيرهم
وبين سوء اختيارهم في ترك الايمان فقال وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وانفقوا مما رزقهم الله وفيه
مسائل **المسألة الاولى** قوله وماذا عليهم استفهام بمعنى الانكار ويجوز ان يكون وماذا اسما واحدا
فيكون المعنى واي الشيء عليهم ويجوز ان يكون ذا في معنى الذي ويكون ما وحدها اسما ويكون المعنى وما الذي عليهم
لو آمنوا **المسألة الثانية** احتج القائلون بان الايمان يصح على سبيل التقليد بهذه الآية فقالوا ان قوله
تعالى وماذا عليهم لو آمنوا مشعر بان الاتيان بالايمان في غاية السهولة ولو كان الاستدلال معتبرا لكان في
غاية الصعوبة فانا نرى المستدلين تفنى اعمارهم ولا يتم استدلالهم فدل هذا على ان التكليف كاف اجاب
المتكلمون بان الصعوبة في التفاصيل فاما الدلائل على سبيل الجملة فهي سهلة واعلم ان في هذا البحث غورا **المسألة**
الثالثة احتج جمهور المعتزلة بهذه الآية وضربوا له امثلة قال الجبائي ولو كانوا عاجزين لم يجز ان يقول الله ذلك كما لا يقال لمن هو في النار معذب ماذا عليهم لو خرجوا منها وصاروا الى الجنة وكما لا يقال
للجائع الذي لا يقدر على الطعام ماذا عليه لو اكل وقال الكعبي لا يجوز ان يحدث فيه الكفر ثم يقول ماذا عليه
لو آمن كما لا يقال لمن امرضه ماذا عليه لو كان صحيحا ولا يقال للمرأة ماذا عليها لو كانت رجلا وللقبيح ماذا عليه
لو كان جميلا وكما لا يحسن هذا القول من العاقل كذا لا يحسن من الله تعالى فبطل بهذا ما يقال انه وان قبح
من غيره لكنه يحسن منه لان الملك ملكه وقال القاضي عبد الجبار انه لا يجوز ان يأمر العاقل وكيله
بالتصرف في الضيعة ويحبسه من حيث لا يمكن من مفارقة الحبس ثم يقول له ماذا عليك لو تصرفت في الضيعة
واذا كان من يذكر مثل هذا الكلام سفيها دل على ان ذلك غير جائز على الله تعالى فهذا جملة ما ذكروه من الامثلة
واعلم ان التمسك بطريقة المدح والذم والثواب والعقاب قد كثر للمعتزلة ومعارضاتهم بمسئلتي العلم
والداعي قد كثر فلا حاجة الى الاعادة ثم قال تعالى وكان الله بهم عليما والمعنى ان القصد الى الرياء انما يكون باطنا
غير ظاهر فبين تعالى انه عليم ببواطن الامور كما هو عليم بظواهرها فان الانسان متى اعتقد ذلك صار هذا
كالرادع له عن القبائح من افعال القلوب مثل داعية النفاق والرياء والسمعة **قوله تعالى**
ان الله لا يظلم مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه اجرا عظيما **اعلم** ان تعلق هذه
الآية هو بقوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وانفقوا مما رزقهم الله فكانه قال ان الله
لا يظلم من هذه حاله مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها فرغب بذلك في الايمان والطاعة واعلم ان هذه الآية
مشتملة على الوعد بامور ثلاثة **الاول** قوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وفيه مسائل
المسألة الاولى الذرة النملة الحمراء الصغيرة في قول اهل اللغة **وروي** عن ابن عباس انه
ادخل يده في التراب ثم رفعها ثم نفخ فيها ثم قال كل واحد من هذه الاشياء ذرة ومثقال من الثقل يقال
هذا على مثقال هذا اي وزن هذا ومعنى مثقال ذرة اي ما يكون وزنه وزن الذرة واعلم ان المراد من الآية
انه تعالى لا يظلم قليلا ولا كثيرا ويكون الكلام خرج على اصغر ما يتعارفه الناس يدل عليه قوله تعالى ان الله لا يظلم
الناس شيئا **المسألة الثانية** قالت المعتزلة دلت هذه الآية على انه تعالى ليس خالقا لاعمال
العباد لانه من جملة تلك الاعمال الظلم بعضهم لبعض فلو كان موجد ذلك الظلم هو الله تعالى لكان الظالم هو الله
وايضا لو خلق الظلم في الظالم ولا قدرة لذلك لا على تحصيل ذلك الظلم عند عدمه ولا على دفعه بعد وجوده
ثم انه تعالى يقول لمن هذا شأنه وصفته لم ظلمت ثم يعاقبه عليه كان هذا محض الظلم والآية دالة على كونه
تعالى منزها عن الظلم والجواب المعارضة بالعلم والداعي على سبق مرارا لا تحد لها وقد ذكرنا
ان استدلال هؤلاء المعتزلة وان كثرت وعظمت الا انها ترجع الى حرف واحد وهو التمسك بالمدح والذم
والثواب والعقاب والسؤال على هذا الحرف معين وهو المعارضة بالعلم والداعي فكلما اعادوا ذلك الاستدلال
اعدنا عليهم هذا السؤال **المسألة الثالثة** قالت المعتزلة الآية تدل على انه قادر على الظلم لانه تمدح

بتركه ومن يمدح بترك فعل قبيح لم يصح منه ذلك التمدح الا اذا كان هو قادرا عليه الا ترى ان الزمن لا يصح منه ان يتمدح بانه لا يذهب في الليالي الى السرقة والجواب ـــــ انه تعالى يمدح بانه لا تاخذه سنة ولا نوم ولم يلزم ان يصح ذلك عليه ويمدح بانه لا تدركه الابصار ولم يدل ذلك عند المعتزلة على انه يصح ان تدركه الابصار **المسألة الرابعة** قالت المعتزلة الاية دالة على ان العبد يستحق الثواب على طاعته وانه تعالى لو لم يثبه لكان ظالما لانه تعالى بين في هذه الاية انه لو لم يثبهم على اعمالهم لكان قد ظلمهم وهذا لا يصح الا اذا كانوا مستحقين الثواب على اعمالهم والجواب ـــــ انه تعالى لما وعدهم بالثواب على تلك الافعال فلو لم يثبهم عليها لكان ذلك في صورة ظلم فلهذا اطلق عليه اسم الظلم والذي يدل على ان الظلم محال من الله لان الظلم مستلزم للجهل والحاجة عندكم وهما محالان على الله ومستلزم المحال محال والمحال غير مقدور وايضا الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير والحق سبحانه لا يتصرف الا في ملك نفسه فيمتنع كونه ظالما وايضا الظالم لا يكون الها والشيء لا يصح الا اذا كانت لوازمه صحيحة فلو صح منه الظلم لكان زوال الالهية صحيحا ولو كان كذلك لكانت الالهية جايزة الزوال وحينئذ يحتاج في حصول صفة الالهية له الى مخصص وفاعل وذلك على الله محال **المسألة الخامسة** قالت المعتزلة ان عقاب قطرة من الخمر تزيل ثواب الايمان مدة مائة سنة وقال اصحابنا هذا باطل لانا نعلم بالضرورة ان ثواب كل تلك الطاعات العظيمة تلك السنين المتطاولة ازيد من عقاب شرب هذه القطرة فاسقاط ذلك الثواب العظيم بعقاب هذا القدر من المعصية ظلم وانه منفي بهذه الاية **المسألة السادسة** قال الجبائي ان عقاب الكبيرة يحبط ثواب جملة الطاعات ولا يحبط من ذلك العقاب شيء وقال ـــــ ابنه ابو هاشم بل يحبط واعلم ان هذا المشروع صار حجة قوية لاصحابنا في بطلان القول بالاحباط فانا نقول لو انحبط ذلك الثواب لكان اما ان يحبط مثله من العقاب او لا يحبط والقسمان باطلان فالقول بالاحباط باطل انما قلنا انه لا يجوز انحباط كل واحد منهما بالاخر لانه اذا كان سبب عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا ضرورة ان العلة لا بد وان تكون حاصلة مع المعلول وذلك محال وانما قلنا انه لا يجوز انحباط الطاعة بالمعصية مع ان المعصية لا تنحبط بالطاعة لان تلك الطاعات لم ينتفع العبد بها البتة لا في جلب ثواب ولا في دفع عقاب وذلك ظلم لقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة ولما بطل القسمان ثبت القول بفساد الاحباط على ما يقوله المعتزلة **المسألة السابعة** احتج اصحابنا بهذه الاية على ان المؤمنين يخرجون من النار الى الجنة قالوا لا شك ان ثواب الايمان والمداومة على التوحيد والاقرار بانه هو الموصوف بصفات الجلال والاكرام والمواظبة على وضع الجبين على تراب العبودية مائة سنة اعظم ثوابا من عقاب شرب الجرعة من الخمر فاذا حضر هذا الشارب القيمة واسقط قدر عقاب هذه المعصية عن ذلك الثواب العظيم فضل له من الثواب قدر عظيم فاذا ادخل النار بسبب ذلك القدر من العقاب فلو بقي هناك لكان ذلك ظلما وهو باطل فوجب القطع بانه يخرج الى الجنة

النوع الثاني من الامور التي اشتملت عليه هذه الاية

قوله تعالى وان تك حسنة يضاعفها وفيه مسايل **المسألة الاولى** قرا نافع وابن كثير حسنة بالرفع على تقدير كان التامة والمعنى وان حدثت حسنة او وقعت حسنة والباقون بالنصب على تقدير كان الناقصة والتقدير وان تك زنة الذرة حسنة وقرا ابن كثير وابن عامر يضعفها بالتشديد من غير الف من التضعيف والباقون يضاعفها بالالف والتخفيف من المضاعفة **المسألة الثانية** تك اصله من كان يكون واصله تكون سقطت الضمة للجزم وسقطت الواو لسكونها وسكون النون فصار تكن ثم حذفوا النون ايضا لانها ساكنة وهي تشبه حروف اللين وحروف اللين اذا وقعت طرفا سقطت للجزم كقولك لم ادر لا ادري وجاء القران بالحذف والاثبات اما الحذف فهاهنا واما الاثبات فكقوله ان يكن غنيا او فقيرا **المسألة الثالثة** ان الله تعالى بين بقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة انه لا يبخسهم حقهم اصلا وبين بهذه الاية ان الله تعالى يزيدهم على استحقاقهم واعلم ان المراد من هذه المضاعفة ليس هو المضاعفة في المدة لان مدة الثواب غير متناهية وتضعيف غير المتناهي محال بل المراد انه تعالى يضعفه بحسب المقدار مثلا يستحق على طاعته عشرة اجزاء من الثواب فيجعله عشرين جزءا

وثلاثين واربعين وازيد **روي** عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه انه قال يوتى بالعبد يوم القيامة وينادي مناد على رؤس الاولين والاخرين هذا فلان بن فلان من كان له عليه حق فليات الى حقه ثم يقال له اعط هؤلاء حقهم فيقول يا رب من اين وقد ذهبت الدنيا فيقول الله للملايكة انظروا في اعماله الصالحة فاعطوهم منها فان بقي مثقال ذرة ضعفها الله تعالى لعبده وادخله الجنة بفضله ورحمته مصداق ذلك في كتاب الله تعالى وان تك حسنة يضاعفها وقال الحسن قوله وان تك حسنة يضعفها هذا احب الى العلماء مما لو قال في الحسنة الواحدة مائة الف حسنة لان ذلك الكلام يكون مقداره معلوما اما على هذه العبارة فلا يعلم كمية ذلك التضعيف الا الله تعالى وهو كقوله في ليلة القدر انها خير من الف شهر وقال ـــــ ابو عثمان النهدي عن ابي هريرة انه قال انه تعالى يعطي عبده المومن بالحسنة الواحدة الف الف حسنة فقدر الله ان ذهب الى مكة حاجا او معتمرا فالقيته فقلت بلغني عنك انك تقول ان الله يعطي عبده المومن بالحسنة الواحدة الف الف حسنة قال ابو هريرة لم اقل ذلك ولكن قلت ان الحسنة تضاعف بالفي الف ضعف ثم تلا هذه الاية وقال اذا قال الله اجرا عظيما فمن يقدر قدره

النوع الثالث من الامور التي اشتملت هذه الاية عليه

قوله تعالى ويوت من لدنه اجرا عظيما فيه مسيلتان **المسألة الاولى** لدن بمعنى عند الا ان لدن اكثر تمكينا يقول الرجل عندي مال اذا كان له ببلد اخر ولا يقال لدني مال ولا لدن الا اذا كان حاضرا **المسألة الثانية** اعلم انه لا بد من الفرق بين هذا وبين قوله وان تك حسنة يضعفها والذي خطر ببالي والعلم عند الله ان ذلك التضعيف يكون من جنس ذلك الثواب واما هذا الاجر العظيم فلا يكون من جنس ذلك الثواب والظاهر ان ذلك التضعيف يكون من جنس اللذات الموعود بها في الجنة واما هذا الاجر العظيم الذي يوتيه من لدنه فهو اللذة الحاصلة عند الرؤية وعند الاستغراق في المحبة والمعرفة وانما خص هذا النوع بقوله من لدنه لان هذا النوع من الغبطة والسعادة والبهجة والكمال لا ينال بالاعمال الجسدانية بل انما ينال بما يودع الله في جوهر النفس القدسية من الاشراق والصفاء والنور وبالجملة فذلك التضعيف اشارة الى السعادات الجسمانية وهذا الاجر العظيم اشارة الى السعادات الروحانية **قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هولاء شهيدا يوميذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الارض ولا يكتمون الله حديثا** وجه النظم هو انه تعالى بين ان في الاخرة لا يجري على احد ظلم وانه تعالى يجازي المحسن على احسانه ويزيده على قدر حقه فبين تعالى في هذه الاية ان ذلك يجري بشهادة الرسل الذين جعلهم الله الحجة على الخلق لتكون الحجة على المسيء ابلغ والتبكيت له اعظم وحسرته اشد ويكون سرور من قبل ذلك من الرسول واظهر الطاعة اعظم ويكون هذا وعيدا للكفار الذين قال الله فيهم ان الله لا يظلم مثقال ذرة ووعدا للمطيعين الذين قال الله فيهم وان تك حسنة يضاعفها وفيه مسايل **المسألة الاولى** روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود اقرا القران علي قال فقلت يا رسول الله انت الذي علمتنيه فقال احب ان اسمعه من غيري قال ـــــ ابن مسعود فافتتحت سورة النساء فلما انتهيت الى هذه الاية بكى الرسول صلى الله عليه وسلم قال ابن مسعود فامسكت عن القراءة وذكر السدي ان امة محمد صلى الله عليه وسلم يشهدون للرسل بالبلاغ والرسول صلى الله عليه وسلم يشهد لامته بالتصديق فلهذا قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وحكي عن عيسى عليه السلام انه قال وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم **المسألة الثانية** من عادة العرب انهم يقولون في الشيء الذي يتوقعونه كيف بك اذا كان كذا وكذا واذا جاء وقت كذا فمعنى هذا الكلام كيف ترون يوم القيامة اذا استشهد الله على كل امة برسولها واستشهدك على هؤلاء يعني قوله المخاطبين بالقران الذين شاهدهم وعرف احوالهم ثم ان اهل كل عصر يشهدون على غيرهم ممن شاهدوا احوالهم وعلى هذا الوجه قال ـــــ عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم ثم انه تعالى وصف ذلك اليوم فقال يوميذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الارض ولا يكتمون الله حديثا وفيه مسايل **المسألة الاولى** قوله الذين كفروا وعصوا الرسول يقتضي كون عصيان الرسول مغايرا للكفر لان عطف الشيء على نفسه غير جايز فوجب حمل عصيان الرسول على المعاصي المغايرة للكفر اذا ثبت هذا فنقول ـــــ الاية دالة على ان

الكفار مخاطبون بفروع الاسلام وانهم كما يعاقبون يوم القيمة على الكفر فيعاقبون ايضا على تلك المعاصي لانه
لو لم يكن لتلك المعصية اثر في هذا المعنى لما كان في ذكر معصيتهم في هذا الموضع اثر المسالة الثانية
قرا ابن كثير وعاصم وابو عمرو وتسوى مضمومة التاء خفيفة السين على ما لم يسم فاعله وقرا نافع وابن عامر
تسوى مفتوحة التاء مشددة السين بمعنى تتسوى فادغم التاء في السين لقربها منها ولا يكره اجتماع التشديد
في هذه القراءة لان لها نظاير في التنزيل كقوله اطيرنا بك وازينت وتذكرون وفي هذه القراءة اتساع وهو اسناد
الفعل الى الارض وقرا حمزة والكسائي تسوى مفتوحة التاء والسين خفيفة حذفا التاء التي ادغمها نافع لانها كما اعتلت
بالادغام اعتلت بالحذف المسالة الثالثة ذكروا في تفسير قوله لو تسوى بهم الارض وجوها الاول
لو يدفنون فتسوى بهم الارض كما تسوى بالموتى والثاني يودون انهم لم يبعثوا وانهم كانوا والارض سواء
الثالث تصير البهايم ترابا فيودون حالها كقوله يا ليتني كنت ترابا المسالة الرابعة
قوله ولا يكتمون الله حديثا فيه لاهل التاويل طريقان الاول ان هذا متصل بما قبله والثاني انه كلام مبتدا
فاذا جعلناه متصلا احتمل وجهين احدهما ما قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنه يودون لو تنطبق عليهم الارض
ولم يكونوا كتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم ولا كفروا به ولا نافقوا وعلى هذا القول الكتمان عايد الى ما كتموا من امر
محمد صلى الله عليه وسلم الثاني ان المشركين لما رأوا يوم القيامة ان الله تعالى يغفر لاهل الاسلام ولا يغفر شركا
قالوا تعالوا فلنجحد فيقولون والله ربنا ما كنا مشركين رجاء ان يغفر الله لهم فحينئذ يختم على افواههم وتتكلم
ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يعملون فهنالك يودون انهم كانوا ترابا ولم يكتموا الله حديثا الطريق
الثاني في التاويل ان هذا الكلام مستانف فان ما عملوه ظاهر عند الله فكيف يقدرون على كتمانه المسالة
الخامسة فان قيل كيف الجمع بين هذه الاية وبين قوله والله ربنا ما كنا مشركين والجواب من وجوه
الاول ان مواطن القيمة كثيرة فموطن لا يتكلمون فيه وهو قوله فلا تسمع الا همسا وموطن يتكلمون
فيه كقوله ما كنا نعمل من سوء وقولهم والله ربنا ما كنا مشركين فيكذبون وموطن يعترفون على انفسهم بالكفر
ويسالون الرجعة وهو قوله يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا واخر تلك المواطن ان يختم على افواههم وتتكلم
ايديهم وارجلهم فنعوذ بالله من خزي ذلك اليوم الثاني ان هذا الكتمان غير واقع بل هو داخل في
التمني على ما بيناه الثالث انهم لم يقصدوا الكتمان وانما اخبروا على حسب ما توهموا وتقديره
والله ما كنا مشركين عند انفسنا بل مصيبين في ظنوننا حتى تحققنا الان وسيجي الكلام في هذه المسالة في
سورة الانعام ان شا الله تعالى النوع العاشر من التكاليف المذكورة في هذه السورة
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا
جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا في الاية مسايل المسالة الاولى ذكروا في سبب النزول
وجهين الاول ان جماعة من افاضل الصحابة صنع لهم عبد الرحمن بن عوف طعاما وشرابا حين كانت
الخمر مباحة فاكلوا وشربوا فلما ثملوا جاء وقت صلاة المغرب فقدموا احدهم ليصلي بهم فقرا اعبد ما تعبدون
وانتم عابدون ما اعبد فنزلت هذه الاية فكانوا لا يشربون في اوقات الصلوات فاذا صلوا العشاء شربوها
فلا يصبحون الا وقد ذهب عنهم السكر وعلموا ما يقولون ثم نزل تحريمها على الاطلاق في سورة المايدة وعن
عمر انه لما بلغه ذلك قال اللهم ان الخمر تضر بالعقول والاموال فانزل فيها امرك فصبحهم الوحي باية المايدة
الثاني قال ابن عباس نزلت في جماعة من اكابر الصحابة قبل تحريم الخمر كانوا يشربونها ثم ياتون المسجد للصلاة
مع الرسول صلى الله عليه وسلم فنهاهم الله تعالى عنه المسالة الثانية في لفظ الصلاة قولان
احدهما المراد منه المسجد وهو قول ابن عباس وابن مسعود والحسن واليه ذهب الشافعي واعلم ان اطلاق لفظ
الصلاة على المسجد محتمل ويدل عليه وجهان الاول انه يكون من باب حذف المضاف اي لا تقربوا موضع
الصلاة وحذف المضاف مجاز شايع والثاني قوله لهدمت صوامع وبيع وصلوات والمراد بالصلوات مواضع الصلوات
فثبت ان اطلاق لفظ الصلاة والمراد به المسجد جايز والقول الثاني وعليه الاكثرون ان المراد بالصلاة
في هذه الاية نفس الصلاة اي لا تصلوا اذا كنتم سكارى واعلم ان فايدة الخلاف تظهر في حكم شرعي وهو ان على
التقدير الاول يكون المعنى لا تقربوا المسجد وانتم سكارى ولا جنبا الا عابري سبيل وعلى هذا الوجه يكون الاستثنا

دالا على انه يجوز للجنب العبور في المسجد وهو قول الشافعي واما على القول الثاني فيكون المعنى لا تقربوا الصلاة
وانتم سكارى ولا تقربوها حال كونكم جنبا الا عابري سبيل والمراد بعابر السبيل المسافر فيكون هذا الاستثنا
دليلا على انه يجوز للجنب الاقدام على الصلاة عند العجز عن الماء قال اصحاب الشافعي هذا القول الاول ارجح ويدل
عليه وجوه الاول انه قال لا تقربوا الصلاة والقرب والبعد لا يصحان على نفس الصلاة على سبيل الحقيقة
انما يصحان على المسجد الثاني لو حملناه على ما قلناه لكان الاستثنا صحيحا اما لو حملناه على ما قلتم لم يكن
صحيحا لان من لم يكن عابر سبيل وقد عجز عن استعمال الماء بسبب المرض الشديد فانه يجوز له الصلاة بالتيمم
واذا كان كذلك كان حمل الاية على ذلك اولى الثالث انا اذا حملنا عابر السبيل على الجنب المسافر فهذا
ان كان واجدا للماء لم يجز له القرب من الصلاة البتة فحينئذ يحتاج الى اضمار هذا الاستثنا في الاية واذا لم يكن
واجدا للماء لم يجز له الصلاة الا مع التيمم فيفتقر الى اضمار هذا الشرط في الاية واما على ما قلناه فانا لا نفتقر
الى اضمار شي في الاية فكان قولنا اولى الرابع ان الله تعالى ذكر حكم السفر وعدم الماء وجواز التيمم بعد
هذا فلا يجوز حمل هذا على حكم مذكور في اية بعد هذه الاية والذي يؤكده ان القراء كلهم استحبوا الوقف عند قوله
حتى تغتسلوا ثم يستانف قوله وان كنتم مرضى لانه حكم اخر واما اذا حملنا الاية على ما ذكرنا لم نحتج فيه الى هذه
الالحاقات فكان ما قلناه اولى ولمن نصر القول الثاني ان يقول ان قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون يدل على ان
المراد من قوله لا تقربوا الصلاة هذه الصلاة لان المسجد ليس فيه قول مشروط يمنع السكر منه اما الصلاة
ففيها اقوال مخصوصة يمنع السكر منها فكان حمل الاية على هذا اولى وللقايل الاول ان يجيب بان الظاهر ان الانسان
انما يذهب الى المسجد لاجل الصلاة فما يخل بالصلاة كان كالمانع من الذهاب الى المسجد فلهذا ذكر هذا المعنى المسالة
الثالثة قال الواحدي رحمه الله السكارى جمع سكران وكل نعت على فعلان فانه يجمع على فعالى وفعالى مثل كسالى وكسالى
واصل السكر في اللغة سد الطريق ومن ذلك سكر البثق وهو سده وسكرت عينه سكرا اذا سدت ومنه قوله تعالى
انما سكرت ابصارنا اي غشيت فليس ينفذ نورها ولا تدرك الاشيا على حقيقتها ومن ذلك سكر الماء وهو رده عن سننه
في الجري والسكر من الشراب وهو ان ينقطع عما عليه من المضاء حال الصحو فلا ينفذ رايه على حد نفاذه في حال صحوه
اذا عرفت هذا فنقول في لفظ السكارى في هذه الاية قولان الاول المراد منه السكر من الخمر وهو نقيض الصحو
وهو قول الجمهور من الصحابة والتابعين والقول الثاني وهو قول الضحاك وهو انه ليس المراد منه سكر الخمر
انما المراد منه سكر النوم قال ولفظ السكر يستعمل في النوم فكان هذا اللفظ محتملا له والدليل دل عليه فوجب
المصير اليه اما بيان ان اللفظ محتمل له فمن وجهين الاول ما ذكرنا ان لفظ السكر في اصل اللغة عبارة
عن سد الطريق ولا شك ان عند النوم تمتلي مجاري الروح من الابخرة الغليظة فتنسد تلك المجاري بها
ولا ينفذ الروح الباصر والسامع الى ظاهر البدن الثاني قول الفرزدق
من السير والادلاج تحسب انما ۞ سقاه الكرى في كل منزلة خمرا
واذا ثبت ان اللفظ محتمل له فنقول الدليل دل عليه وبيانه من وجوه الاول ان قوله تعالى لا تقربوا الصلاة
وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ظاهره انه تعالى نهاهم عن القرب من الصلاة حال صيرورتهم بحيث لا يعلمون
ما يقولون وتوجيه التكليف على مثل هذا الانسان ممتنع بالعقل والنقل اما العقل فلان تكليف مثل هذا الانسان
يقتضي تكليف ما لا يطاق واما النقل فهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى
يفيق وعن النايم حتى يستيقظ ولا شك ان هذا السكران يكون مثل المجنون فوجب ارتفاع التكليف عنه والحجة
الثانية قوله عليه السلام اذا نعس احدكم وهو في الصلاة فليرقد حتى يذهب عنه النوم فانه اذا
صلى وهو ناعس لعله يذهب ليستغفر فيسب نفسه هذا تقرير قول الضحاك واعلم ان الصحيح هو القول الاول
ويدل عليه وجهان الاول ان لفظ السكر حقيقة في السكر من شرب الخمر والاصل في الكلام الحقيقة
فاما حمله على السكر من العشق او من الغضب او من الخوف او من النوم فكل ذلك مجاز وانما يستعمل مقيدا قال
تعالى وجاءت سكرة الموت وقال وترى الناس سكارى وما هم بسكارى الثاني ان جميع المفسرين اتفقوا
على ان هذه الاية انما نزلت في شرب الخمر وقد ثبت في اصول الفقه ان الاية اذا نزلت في واقعة ولاجل
سبب معين امتنع ان لا يكون ذلك السبب مرادا بتلك الاية فاما قول الضحاك كيف يتناوله النهي حال

كونه سكران فنقول وهذا ايضا لازم عليكم لانه تعالى كيف يتناوله النهي وهو نائم لا يفهم شيئا ثم الجواب عنه ان المراد من الاية النهي عن الشرب المؤدي الى السكر المخل بالفهم حال وجوب الصلاة عليهم فخرج اللفظ عن النهي عن الصلاة في حال السكر مع ان المراد منه النهي عن الشرب الموجب للسكر في وقت الصلاة واما الحديث الذي تمسك به فذاك لا يدل على ان السكر المذكور في الاية هو النوم **المسالة الرابعة** قال بعضهم هذه الاية منسوخة باية المائدة واقول الذي يمكن ادعاء النسخ فيه انه تعالى نهى عن قربان الصلاة حال السكر ممدودا الى غاية ان يصير بحيث يعلم ما يقول والحكم الممدود الى غاية يقتضي انتهاء ذلك الحكم عند تلك الغاية فهذا يقتضي جواز قربان الصلاة مع السكر اذا صار بحيث يعلم ما يقول ومعلوم ان الله تعالى لما حرم الخمر باية المائدة فقد رفع هذا الجواز فثبت ان اية المائدة ناسخة لبعض مدلولات هذه الاية هذا ما خطر ببالي في تقرير هذا النسخ والجواب عنه انا بينا ان حاصل هذا النهي راجع الى النهي عن الشرب الموجب للسكر عند القرب من الصلاة وتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه الا على سبيل الظن الضعيف ومثل هذا لا يكون نسخا **المسالة الخامسة** قال صاحب الكشاف قرئ سكارى بفتح السين وسكرى على ان يكون جمعا على هلكى وجوعى ثم قال تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل قوله ولا جنبا عطف على قوله وانتم سكارى والواو هاهنا للحال والتقدير لا تقربوا الصلاة حال ما تكونون سكارى وحال ما تكونون جنبا والجنب يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث لانه اسم جرى مجرى المصدر الذي هو الاجناب وقد ذكرنا ان اصل الجنابة البعد وقيل للذي يجب عليه الغسل جنب لانه يجتنب الصلاة والمسجد وقراءة القران حتى يتطهر ثم قال الا عابري سبيل وقد ذكرنا ان فيه قولين احدهما ان هذا العبور المراد منه العبور في المسجد والثاني ان المراد بقوله الا عابري سبيل المسافرون وذكرنا كيفية ترجيح احدهما على الاخر

قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم ان الله كان عفوا غفورا ٥

واعلم انه تعالى ذكر هاهنا اصنافا اربعة المرضى والمسافرون والذين جاءوا من الغائط والذين لامسوا النساء فالقسمان الاولان يلجأن الى التيمم وهم المرضى والمسافرون والقسمان الاخيران يوجبان التطهر بالماء عند وجود الماء وبالتيمم عند عدم الماء **ونحن** نذكر حكم كل واحد من هذه الاقسام **اما السبب الاول** وهو المرض فاعلم انه على ثلاثة اقسام **احدها** ان يكون بحيث لو استعمل الماء لمات كما في الجدري الشديد والقروح العظيمة **وثانيها** ان لا يموت باستعمال الماء ولكنه يجد الالام العظيمة **وثالثها** ان لا يخاف الموت والالام الشديدة لكنه يخاف بقاء شين او عيب على البدن فالفقهاء جوزوا التيمم في القسمين الاولين وما جوزوه في القسم الثالث وزعم الحسن البصري انه لا يجوز التيمم في الكل الا عند عدم الماء بدليل انه شرط جواز التيمم للمريض بعدم وجدان الماء بدليل انه قال في اخر الاية فلم تجدوا ماء واذا كان هذا الشرط معتبرا في جواز التيمم فعند فقدان هذا الشرط وجب ان لا يجوز التيمم وهو ايضا قول ابن عباس وكان يقول لو شاء الله لابتلاه باشد من ذلك دليل الفقهاء انه تعالى جوز التيمم للمريض اذا لم يجد الماء وليس فيه دلالة على منعه من التيمم عند وجوده ثم قد دلت السنة على جوازه **ويؤيده** ما روي عن بعض الصحابة انه اصابته جنابة وكان به جراحة عظيمة فسال بعضهم فامره بالاغتسال فلما اغتسل مات فسمع النبي صلى الله عليه وسلم فقال قتلوه قتلهم الله فدل ذلك على جواز ما ذكرناه **اما السبب الثاني** السفر والاية تدل على ان المسافر اذا لم يجد الماء تيمم طال سفره او قصر لهذه الاية **السبب الثالث** قوله او جاء احد منكم من الغائط والغائط المكان المطمئن من الارض وجمعه الغيطان وكان الرجل اذا اراد قضاء الحاجة طلب غائطا من الارض يحجبه عن اعين الناس ثم سمي الحدث بهذا الاسم تسمية للشيء باسم مكانه **السبب الرابع** قوله او لامستم النساء وفيه مسائل **المسالة الاولى** قرا حمزة والكسائي لمستم بغير الف من اللمس والباقون لامستم بالالف من الملامسة **المسالة الثانية** اختلف المفسرون في اللمس المذكور هاهنا على قولين احدهما ان المراد به الجماع وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة وقول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه لان اللمس باليد لا ينقض الطهارة

والثاني ان المراد باللمس هاهنا التقاء البشرتين سواء كان بجماع او غيره وهو قول ابن مسعود وابن عمر والشعبي والنخعي وقول الشافعي رضي الله تعالى عنه واعلم ان هذا القول ارجح من الاول وذلك لان احدى القراءتين هي قوله تعالى او لمستم النساء واللمس حقيقة اللمس باليد فاما تخصيصه بالجماع فذاك مجاز والاصل حمل الكلام على حقيقته واما القراءة الثانية وهي قوله او لامستم فهو مفاعلة من اللمس وذلك ليس حقيقة في الجماع ايضا بل يجب حمله على حقيقته ايضا لئلا يقع التناقض بين المفهوم من القراءتين المتواترتين واحتج من قال المراد باللمس الجماع بان لفظ اللمس والمس ورد في القران بمعنى الجماع قال تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقال في اية الظهار فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وعن ابن عباس انه قال ان الله حيي كريم يعف ويكني فعبر عن المباشرة بالملامسة وايضا الحدث نوعان الاصغر وهو المراد بقوله او جاء احد منكم من الغائط فلو حملنا قوله او لامستم النساء على الحدث الاصغر لما بقي للحدث الاكبر ذكر في الاية فوجب حمله على الحدث الاكبر واعلم ان كل ما ذكروه عدول عن ظاهر اللفظ بغير دليل فوجب ان لا يجوز وايضا فحكم الجنابة تقدم في قوله ولا جنبا فلو حملنا هذه الاية على الجنابة لزم التكرار الثالث قال اهل الظاهر انما ينتقض وضوء اللامس لظاهر قوله او لامستم النساء اما الملموس فلا وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه بل ينتقض وضوءهما معا واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الاسباب الاربعة قال فلم تجدوا ماء وفيه مسائل **المسالة الاولى** قال الشافعي رضي الله تعالى عنه اذا دخل وقت الصلاة فطلب الماء ولم يجد وتيمم وصلى ثم دخل وقت الصلاة الثانية وجب عليه الطلب مرة اخرى وقال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه لا يجب **حجة الشافعي** رضي الله تعالى عنه قوله فلم تجدوا وعدم الوجدان مشعر بسبق الطلب فلا بد في كل مرة من سبق الطلب فان قيل قوله وجد لا يشعر بسبق الطلب بدليل قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فاغنى وقوله وما وجدنا لاكثرهم من عهد وقوله ولم نجد له عزما فان الطلب على الله محال قلنا الطلب وان كان في حقه تعالى محالا الا انه لما اخرج محمد صلى الله عليه وسلم من بين قومه مما لم يكن يليق بقومه صار ذلك لانه طلبه واما امر المكلف بالطاعات ثم انهم قصروا فيها صار كانه طلب شيئا ثم لم يجد فخرجت هذه اللفظة في هذه الايات على سبيل التاويل من الوجه الذي ذكرناه **المسالة الثانية** اجمعوا على انه لو وجد الماء يمكن ان يحتاج اليه لعطشه او عطش حيوان محترم جاز له التيمم اما اذا وجد من الماء ما لا يكفيه الوضوء فهل يجب عليه ان يجمع بين استعمال ذلك الماء وبين التيمم فقد اوجبه الشافعي رضي الله تعالى عنه متمسكا بظاهر لفظ الاية ثم قال تعالى فتيمموا صعيدا طيبا وفيه مسائل **المسالة الاولى** التيمم في اللغة عبارة عن القصد يقال اممته وتيممته وتاممته اي قصدته واما الصعيد فهو فعيل بمعنى الصاعد قال الزجاج الصعيد وجه الارض ترابا كان او غيره **المسالة الثانية** قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه لو فرضنا صخرا لا تراب عليه فضرب المتيمم يده عليه ومسح كان ذلك كافيا وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه بل لا بد من تراب يلتصق بيده احتج ابو حنيفة بظاهر هذه الاية فقال التيمم هو القصد والصعيد هو ما تصاعد من الارض فقوله فتيمموا صعيدا طيبا اي اقصدوا ارضا فوجب ان يكون هذا القدر كافيا واما الشافعي فانه احتج بوجهين الاول ان هذه الاية هاهنا مطلقة ولكنها في سورة المائدة مقيدة وهي قوله سبحانه فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وكلمة من للتبعيض وهذا لا يتاتى في الصخر الذي لا تراب عليه فان قيل ان كلمة من لابتداء الغاية قال صاحب الكشاف لا يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت براسه من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معنى التبعيض ثم قال والاذعان للحق احق من المراء والثاني ما ذكره الواحدي وهو انه تعالى اوجب في هذه الاية كون الصعيد طيبا والارض الطيبة هي التي تنبت بدليل قوله تعالى والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه فوجب في التي لا تنبت ان لا تكون طيبة فكان قوله فتيمموا صعيدا طيبا امرا بالتيمم بالتراب فقط وظاهر الامر للوجوب الثالث ان قوله صعيدا طيبا امر بايقاع التيمم بالصعيد الطيب والصعيد الطيب هو الارض التي لا سبخة فيها ولا شك ان التيمم بالتراب جائز بالاجماع فوجب حمل الصعيد عليه رعاية لقانون الاحتياط لا سيما وقد خص النبي عليه السلام التراب

هذه الصفة فقال جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وقال التراب طهور المسلم اذا لم يجد الماء المسألة
الثالثة فامسحوا بوجوهكم وايديكم محمول عند كثير من المفسرين على الوجه واليدين الى الكوعين وعند
اكثر الفقهاء يجب مسح اليدين الى المرفقين وحجتهم ان اسم اليد يتناول جملة هذا العضو الى الابطين الا انا
اخرجنا المرفقين منه بدلالة الاجماع فبقي اللفظ متناولا للباقي ثم ختم تعالى الآية بقوله ان الله كان عفوا غفورا
وهو كناية عن الترخيص والتيسير لان من كان من عادته انه يعفو عن المذنبين فبان يرخص للعاجزين كان اولى
قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة ويريدون ان تضلوا
السبيل والله اعلم باعدائكم وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا اعلم انه تعالى لما ذكر من اول هذه
السورة الى هذا الموضع انواعا كثيرة من التكاليف والاحكام الشرعية قطع ههنا بيان الاحكام الشرعية وذكر
احوال اعداء الدين واقاصيص المتقدمين لان البقاء في العلم الواحد من العلم مما يكل الطبع ويكدر الخاطر فاما
الانتقال من نوع من العلوم الى نوع اخر فانه ينشط الخاطر ويقوي الناظر وفي الآية مسائل المسألة
الاولى قوله الم تر معناه الم ينته علمك الى هؤلاء وقد ذكرنا ما فيه عند قوله الم تر الى الذي حاج
ابرهيم وحاصل الكلام ان العلم اليقيني يشبه الرؤية فيجوز جعل الرؤية عبارة عن مثل هذا العلم
المسألة الثانية الذين اوتوا نصيبا من الكتاب هم اليهود ويدل عليه وجوه الاول
ان قوله بعد هذه الآية والذين هادوا متعلق بهذه الآية الثاني روى ابن عباس ان هذه الآية
نزلت في حبرين من احبار اليهود كانا يأتيان رأس المنافقين عبد الله بن ابي ورهطه فيثبطهم عن الاسلام
الثالث ان عداوة اليهود كانت اكثر من عداوة النصارى بنص القرآن فكانت احالة هذا المعنى
على اليهود اولى المسألة الثالثة لم يقل تعالى انهم اوتوا علم الكتاب بل قال اوتوا نصيبا من الكتاب
لانهم عرفوا من التوراة نبوة موسى عليه السلام ولم يعرفوا منها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاما الذين
اسلموا كعبد الله بن سلام وعرفوا الامرين وصفهم الله بان معهم علم الكتاب فقال قل كفى بالله شهيدا بيني
وبينكم ومن عنده علم الكتاب المسألة الرابعة اعلم انه تعالى وصفهم بامرين الضلال والاضلال
اما الضلال فهو قوله يشترون الضلالة وفيه وجوه الاول قال الزجاج يؤثرون تكذيب الرسول
عليه السلام ليأخذوا الرشا على ذلك ويحصل لهم الرياسة وانما ذكر ذلك بلفظ الاشتراء لان من اشترى اثره
الثاني ان في الآية اضمارا وتأويله يشترون الضلالة بالهدى كقوله اولئك الذين اشتروا الضلالة
بالهدى اي يستبدلون الضلالة بالهدى ولا اضمار على قول الزجاج الثالث المراد بهذه الآية
عوام اليهود فانهم كانوا يعطون احبارهم بعض اموالهم ويطلبون منهم ان ينصروا اليهودية ويتعصبون لها
فكانوا جارين مجرى من يشتري بماله الشبهة والضلالة ولا اضمار على هذا التأويل ايضا ولكن الاولى ان يكون الآية
نازلة في علمائهم ثم لما وصفهم تعالى بالضلال وصفهم بعد ذلك بالاضلال فقال ويريدون ان تضلوا السبيل
يعني انهم يتوصلون الى اضلال المؤمنين والتلبيس عليهم لكي يخرجوا عن الاسلام واعلم انك لا ترى حالة اسوأ
ولا اقبح ممن جمع بين هذين الامرين اعني الضلال والاضلال ثم قال تعالى والله اعلم باعدائكم اي هو سبحانه اعلم
بكنه ما في قلوبهم وصدورهم من العداوة والبغضاء ثم قال تعالى وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا والمعنى
انه تعالى لما بين شدة عداوتهم للمسلمين بين ان الله تعالى ولي المسلمين وناصرهم ومن كان الله وليا له
وناصرا له لم تضره عداوة الخلق وفي الآية سؤالات السؤال الاول ولاية الله لعبده عبارة
عن نصرته له فذكر النصير بعد ذكر الولي تكرار والجواب الولي المتصرف في الشيء والمتصرف
في الشيء لا يجب ان يكون ناصرا له فزال التكرار السؤال الثاني لم لم يقل وكفى بالله وليا ونصيرا
وما الفائدة في تكرير قوله وكفى بالله والجواب ان التكرار في مثل هذا المقام يكون اشد تأثيرا
في القلب واكثر مبالغة السؤال الثالث ما فائدة الباء في قوله وكفى بالله وليا
والجواب ذكروا وجوها الاول لو قيل كفى الله كان يتصل الفعل بالفاعل ثم ههنا
زيدت الباء ايذانا بان الكفاية من الله ليست كالكفاية من غيره في المرتبة وعظم المنزلة الثاني
قال ابن السراج تقدير الكلام كفى اكتفاؤك بالله وليا ولما ذكرت دل على الاكتفاء من لفظه كما تقول من كذب

كان شرا له اي كان الكذب شرا له فاضمرته لدلالة الفعل عليه الثالث يخطر ببالي ان الباء في
اصله للالصاق وانما يحسن في المؤثر الذي لا واسطة بينه وبين التأثير ولو قيل كفى الله دل ذلك على كونه
فاعلا لهذه الكفاية ولكن لا يدل ذلك على انه تعالى يفعل بواسطة او بغير واسطة فاذا ذكرت حرف الباء دل
على انه لم يفعل بالواسطة بل هو تعالى يستقل بتحصيل هذا المطلوب ابتداء من غير واسطة احد كما قال
وهو اقرب اليه من حبل الوريد قوله تعالى من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه
ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين ولو انهم قالوا سمعنا
واطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم واقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا اعلم
انه تعالى لما حكى عنهم انهم يشترون الضلالة شرح كيفية تلك الضلالة وهي امور احدها
انهم كانوا يحرفون الكلم عن مواضعه وفيه مسائل المسألة الاولى متعلق قوله من الذين وجوه
الاول ان يكون بيانا للذين اوتوا نصيبا من الكتاب والتقدير الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب
من الذين هادوا والثاني ان يتعلق بكونه نصيرا والتقدير وكفى بالله نصيرا من الذين هادوا وهو كقوله
ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا والثالث ان يكون خبر مبتدا محذوف يحرفون صفته تقديره
من الذين هادوا قوم يحرفون الكلم فحذف الموصوف واقيم الوصف مقامه والرابع انه يقال لما قال
الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة بقي ذلك كلاما مجملا فكانه قيل ومن ذلك الذين
اوتوا نصيبا من الكتاب فاجيب وقيل من الذين هادوا ثم قيل وكيف يشترون الضلالة فاجيب وقيل يحرفون
الكلم المسألة الثانية لقائل ان يقول الجمع مؤنث فكان ينبغي ان يقال يحرفون الكلم عن مواضعها
والجواب قال الواحدي هذا جمع حروفه اقل من حروف واحده وكل جمع يكون كذلك فانه يجوز تذكيره
ويمكن ان يقال كون الجمع مؤنثا ليس امرا حقيقيا بل هو امر لفظي فكان التذكير والتأنيث فيه جائزا وقرئ
يحرفون الكلام المسألة الثالثة في كيفية التحريف وجوه احدها انهم كانوا يبدلون اللفظ
بلفظ اخر مثل تحريفهم اسم ربعة عن موضعه في التوراة بوضعهم ادم طويل مكانه ونحو تحريفهم الرجم
بوضعهم الحد بدله ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله
فان قيل كيف يمكن هذا في الكتاب الذي بلغت احاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهور في الشرق والغرب
قلنا لعله يقال القوم كانوا قليلين والعلماء بالكتاب كانوا في غاية القلة فقدروا على هذا التحريف
والثاني ان المراد بالتحريف القاء الشبه الباطلة والتأويلات الفاسدة وصرف اللفظ من معنى الحق
الى معنى باطل بوجوه الحيل اللفظية كما يفعله اهل البدعة في زماننا هذا بالآيات المخالفة لمذاهبهم
وهذا هو الاصح والثالث انهم كانوا يدخلون على النبي عليه السلام ويسألونه عن امر فيخبرهم ليأخذوا
به فاذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه المسألة الرابعة ذكر الله تعالى ههنا عن مواضعه وفي
المائدة من بعد مواضعه والفرق انا اذا فسرنا التحريف بالتأويلات الباطلة فههنا قوله يحرفون الكلم عن مواضعه
معناه انهم يذكرون التأويلات الفاسدة لتلك النصوص وليس فيه بيان انهم يحرفون تلك اللفظة من الكتاب
واما الآية المذكورة في سورة المائدة فهي دالة على انهم جمعوا بين الامرين فكانوا يذكرون التأويلات
الفاسدة وكانوا يحرفون اللفظ ايضا من الكتاب فقوله يحرفون الكلم اشارة الى التأويل الباطل وقوله
من بعد مواضعه اشارة الى اخراجه عن الكتاب النوع الثاني من ضلالاتهم ما ذكره الله بقوله ويقولون سمعنا
وعصينا وفيه وجهان الاول ان النبي عليه السلام كان اذا امرهم بشيء قالوا في الظاهر سمعنا وقالوا في انفسهم
وعصينا والثاني انهم كانوا يظهرون قولهم سمعنا وعصينا اظهارا للمخالفة واستحقارا للامر النوع
الثالث من ضلالاتهم قوله واسمع غير مسمع واعلم ان هذه الكلمة ذو وجهين يحتمل المدح والذم ويحتمل
الاهانة والتعظيم اما انه يحتمل المدح فهو ان يكون المراد اسمع غير مسمع مكروها واما انه يحتمل للشتم
والذم فذاك من وجوه الاول انهم كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم اسمع ويقولون في انفسهم لا
سمعت فقوله غير مسمع معناه غير سامع فان السامع مسمع والمسمع سامع الثاني غير مسمع اي غير مقبول
منك ولا يجاب الى ما تدعو اليه ومعناه غير مسمع جوابا يوافقك فكانك ما اسمعت شيئا الثالث اسمع

غير مسمع كلاما ترضيه ومتى كان كذلك فان الانسان لا يسمعه لنبو سمعه عنه فثبت بما ذكرنا ان هذه الكلمة
محتملة للذم والمدح فكانوا يذكرونها لغرض الشتم **النوع الرابع** من ضلالاتهم قولهم وراعنا ليا بألسنتهم
وطعنا في الدين اما تفسير راعنا فقد ذكرناه في سورة البقرة وفيه وجوه **الاول** ان هذه كلمة
كانت تجري بينهم على حد الهزء والسخرية فلذلك نهي المسلمون ان يتلفظوا بها في حضرة الرسول صلى الله عليه
وسلم **الثاني** قوله راعنا معناه ارعنا سمعك اي اصرف سمعك الى كلامنا وانصت لحديثنا وتفهم
وهذا مما لا يخاطب به الانبياء عليهم السلام بل انما يخاطبون بالاجلال والتعظيم **الثالث** كانوا
يقولون راعنا ويوهمونه في ظاهر الامر انهم يريدون ارعنا سمعك وكانوا يريدون نسبته الى الرعونة
في لغتهم **الرابع** انهم كانوا يلوون السنتهم حتى يصير قولهم راعنا راعينا وكانوا يريدون انك كنت
ترعى اغناما لنا وقوله ليا بالسنتهم قال الواحدي اصل ليا لويا لانه من لويت ولكن الواو ادغمت في
الياء لسبقها بالسكون ومثله الطي وفي تفسيره وجوه **الاول** قال الفراء كانوا يقولون
راعنا ويريدون به الشتم فذاك هو اللي وكذلك قولهم غير مسمع وارادوا به لا سمعت فهذا هو اللي
الثاني انهم يصلون بالسنتهم ما يضمرونه من الشتم الى ما يظهرونه من التوقير على سبيل النفاق **الثالث**
لعلهم كانوا يفتلون اشداقهم والسنتهم عند ذكر هذا الكلام على سبيل السخرية كما جرت عادة من يهزأ
بانسان بمثل هذه الافعال ثم بين تعالى انهم انما يقدمون على هذه الاشياء لطعنهم في الدين لانهم كانوا يقولون
لاصحابهم انما نشتمه ولا يعرف ولو كان نبيا لعرف ذلك فاظهر الله ذلك فعرفه خبث ضمايرهم فانقلب
ما فعلوه طعنا في نبوته دلالة قاطعة على نبوته لان الاخبار عن الغيب معجز فان قيل كيف جاؤا بالقول
المحتمل للوجهين بعد ما صرحوا وقالوا سمعنا وعصينا والجواب من وجهين الاول انا حكينا عن بعضهم
انه قال انهم ما كانوا يظهرون قولهم وعصينا بل كانوا يقولونه في انفسهم والثاني هب انهم اظهروا ذلك
الا ان جميع الكفرة يواجهونه بالكفر والعصيان ولا يواجهونه بالسب والشتم ثم قال تعالى ولو انهم
قالوا سمعنا واطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم واقوم والمعنى انهم لو قالوا بدل قولهم سمعنا وعصينا
سمعنا واطعنا لعلمهم بصدقك ولاظهارك الدلايل والبينات مرات بعد كرات وبدل قولهم اسمع غير
مسمع الاكتفاء بمجرد قولهم اسمع وبدل قولهم راعنا قولهم انظرنا اي اسمع منا ما نقول وانظرنا حتى نتفهم
عنك لكان خيرا لهم عند الله واقوم اي اعدل واصوب ومنه يقال رمح قويم اي مستقيم وقومت الشيء من
عوج فتقوم ثم قال ولكن لعنهم الله بكفرهم والمراد انه تعالى انما لعنهم بسبب كفرهم ثم قال فلا يؤمنون الا
قليلا وفيه قولان احدهما ان القليل صفة للقوم والمعنى فلا يؤمن منهم الا اقوام قليلون ثم منهم
من كان ذلك القليل عبد الله بن سلام واصحابه وقيل هم الذين اعلم الله منهم انهم يؤمنون بعد ذلك
والقول الثاني ان القليل صفة للايمان والتقدير فلا يؤمنون الا ايمانا قليلا فانهم كانوا يؤمنون
بالله والتوراة وموسى ولكنهم كانوا يكفرون بسائر الانبيا ورجح ابو علي الفارسي هذا القول على الاول
قال لان قليلا لفظ مفرد ولو اريد به ناس لجمع نحو قوله ان هولاء لشرذمة قليلون ويمكن ان يجاب عنه
بانه قد جاء فعيل مفردا والمراد به الجمع قال تعالى وحسن اولئك رفيقا وقال ولا يسأل حميم حميما
يبصرونهم فدل عود الذكر مجموعا الى الفعيلين على انه اريد بهما الكثرة **قوله تعالى**
**يا ايها الذين اوتوا الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها
او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وكان امر الله مفعولا** وفي الاية مسايل **المسئلة الاولى**
انه تعالى بعد ان حكى عن اليهود انواع مكرهم وايذائهم امرهم بالايمان وقرن بهذا الامر الوعيد الشديد
على الترك ولقايل ان يقول كان يجب ان يامرهم بالنظر والتفكر في الدلايل الدالة على نبوته حتى يكون ايمانهم
استدلاليا فلما امرهم بذلك الايمان ابتداء فكانه تعالى امرهم بالايمان على سبيل التقليد والجواب
عنه ان هذا الخطاب مختص بالذين اوتوا الكتاب وهذا صفة من كان عالما بجميع التوراة الا ترى انه قال
في الاية الاولى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب ولم يقل الم تر الى الذين اوتوا الكتاب لانهم ما كانوا
عالمين بكل ما في التوراة فلو قال في هذه الاية يا ايها الذين اوتوا الكتاب علمنا ان هذا التكليف مختص

بمن كان عالما بكل التوراة ومن كان كذلك فانه يكون عالما بالدلايل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
لان التوراة كانت مشتملة على تلك الدلايل ولهذا قال تعالى مصدقا لما معكم اي مصدقا للايات الموجودة في
التوراة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واذا كان العلم حاصلا كان ذلك الكفر محض العناد فلا جرم
حسن منه تعالى ان يامرهم بالايمان بمحمد عليه السلام جزما وان يقرن الوعيد الشديد بذلك
المسئلة الثانية الطمس المحو تقول العرب في وصف المفازة انها طامسة الاعلام وطمس
الطريق وطمس اذا درس وقد طمس الله على بصره اذا ازاله وابطله وطمست الريح الاثر اذا محته وطمست
الكتاب محوته وذكروا في الطمس المذكور في هذه الاية قولين احدهما حمل اللفظ على حقيقته وهو طمس
الوجوه والثاني حمل اللفظ على مجازه اما القول الاول فهو ان المراد من طمس الوجوه محو تخطيط
صورها فان الوجه انما يتميز عن ساير الاعضاء بما فيه من الحواس فاذا ازيلت ومحيت كان ذلك طمسا ومعنى
قوله فنردها على ادبارها رد الوجوه الى ناحية القفا وهذا المعنى انما جعله الله عقوبة لما فيه من التشويه
في الخلقة والمثلة والفضيحة لان عند ذلك يعظم الغم والحسرة فان هذا الوعيد مختص بيوم القيامة
لما سنقيم الدلالة عليه ومما يؤيده قوله تعالى واما من اوتي كتابه وراء ظهره فانه اذا ردت الوجوه الى القفا اوتوا
الكتاب من وراء ظهورهم من تلك الجهة لان العيون والافواه التي بها يدرك الكتابة ويقرا اللسان فاما القول الثاني
فهو ان المراد من طمس الوجوه مجازه ثم ذكروا فيه وجوها **الاول** قال الحسن المراد نطمسها عن الهدى فنردها على
ادبارها اي على ضلالتها والمقصود بيان القايها في انواع الخذلان وظلمات الضلالات ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وتحقيق القول فيه ان الانسان
في مبدا خلقته الف هذا العالم المحسوس ثم انه عند الفكر والعبودية كانه يسافر من عالم المحسوسات الى عالم
المعقولات فقدامه عالم المعقولات ووراءه عالم المحسوسات فالمخذول هو الذي يرد من قدامه الى خلفه كما
قال تعالى في كونهم ناكسوا رؤسهم **الثاني** يحتمل ان يكون المراد بالطمس القلب والبصر وبالوجوه رؤساهم
ووجهاهم والمعنى من قبل ان نغير احوال وجهائهم فنسلب منهم الاقبال والوجاهة ونكسوهم الصغار والادبار
والذلة **الثالث** قال عبد الرحمن بن زيد هذا الوعيد قد لحق اليهود ومضى وتاول ذلك في اجلاء قريظة
والنضير الى الشام فرد الله تعالى وجوههم على ادبارهم حين عادوا الى اذرعات واريحا من ارض الشام كما جاؤا منها
بدءا وطمس الوجوه على هذا التاويل يحتمل معنيين احدهما تقبيح صورهم يقال طمس الله صورهم كقولك قبح الله
وجهه والثاني ازالة اثارهم عن بلاد العرب ومحو احوالهم عنها فان قيل انه تعالى هددهم بطمس الوجوه على
القول الثاني فلا اشكال البتة وان فسرناه على القول الاول وهو حمله على ظاهره فالجواب عنه من وجوه **الاول**
انه تعالى ما جعل الوعيد والطمس بعينه بل جعل الوعيد اما الطمس او اللعن فانه قال او نلعنهم كما لعنا اصحاب
السبت وقد فعل احدهما وهو اللعن وهو قوله او نلعنهم ظاهره ليس هو المسخ **الثاني** قوله تعالى امنوا
تكليف متوجه عليهم في جميع مدة حياتهم فلم لا يكون قوله من قبل ان نطمس وجوها واقعا في الاخرة فصار التقدير
امنوا من قبل ان يجيء وقت نطمس فيه وجوهكم وهو ما بعد الموت **الثالث** انا قد بينا ان قوله يا ايها
الذين اوتوا الكتاب خطاب مع جميع علمايهم فكان التهديد بهذا الطمس مشروطا بان لا ياتي احد منهم بالايمان
وهذا الشرط لم يوجد لانه امن عبد الله بن سلام وجمع كثير من اصحابه ففات المشروط بفوات الشرط ويقال لما نزلت
هذه الاية اتى عبد الله بن سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ان ياتي اهله فاسلم وقال يا رسول الله كنت ارى
ان لا اصل اليك حتى يتحول وجهي في قفاي **الرابع** انه تعالى لم يقل من قبل ان نطمس وجوهكم بل قال من قبل ان نطمس وجوها
وعندنا انه لا بد من طمس في اليهود او مسخ قبل قيام الساعة ومما يدل على ان المراد ليس طمس وجوههم باعيانهم
بل طمس وجوه غيرهم من ابناء جنسهم قوله او نلعنهم فذكرهم على سبيل المغايبة ولو كان المراد اوليك المخاطبين
لذكرهم على سبيل الخطاب والاية على طريقة الالتفات وان كان جايزا الا ان الاظهر ما ذكرناه ثم قال تعالى
او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت قال مقاتل وغيره نمسخهم قردة كما فعلنا ذلك باوايلهم وقال اكثر المحققين
الاظهر حمل الاية على اللعن المتعارف الا ترى الى قوله تعالى قل هل انبيكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه
الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير ففصل تعالى ها هنا بين اللعن وبين مسخهم قردة وخنازير

وهاهنا سؤالات **السؤال الاول** الى من يرجع الضمير في قوله او نلعنهم **الجواب** الى الوجوه
ان اريد الوجهاء او لاصحاب الوجوه لان المعنى من قبل ان نطمس وجوه قوم او يرجع الى الذين اوتوا على طريقة
الالتفات **السؤال الثاني** قد كان اللعن والطمس حاصلان قبل الوعيد على الفعل لابد وان يحدث
الجواب ان لعنه تعالى لهم من بعد هذا الوعيد يكون ازيد تاثيرا في الخزي فيصح ذلك فيه **السؤال**
الثالث قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب خطاب مشافهة وقوله او نلعنهم خطاب مغايبة فكيف
يليق احدهما بالاخر **الجواب** منهم من حمل ذلك على طريقة الالتفات كما في قوله تعالى حتى اذا كنتم
في الفلك وجرين بهم ومنهم من قال هذا استنبيه على ان التهديد حاصلا في غيرهم ممن يكذبون من ابناء جنسهم
وعندي فيه احتمال اخر وهو ان اللعن هو الطرد والابعاد وذكر البعيد لا يكون الا بخطاب المغايبة فلما لعنهم
ذكرهم بعبارة الغيبة ثم قال تعالى وكان امر الله مفعولا وفيه مسئلتان **المسألة الاولى** قال ابن عباس
يريد لا راد لحكمه ولا ناقض لامره على معنى انه لا يتعذر عليه شيء يريد ان يفعله كما تقول في الشيء الذي لا شك
في حصوله هذا الامر مفعول وان لم يفعل بعد وانما قال وكان اخبارا عن جريان عادة الله تعالى في الانبيا
المتقدمين انه مهما اخبرهم بانزال العذاب عليهم فعل ذلك لا محالة فكانه قيل لهم انتم تعلمون انه كان تهديد
الله في الامم السالفة واقعا لا محالة فاحترزوا الان وكونوا على حذر من هذا الوعيد **المسألة الثانية**
احتج الجبائي بهذه الاية على ان كلام الله محدث فقال قوله وكان امر الله مفعولا يقتضي ان امره مفعول والمخلوق
والمصنوع والمفعول واحد فدل هذا على ان امر الله مخلوق مصنوع وهذا في غاية السقوط لان الامر في اللغة
جاء بمعنى الشان والطريقة والفعل قال تعالى وما امر فرعون برشيد والمراد هاهنا ذاك والله تعالى اعلم

**قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله
فقد افترى اثما عظيما** **اعلم ان الله تعالى** لما هدد اليهود على الكفر وبين ان ذلك التهديد
لابد من وقوعه لا محالة بين ان مثل هذا التهديد من خواص الكفر فاما سائر الذنوب التي هي مغايرة للكفر
فليست حالها كذلك بل هو سبحانه قد يغفرها فلا جرم قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** هذه الاية دالة على ان اليهودي يسمى مشركا
في عرف الشرع ويدل عليه وجهان الاول ان الاية دالة على ان ما سوى الشرك مغفور فلو كانت
اليهودية مغايرة للشرك لوجب ان تكون مغفورة بحكم هذه الاية وبالاجماع هي غير مغفورة فدل على انها داخلة
تحت اسم الشرك الثاني ان اتصال هذه الاية بما قبلها انما كان لانها تتضمن تهديد اليهود فلولا ان اليهودية
داخلة تحت اسم الشرك والا لم يكن الامر كذلك فان قيل قوله تعالى ان الذين امنوا والذين هادوا الى قوله
والذين اشركوا عطف المشرك على اليهودي وذلك يقتضي المغايرة قلنا المغايرة حاصلة بسبب المفهوم اللغوي
والاتحاد حاصل بسبب المفهوم الشرعي ولابد من المصير الى ما ذكرناه دفعا للتناقض اذا ثبتت هذه المقدمة فنقول
قال الشافعي رضي الله تعالى عنه المسلم لا يقتل بالذمي وقال ابو حنيفة يقتل حجة الشافعي ان الذمي مشرك
لما ذكرناه والمشرك مباح الدم لقوله تعالى واقتلوا المشركين فكان الذمي مباح الدم على الوجه الذي ذكرناه
ومباح الدم هو الذي لا يجب القصاص على قاتله ولا يتوجه النهي عن قتله ترك العمل بهذا الدليل في حق النهي
فوجب ان يبقى معمولا به في سقوط القصاص عن قاتله **المسألة الثانية** هذه الاية من اقوى الدلائل
لنا على العفو عن اصحاب الكبائر **واعلم** ان الاستدلال بها من وجوه **الوجه الاول**
ان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه لا يغفر الشرك على سبيل التفضل لانه بالاجماع لا يغفره على سبيل
الوجوب وذلك عندما يتوب المشرك عن شركه فاذا كان قوله ان الله لا يغفر الشرك هو انه لا يغفره على سبيل
التفضل وجب ان يكون قوله ويغفر ما دون ذلك هو ان يغفره على سبيل التفضل حتى يكون النفي والاثبات
متواردين على معنى واحد الا ترى انه لو قال فلان لا يعطي احدا تفضلا ويعطي زيدا فانه يفهم منه انه يعطيه
تفضلا حتى لو صرح وقال لا يعطي احدا شيئا على سبيل التفضل ويعطي زيدا على سبيل الوجوب فكل عاقل يحكم بركاكة
هذا الكلام فثبت ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء على سبيل التفضل اذا ثبت هذا فنقول
وجب ان يكون المراد منه اصحاب الكبائر قبل التوبة لان عند المعتزلة غفران الصغيرة وغفران الكبيرة بعد التوبة

واجب عقلا فلا يمكن حمل الاية عليه فاذا تعذر ذلك لم يبق الا حمل الاية على غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب
الوجه الثاني انه تعالى قسم المنهيات على قسمين الشرك وما سوى الشرك ثم ان ما سوى الشرك يدخل فيه الكبيرة
قبل التوبة والكبيرة بعد التوبة والصغيرة ثم حكم على الشرك بانه غير مغفور قطعا وما سواه مغفور لكن في حق من يشا
فلما دلت الاية على ان كل ما سوى الشرك مغفور وجب ان تكون الكبيرة قبل التوبة ايضا مغفورة **الوجه الثالث**
انه تعالى قال لمن يشا فعلق هذا الغفران بالمشيئة وغفران الكبيرة بعد التوبة وغفران الصغيرة مقطوع به وغير معلق
على المشيئة فوجب ان يكون الغفران المذكور في هذه الاية هو غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب واعترضوا على
هذا الوجه الاخير بان تعليق الامر بالمشيئة لا ينافي وجوبه الا ترى انه تعالى قال بعد هذه الاية بل الله يزكي من يشاء
ثم انا نعلم انه تعالى لا يزكي الا من كان اهلا للتزكية والا كان كذبا والكذب على الله تعالى محال فكذا هاهنا **واعلم** انه
ليس للمعتزلة على هذه الوجوه كلام يلتفت اليه الا المعارضة بعمومات الوعيد ونحن نعارضها بعمومات الوعد
والكلام فيه على الاستقصا مذكور في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به
خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فلا فائدة في الاعادة **وروى الواحدي** في البسيط
باسناده عن ابن عمر قال كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مات الرجل منا على كبيرة شهدنا انه من اهل
النار حتى نزلت هذه الاية فامسكنا عن الشهادات **وقال** ابن عباس اني لارجو كما لا ينفع مع الشرك عمل كذلك لا يضر
مع التوحيد ذنب ذكر ذلك عند عمر بن الخطاب فسكت عمر **وروي** مرفوعا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
اتسموا بالايمان واقروا به فكما لا يخرج احسان المشرك المشرك من اشراكه كذلك لا يخرج ذنوب المؤمن المؤمن من
ايمانه **المسألة الثالثة** روي عن ابن عباس انه قال لما قتل وحشي حمزة يوم احد وكانوا قد وعدوه بالاعتاق
ان هو قتل ذلك ثم انهم ما وفوا له بذلك فعند ذلك ندم هو واصحابه فكتبوا الى النبي صلى الله عليه وسلم بذنبهم
وانه لا يمنعهم من الدخول في الاسلام الا قوله والذين لا يدعون مع الله الها اخر فقالوا لو قد ارتكبنا كل ما في الاية
فنزل قوله الا من تاب وامن وعمل صالحا فقالوا هذا شرط شديد نخاف ان لا نكون من اهل مشيته فنزل قل
يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم فدخلوا عند ذلك في الاسلام وطعن القاضي في هذه الرواية وقال ان من يريد
الايمان لا يجوز منه المراجعة على هذا الحد ولان قوله ان الله يغفر الذنوب جميعا لو كان على اطلاقه لكان ذلك
اغراء بالثبات على ما هم عليه والجواب عنه لا يبعد ان يقال انهم استعظموا قتل حمزة وايذا
الرسول الى ذلك الحد فوقعت الشبهة في قلبهم ان ذلك هل يغفر لهم ام لا فلهذا المعنى حصلت المراجعة وقوله
هذا اغراء بالقبيح فهو انما يتم على مذهبه اما على قولنا انه تعالى فعال لما يريد فالسؤال ساقط ثم قال تعالى
ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما اي اختلق ذنبا غير مغفور يقال افترى فلان الكذب اذا اعتمله واختلقه
واصله من الفري بمعنى القطع **قوله تعالى الم تر الى الذين يزكون انفسهم بل الله يزكي من يشاء ولا
يظلمون فتيلا انظر كيف يفترون على الله الكذب وكفى به اثما مبينا** **اعلم انه تعالى** لما هدد اليهود
بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به فعند هذا قالوا لسنا من المشركين بل نحن من خواص الله تعالى كما حكى تعالى عنهم
انهم قالوا نحن ابناء الله واحباؤه وحكى عنهم انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وحكى ايضا انهم قالوا
لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وبعضهم كان يقول ان اباءنا كانوا انبياء فيشفعون لنا وعن ابن
عباس رضي الله تعالى عنه ان قوما من اليهود اتوا باطفالهم الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا يا محمد هل على هؤلاء
ذنب فقال لا فقالوا والله ما نحن الا كهؤلاء ما عملناه بالنهار كفر عنا بالليل وبالجملة فالقوم كانوا قد بالغوا
في تزكية انفسهم فذكر تعالى في هذه الاية انه لا عبرة بتزكية الانسان نفسه وانما العبرة بتزكية الله
له وفي الاية مسائل **المسألة الاولى** التزكية في هذا الموضع عبارة عن مدح الانسان نفسه ومنه
تزكية المعدل للشاهد قال تعالى فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى وذلك لان التزكية متعلقة بالتقوى والتقوى
صفة في الباطن ولا يعلم حقيقتها الا الله تعالى فلا جرم لا تصح التزكية الا من الله سبحانه فلهذا قال تعالى بل الله
يزكي من يشاء **فان قيل** اليس انه صلى الله عليه وسلم قال والله اني لامين في السماء امين في الارض
قلنا انما قال ذلك حين قال المنافقون له اعدل ولان الله تعالى لما زكاه اولا بدلالة المعجزة جاز له ذلك
بخلاف غيره **المسألة الثانية** قوله بل الله يزكي من يشاء يدل على ان الايمان يحصل بخلق الله تعالى لان

احد انواع التزكية الطهارة واشرفها هو الايمان فلما ذكر تعالى انه هو الذي يزكي من يشاء دل على ان ايمان المؤمنين لم يحصل الا بخلق الله تعالى **المسالة الثالثة** قوله ولا يظلمون فتيلا هو كقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة والمعنى ان الذين يزكون انفسهم يعاقبون على تلك التزكية حق جزائهم من غير ظلم او يكون المعنى ان الذين زكاهم فانه يثيبهم على طاعاتهم ولا ينقص من ثوابهم شيئا والفتيل ما فتلت بين اصبعيك من الوسخ فعيل بمعنى مفعول وعن ابن السكيت الفتيل ما كان في شق النواة والنقير النقطة التي في ظهر النواة والقطمير القشرة الرقيقة على النواة وهذه الاشياء كلها تضرب امثالا للشيء التافه الحقير اي لا يظلمون لا قليلا ولا كثيرا ثم قال تعالى انظر كيف يفترون على الله الكذب وفيه مسئلتان **المسالة الاولى** هذا تعجيب للنبي صلى الله عليه وسلم من فريتهم على الله تعالى وهي تزكيتهم انفسهم وافتراؤهم على الله عز وجل هو قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم ما عملناه بالنهار يكفر عنا بالليل **المسالة الثانية** مذهبنا ان الخبر عن الشيء اذا كان على خلاف المخبر عنه كان كذبا سواء علم قائله كونه كذلك او لم يعلم وقال الجاحظ شرط كونه كذبا ان يعلم كونه بخلاف ذلك وهذه الاية دليل لنا لانهم كانوا يعتقدون في انفسهم الزكاء والطهارة ثم لما اخبروا بالزكاء والطهارة كذبهم الله تعالى فيه وهذا ادل على ما قلناه ثم قال تعالى وكفى به اثما مبينا وانما يقال كفى به في التعظيم على جهة المدح او على جهة الذم اما في المدح فكقوله وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا واما في الذم فكما في هذا الموضع وقوله اثما مبينا منصوب على التمييز والله سبحانه وتعالى اعلم

قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين امنوا سبيلا اولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا اعلم انه تعالى حكى عن اليهود نوعا اخر من المكر وهو انهم كانوا يفضلون عبدة الاصنام على المؤمنين ولا شك انهم كانوا عالمين بان ذلك باطل فكان اقدامهم على هذا القول لمحض العناد والتعصب وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** روي ان حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف اليهوديين خرجا الى مكة مع جماعة من اليهود يحالفون قريشا على محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم فقالوا انتم اهل الكتاب وانتم اقرب الى محمد منكم الينا فلا نامن مكركم فاسجدوا لالهتنا حتى تطمئن قلوبنا ففعلوا ذلك فهذا ايمانهم بالجبت والطاغوت لانهم سجدوا للاصنام فقال ابو سفيان انحن اهدى سبيلا ام محمد فقال كعب ماذا يقول محمد قالوا يامر بعبادة الله وينهى عن عبادة الاصنام وترك دين ابائه واوقع الفرقة قال وما دينكم قالوا نحن ولاة البيت نسقي الحاج ونقري الضيف ونفك العاني وذكروا افعالهم فقال انتم اهدى سبيلا فهذا هو المراد من قولهم للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين امنوا سبيلا **المسالة الثانية** اختلف الناس في الجبت وذكروا وجوها **الاول** قال اهل اللغة كل معبود دون الله فهو جبت وطاغوت ثم زعم الاكثرون ان الجبت ليس له تصرف في اللغة وحكى القفال عن بعضهم ان الجبت اصله جبس فابدلت السين تاء والجبس هو الخبيث الردي واما الطاغوت فهو ماخوذ من الطغيان وهو الاسراف في المعصية فكل من دعا الى المعاصي الكبار لزمه هذا الاسم ثم توسعوا في هذا الاسم حتى اوقعوه على الجماد كما قال تعالى واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فاضاف الضلال الى الاصنام مع انها جمادات **الثاني** قال صاحب الكشاف الجبت الاصنام وكل ما عبد من دون الله والطاغوت الشيطان **الثالث** الجبت الاصنام والطاغوت تراجمة الاصنام يترجمون للناس الاكاذيب فيضلونهم به وهو منقول عن ابن عباس **الرابع** روى علي بن ابي طلحة عن ابن عباس قال الجبت الكاهن والطاغوت الساحر **الخامس** قال الكلبي الجبت في هذه الاية حيي بن اخطب والطاغوت كعب بن الاشرف وكانت اليهود يرجعون اليهما فسميا بهذين الاسمين لسعيهما في اغواء الناس واضلالهم **السادس** الجبت والطاغوت صنمان لقريش وهما الصنمان اللذان سجد اليهود لهما طلبا لمرضاة قريش وبالجملة فالاقاويل كثيرة وهما كلمتان وضعتا علمين لمن كان غاية في الشر والفساد ثم قال تعالى اولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا فبين ان عليهم اللعن من الله وهو الخذلان والابعاد وهو ضد ما للمؤمنين من القربة والزلفى واخبر بعده بان من لعنه الله فلا ناصر له كما قال ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا فهذا اللعن حاضر وما في الاخرة اعظم وهو يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله وفيه وعد للرسول بالنصرة وللمؤمنين بالتقوية بالضد على الضد

كما قال

كما قال في الايات المتقدمة وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا واعلم ان القوم انما استحقوا هذا اللعن الشديد لان الذي ذكروه من تفضيل عبدة الاوثان على الذين امنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم يجري مجرى المكابرة فمن يعبد غير الله كيف يكون افضل ممن لا يرضى بمعبود غير الله ومن كان دينه الاقبال بالكلية على خدمة الخالق والاعراض عن الدنيا والاقبال على الاخرة كيف يكون اقل حالا ممن كان بالضد في كل هذه الاحوال

قوله تعالى ام لهم نصيب من الملك فاذا لا يؤتون الناس نقيرا اعلم انه تعالى وصف اليهود في الاية المتقدمة بالجهل الشديد وهو اعتقادهم ان عبادة الاوثان افضل من عبادة الله تعالى ووصفهم في هذه الاية بالبخل والحسد فالبخل هو ان لا يدفع لاحد شيئا مما اتاه الله من النعمة والحسد هو ان يتمنى ان لا يعطي الله غيره شيئا من النعم فالبخل والحسد يشتركان في ان صاحبه يريد منع النعمة من الغير فاما البخيل فيمنع نعمة نفسه عن الغير واما الحاسد فيريد ان يمنع نعمة الله من عباده وانما قدم تلك الاية على هذه الاية لان النفس الانسانية لها قوتان القوة العالمة والقوة العاملة فكمال القوة العالمة العلم ونقصانها الجهل وكمال القوة العاملة الاخلاق الحميدة ونقصانها الاخلاق الذميمة واشد الاخلاق الذميمة نقصانا البخل والحسد لانهما منشآن لعود المضار الى عباد الله اذا عرفت هذا فنقول انما قدم وصفهم بالجهل على وصفهم بالبخل والحسد لوجهين الاول ان القوة النظرية مقدمة على القوة العملية في الشرف والرتبة واصل لها فكان شرح حالها يجب ان يكون مقدما على شرح حال القوة العملية الثاني ان السبب لحصول البخل والحسد هو الجهل والسبب مقدم على المسبب لاجرم قدم تعالى ذكر الجهل على ذكر البخل والحسد وانما قلنا ان الجهل سبب البخل والحسد اما البخل فلان بذل المال سبب لطهارة النفس ولحصول السعادة في الاخرة وحبس المال سبب لحصول مال الدنيا في يده فالبخل يدعوك الى الدنيا ويمنعك عن الاخرة والجود يدعوك الى الاخرة ويمنعك عن الدنيا ولا شك ان ترجيح الدنيا على الاخرة لا يكون الا من محض الجهل واما الحسد فلان الالهية عبارة عن ايصال النعم والاحسان الى العبيد فمن كره ذلك فكانه اراد عزل الاله عن الالهية وذلك محض الجهل فثبت ان السبب الاصلي للبخل والحسد هو الجهل فلما ذكر تعالى الجهل اردفه بذكر البخل والحسد ليكون المسبب مذكورا عقيب السبب فهذا هو الاشارة الى نظم هذه الاية وههنا مسائل **المسالة الاولى** ام ههنا فيه وجوه الاول قال بعضهم الميم صلة وتقدير الهمزة لان حرف ام اذا لم يسبقه استفهام كان الميم فيه صلة الثاني ان ام ههنا متصلة وقد سبق ههنا استفهام على سبيل المعنى وذلك لانه تعالى لما حكى عن هؤلاء الملعونين قولهم للمشركين انهم اهدى سبيلا من المؤمنين عطف عليه قوله ام لهم نصيب فكانه تعالى قال امن ذلك يتعجب ام من قولهم لهم نصيب من الملك مع انه لو كان لهم ملك لبخلوا باقل القليل الثالث ان ام ههنا منقطعة غير متصلة بما قبلها البتة كانه لما تم الكلام الاول قال بل الهم نصيب من الملك وهذا الاستفهام استفهام بمعنى الانكار يعني ليس لهم شيء من الملك البتة وهذا الوجه اصح الوجوه **المسالة الثانية** ذكروا في هذا الملك وجوها الاول اليهود كانوا يقولون نحن اولى بالملك والنبوة فكيف نتبع العرب فابطل الله تعالى عليهم قولهم في هذه الاية الثاني ان اليهود يزعمون ان الملك يعود اليهم في اخر الزمان وذلك انه يخرج من اليهود من يجدد ملكهم ودولتهم ويدعو الى دينهم فكذبهم الله تعالى في هذه الاية الثالث المراد بالملك ههنا التمليك يعني انهم انما يقدرون على دفع نبوتك لو كان التمليك اليهم ولو كان التمليك اليهم لبخلوا بالنقير والقطمير فكيف يقدرون على النفي والاثبات قال ابو بكر الاصم كانوا اصحاب بساتين واموال وكانوا في عزة ومنعة ثم كانوا يبخلون على الفقراء باقل القليل فنزلت هذه الاية فيهم **المسالة الثالثة** انه تعالى جعل بخلهم كالمانع من حصول الملك لهم وهذا يدل على ان الملك والبخل لا يجتمعان وتحقيق الكلام فيه من حيث العقل ان الانقياد للغير امر مكروه لذاته والانسان لا يتحمل المكروه الا اذا وجد في مقابلته امرا مطلوبا مرغوبا فيه وجهات الحاجات محيطة بالناس فاذا صدر من انسان احسان الى غيره صارت رغبة المحسن اليه في ذلك المال سببا لصيرورته منقادا مطيعا فلهذا قيل بالبر يستعبد الحر فاذا لم يوجد هذا بقيت النفرة الطبيعية عن الانقياد للغير خالصا عن المعارض فلا يحصل الانقياد البتة فثبت ان الملك والبخل لا يجتمعان ثم ان الملك على ثلاثة اقسام ملك على الظواهر فقط وهذا هو ملك الملوك وملك على البواطن فقط وهذا هو ملك العلماء وملك

على الظواهر والبواطن معاً وهذا هو ملك الأنبياء صلوات الله تعالى عليهم فإذا كان الجود من لوازم الملك وجب في الأنبياء أن يكونوا في غاية الجود والكرم والرحمة والشفقة ليصير كل واحد من هذه الأخلاق سبباً لانقياد الخلق لهم وامتثالهم لأوامرهم وكمال هذه الصفات حاصلاً لمحمد عليه الصلاة والسلام **المسألة الرابعة** سيبويه جعل إذن في عوامل الأفعال بمنزلة أظن في عوامل الأسماء وتقريره أن الظن إذا وقع في أول الكلام نصب لا غير كقولك أظن زيداً قائماً وإن وقع في الوسط جاز إلغاؤه وإعماله كقولك زيد أظن قائم وإن شئت قلت زيداً أظن قائماً وإن تأخر فالأحسن إلغاؤه تقول زيد منطلق ظننت والسبب فيما ذكرناه أن ظن وما أشبهه من الأفعال نحو علم وحسب ضعيفة في العمل لأنها لا تؤثر في معمولها فإذا تقدم دل التقديم في الذكر على شدة العناية فقوي على التأثير وإذا تأخر دل على عدم العناية فلغي وإن توسط فحينئذ لا يكون في محل العناية من كل الوجوه ولا في محل الإهمال من كل الوجوه بل كانت كالمتوسطة في ما بين الحالتين فلا جرم كان الإعمال والإلغاء جائزاً واعلم أن الإعمال في حال التوسط أحسن والإلغاء حال التأخر أحسن وإذا عرفت هذا فنقول كلمة إذن على هذا الترتيب أيضاً فإن تقدمت نصبت الفعل تقول إذن أكرمك وإن تأخرت أو توسطت جاز الإلغاء تقول أنا إذن أكرمك وأنا أكرمك إذن فيلغيه في هاتين الحالتين إذا عرفت هذه المقدمة فقوله تعالى فإذن لا يؤتون الناس نقيراً إذن لما وقعت بين الفاء والفعل جاز أن تقدر متوسطة فتلغى كما تلغى إذا توسطت أو تأخرت وهكذا سبيلها مع الواو كقوله تعالى وإذن لا يلبثون خلفك والثالث قرأ ابن مسعود فإذن لا يؤتوا على إعمال إذن عملها الذي هو النصب **المسألة الخامسة** قال أهل اللغة النقير نقرة في ظهر النواة ومنها تنبت النخلة وأصله أنه فعيل من النقر ويقال للخشب الذي ينقر فيه نقير لأنه ينقر والنقر ضرب الحجر وغيره بالمنقار والمنقار حديدة كالفأس تقطع بها الحجارة ومنه منقار الطائر لأنه ينقر به واعلم أن ذكر النقير هاهنا تمثيل والغرض أنهم يبخلون بأقل القليل والله تعالى أعلم **قوله تعالى** أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه وكفى بجهنم سعيراً فيه مسائل **المسألة الأولى** أم منقطعة والتقدير بل يحسدون الناس **المسألة الثانية** في المراد بلفظ الناس قولان الأول وهو قول ابن عباس والأكثرون أنه محمد صلى الله عليه وسلم وإنما جاز أن يقع عليه لفظ الجمع وهو واحد لأنه اجتمع عنده من خصال الخير ما لا يحصل متفرقاً إلا في الجمع العظيم ومن هذا يقال فلان أمة وحده أي يقوم مقام أمة قال تعالى إن إبراهيم كان أمة قانتاً والقول الثاني المراد هاهنا هو الرسول ومن معه من المؤمنين قال من ذهب إلى هذا القول إن لفظ الناس جمع فحمله على الجمع أولى من حمله على المفرد واعلم أنه إنما حسن ذكر الناس لإرادة طائفة معينة من الناس لأن المقصود من الخلق إنما هو القيام بالعبودية كما قال تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون فلما كان القائمون بهذا المقصود ليس إلا محمد صلى الله عليه وسلم ومن كان على دينه كان هو وأصحابه كأنهم كل الناس فلهذا حسن إطلاق لفظ الناس وإرادتهم على التعيين **المسألة الثالثة** اختلفوا في تفسير الفضل الذي لأجله صاروا محسودين فالقول الأول أنه هو النبوة والكرامة الحاصلة بسببها في الدين والدنيا والقول الثاني أنهم حسدوه على أنه كان له من النسوة تسع واعلم أن الحسد لا يحصل إلا عند الفضيلة فكلما كانت فضيلة الإنسان أتم وأكمل كان حسد الحاسد عليه أعظم ومعلوم أن النبوة أعظم المناصب في الدين ثم إنه تعالى أعطاها لمحمد صلى الله عليه وسلم وضم إليها أنه جعله كل يوم أقوى دولة وأعظم شوكة وأكثر أنصاراً وأعواناً وكل ذلك مما يوجب الحسد العظيم فأما كثرة النساء فهو كالأمر الحقير بالنسبة إلى ما ذكرناه فلا يمكن تفسير هذا الفضل به إلا أن جعل لفظ الاسم لجميع ما أنعم الله تعالى عليه دخل هذا أيضاً تحته فأما على سبيل القصد عليه فبعيد واعلم أنه تعالى لما بين أن كثرة نعم الله تعالى عليه صارت سبباً لحسد هؤلاء اليهود بين ما يدفع ذلك فقال فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً والمعنى أنه حصل في أولاد إبراهيم جماعة كثيرون جمعوا بين النبوة والملك وأنتم لا تتعجبون من ذلك ولا تحسدونه فلم تتعجبون من حال محمد ولم تحسدونه واعلم أن الكتاب إشارة إلى ظواهر الشريعة والحكمة إشارة إلى أسرار الحقيقة وذلك هو كمال العلم وأما الملك العظيم فهو كمال القدرة وقد ثبت أن الكمالات الحقيقية ليست إلا العلم والقدرة فهذا الكلام تنبيه على أنه سبحانه آتاهم أقصى ما يليق بالإنسان من الكمالات ولما لم يكن

ذلك مستبعداً فيهم لا يكون مستبعداً في محمد صلى الله عليه وسلم فقيل إنهم استكثروا نساءه قيل لهم كيف استكثرتم له التسع وقد كان لداود مائة ولسليمان ثلاثمائة بالمهر وسبعمائة سرية ثم قال تعالى فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه واختلفوا في معنى به فقال بعضهم بمحمد عليه السلام والمراد أن هؤلاء القوم الذين أوتوا نصيباً من الكتاب آمن بعضهم وبقي بعضهم على الكفر والإنكار وقال آخرون المراد من تقدم من الأنبياء عليهم السلام والمعنى أولئك الأنبياء مع ما خصصتهم به من النبوة والملك جرت عادة أممهم فيهم أن بعضهم آمن به وبعضهم بقوا على الكفر فأنت يا محمد لا تتعجب مما عليه هؤلاء القوم فإن أحوال جميع الأمم مع جميع الأنبياء هكذا كانت وذلك تسلية من الله تعالى ليكون أشد صبراً على ما يناله من قبلهم ثم قال وكفى بجهنم سعيراً أي كفى بجهنم في عذاب هؤلاء الكفار المتقدمين والمتأخرين سعيراً والسعير الوقود وقد سعرت النار وأسعرتها بمعنى واحد **قوله تعالى** إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم ناراً كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب إن الله كان عزيزاً حكيماً **اعلم أنه تعالى** بعد ذكر الوعيد بالطائفة الخاصة من أهل الكتاب بين ما يعم الكافرين من الوعيد فقال إن الذين كفروا بآياتنا وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** يدخل في الآيات كل ما يدل على ذات الله وأفعاله وصفاته وأسمائه والملائكة والكتب والرسل وكفرهم بالآيات ليس يكون بالجحد لكن بوجوه منها أن ينكروا كونها آيات ومنها أن يغفلوا عنها فلا ينظروا فيها ومنها أن يلقوا الشكوك والشبهات فيها ومنها أن ينكروها مع العلم بها على سبيل العناد والحسد وأما حد الكفر وحقيقته فقد ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى إن الذين كفروا سواء عليهم **المسألة الثانية** قال سيبويه سوف كلمة تذكر للتهديد والوعيد يقال سوف أفعل وينوب عنها حرف السين كقوله سأصليه سقر وقد ترد كلمة سوف في الوعد أيضاً قال تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وقال سوف أستغفر لكم ربي قيل أخره إلى وقت السحر تحقيقاً للدعاء وبالجملة فكلمة السين وسوف مخصوصتان بالاستقبال **المسألة الثالثة** قوله نصليهم أي ندخلهم النار لكن قوله نصليهم فيه زيادة على ذلك فإنه بمنزلة شويته بالنار يقال شاة مصلية أي مشوية ثم قال تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب وفيه سؤالات **السؤال الأول** لما كان تعالى قادراً على إبقائهم أحياء في النار أبد الآباد فلم لم يبق أبدانهم في النار مصونة عن النضج والاحتراق مع أنه يوصل إليها الآلام الشديدة حتى لا يحتاج إلى تبديل جلودهم بجلود أخرى **والجواب** أنه تعالى لا يسأل عما يفعل بل نقول إنه تعالى قادر على أن يوصل إلى أبدانهم الآلام العظيمة من غير إدخال النار مع أنه تعالى أدخلهم النار **السؤال الثاني** الجلود العاصية إذا احترقت فلو خلق الله مكانها جلوداً أخرى وعذبها كان هذا تعذيباً لمن لم يعص وهو غير جائز **والجواب** عنه من وجوه **الأول** يجعل النضيج غير النضيج فالذات واحدة والمتبدل هو الصفة فإذا كانت الذات واحدة كان العذاب لم يصل إلا إلى العاصي وعلى هذا التقدير المراد بالغيرية التغاير في الصفة **الثاني** المعذب هو الإنسان وذلك الجلد ما كان جزءاً من ماهية الإنسان بل كان كالشيء الملتصق به الزائد على ذاته فإذا جدد الله تعالى الجلد وصار ذلك الجلد الجديد سبباً لوصول العذاب إليه لم يكن ذلك تعذيباً إلا للعاصي **الثالث** أن المراد بالجلود السرابيل قال تعالى سرابيلهم من قطران فتجديد الجلود إنما هو تجديد السرابيلات طعن القاضي فيه فقال إنه ترك للظاهر وأيضاً السرابيل من القطران لا توصف بالنضج وإنما توصف بالاحتراق **الرابع** يمكن أن يقال هذا استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع كما يقال لمن يراد وصفه بالدوام كلما انتهى فقد ابتدأ وكلما وصل إلى آخره فقد ابتدأ من أوله فكذا قوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها يعني كلما ظنوا أنهم نضجوا واحترقوا وانتهوا إلى الهلاك أعطيناهم قوة جديدة من الحياة بحيث ظنوا أنهم الآن حدثوا ووجدوا فيكون المقصود بيان دوام العذاب وعدم انقطاعه **الخامس** قال السدي إنه تعالى يبدل الجلود من لحم الكافر فيخرج من لحمه جلداً آخر وهذا بعيد لأن لحمه متناه فلا بد وأن ينفد وعند نفاده لا بد من طريق آخر في تبديل الجلد ولكن ذلك الطريق مذكوراً أولاً ثم قال تعالى ليذوقوا العذاب وفيه سؤالان **السؤال الأول** قوله ليذوقوا العذاب أي ليدوم لهم ذوقه ولا ينقطع كقولك للعزيز أعزك الله أي أدامك على العز وزادك فيه وأيضاً المراد ليذوقوا بهذه الحالة الجديدة العذاب وإلا فهم ذائقون مستمرون عليه **السؤال الثاني** أنه إنما يقال فلان ذاق العذاب إذا أدرك شيئاً قليلاً منه والله تعالى قد وصفهم بأنهم كانوا في أشد العذاب فكيف يحسن أن يذكر بعد ذلك أنهم

ذاقوا العذاب **والجواب** المقصود من ذكر الذوق الإخبار بأن إحساسهم بذلك العذاب في كل حال يكون كإحساس الذائق بالمذوق من حيث أنه لا يدخل فيه نقصان ولا زوال بسبب ذلك الاحتراق ثم قال تعالى إن الله كان عزيزاً حكيماً والمراد من العزيز القادر الغالب ومن الحكيم الذي لا يفعل إلا الصواب وذكرهما في هذا الموضع في غاية الحسن لأنه يقع في القلب تعجب من أنه كيف يمكن بقاء الإنسان في النار الشديدة أبداً أبداً فقيل هذا ليس بعجيب من الله تعالى لأنه القادر الغالب على جميع الممكنات فيقدر على إزالة طبيعة النار ويقع في القلب أنه كريم رحيم فكيف يليق برحمته تعذيب هذا الشخص الضعيف إلى هذا الحد العظيم فقيل كما أنه رحيم فهو أيضاً حكيم والحكمة تقتضي ذلك فإن نظام العالم لا يبقى إلا بتهديد العصاة والتهديد أيضاً درعية لا بد وأن يكون مقروناً بالتحقيق صوناً لكلامه عن الكذب فثبت أن ذكرهاتين الكلمتين هاهنا في غاية الحسن والله تعالى أعلم

قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً لهم فيها أزواج مطهرة وندخلهم ظلاً ظليلاً **اعلم** أنه قد جرت عادة الله تعالى في هذا الكتاب الكريم بأن الوعد والوعيد يتلازمان في الذكر على سبيل الأغلب وفي الآية مسئلتان **المسألة الأولى** هذه الآية دالة على أن الإيمان غير العمل لأنه تعالى عطف العمل على الإيمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه قال القاضي متى ذكر لفظ الإيمان وحده دخل فيه العمل ومتى ذكر معه العمل كان الإيمان هو التصديق وهذا بعيد لأن الأصل عدم الاشتراك وعدم التغيير ولولا أن الأمر كذلك لخرج القرآن عن كونه مفيداً فلعل هذه الألفاظ التي نسمعها في القرآن يكون لكل واحد منها معنى سوى ما نعلمه ويكون مراد الله تعالى ذلك المعنى لا هذا الذي تبادرت أفهامنا إليه هذا على القول بأن احتمال الاشتراك والانفراد على السوية وأما على القول بأن احتمال البقاء على الأصل واحتمال التغيير متساويان فلأن على هذا التقدير يحتمل أن يقال هذه الألفاظ كانت في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم موضوعة لمعنى آخر غير ما نفهمه الآن ثم تغيرت إلى هذا الذي نفهمه الآن فثبت أن على هذين التقديرين يخرج القرآن عن كونه حجة وإذا ثبت أن الاشتراك والتغيير خلاف الأصل اندفع كلام القاضي **المسألة الثانية** اعلم أنه تعالى ذكر في شرح ثواب المطيعين أموراً **أحدها** أنه تعالى يدخلهم جنات تجري من تحتها مياه الأنهار واعلم أنه إن جعل النهر اسماً لمكان الماء كان الأمر مثل ما قاله الزجاج أما إن جعلناه في التفاوت اسماً لذلك الماء فلا حاجة إلى هذا الإضمار **وثانيها** أنه تعالى وصفها بالخلود والتأبيد وفيه رد على جهم بن صفوان حيث يقول إن نعيم الجنة وعذاب النار منقطعان وأيضاً أنه تعالى ذكر مع الخلود التأبيد ولو كان الخلود عبارة عن التأبيد لزم التكرار وهو غير جائز فدل هذا على أن الخلود ليس عبارة عن التأبيد بل هو عبارة عن طول المكث من غير بيان أنه منقطع أو غير منقطع وإذا ثبت هذا الأصل فعند هذا يبطل استدلال المعتزلة بقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها على أن صاحب الكبيرة يبقى في النار على سبيل التأبيد لأنا بينا بدلالة هذه الآية أن الخلود لطول المكث لا للتأبيد **وثالثها** قوله تعالى لهم فيها أزواج مطهرة والمراد طهارتهن من الحيض والنفاس وجميع أقذار الدنيا ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة لهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون واللطائف اللائقة بهذا الموضع قد ذكرناها في تلك الآية **ورابعها** قوله تعالى وندخلهم ظلاً ظليلاً قال الواحدي الظليل ليس ينبئ عن الفعل حتى يقال إنه بمعنى فاعل أو مفعول بل هو مبالغة في نعت الظل مثل قولهم ليل أليل واعلم أن بلاد العرب كانت في غاية الحرارة وكان الظل عندهم من أعظم أسباب الراحة ولهذا المعنى جعلوه كناية عن الراحة قال عليه الصلاة والسلام السلطان ظل الله في الأرض وإذا كان الظل عبارة عن الراحة كان الظليل كناية عن المبالغة العظيمة في الراحة هذا ما يميل إليه خاطري وبهذا الطريق يندفع سؤال من يقول إذا لم يكن في الجنة شمس تؤذي بحرها فما فائدة وصفها بالظل الظليل وأيضاً نرى في الدنيا أن المواضع التي يدوم الظل فيها ولا يصل نور الشمس إليها يكون هواؤها عفناً فاسداً مؤذياً فما معنى وصف هواء الجنة بذلك لأن على هذا الوجه الذي لخصناه تندفع هذه الشبهات والله تعالى أعلم

قوله تعالى إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها **اعلم** أنه سبحانه لما شرح بعض أحوال الكفار وشرح وعيدهم ثم عاد إلى ذكر التكاليف مرة أخرى وأيضاً لما حكى عن أهل الكتاب أنهم كتموا الحق حيث قالوا للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً أمر المؤمنين في هذه الآية بأداء الأمانات في جميع الأمور سواء كانت تلك الأمور من باب المذاهب والديانات أو من باب الدنيا والمعاملات وأيضاً لما ذكر في الآية السابقة الثواب العظيم للذين آمنوا وعملوا الصالحات وكان من أجل الأعمال الصالحة الأمانة لا جرم أمر بها في هذه الآية وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح أغلق عثمان بن طلحة بن عبد الدار وكان سادن الكعبة باب الكعبة وصعد السطح وأبى أن يدفع المفتاح إليه وقال لو علمت أنه رسول الله لم أمنعه فلوى علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه يده وأخذه منه وفتح ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ركعتين فلما خرج سأله العباس أن يعطيه المفتاح ويجمع له السقاية والسدانة فنزلت هذه الآية فأمر علياً أن يرده إلى عثمان ويعتذر إليه فقال عثمان لعلي أكرهت وآذيت ثم جئت برفق فقال لقد أنزل الله في شأنك قرآناً وقرأ عليه الآية فقال عثمان أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فهبط جبريل عليه السلام وأخبر الرسول صلى الله عليه وسلم أن السدانة في أولاد عثمان أبداً فهذا قول سعيد بن المسيب ومحمد بن إسحق وقال أبو روق قال النبي صلى الله عليه وسلم لعثمان أعطني المفتاح فقال هاك بأمانة الله فلما أراد أن يتناوله ضم يده فقال الرسول إن كنت تؤمن بالله واليوم الآخر فأعطني المفتاح فقال هاك بأمانة الله فلما أراد أن يتناوله ضم يده فقال الرسول عليه السلام ذلك مرة ثالثة فقال عثمان في الثالثة هاك بأمانة الله ودفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقام النبي صلى الله عليه وسلم يطوف ومعه المفتاح وأراد أن يدفعه إلى العباس ثم قال يا عثمان خذ المفتاح على أن للعباس نصيباً معك فأنزل الله هذه الآية فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعثمان هاك خالدة تالدة لا ينزعها منك إلا ظالم ثم إن عثمان هاجر ودفع المفتاح إلى أخيه شيبة فهو في ولده اليوم **المسألة الثانية** اعلم أن نزول هذه الآية عند هذه القصة لا يوجب كونها مخصوصة بهذه القصة بل يدخل فيه جميع أنواع الأمانات واعلم أن معاملة الإنسان إما أن تكون مع ربه أو مع سائر العباد أو مع نفسه ولا بد من رعاية الأمانة في جميع هذه الأقسام الثلاثة أما رعاية الأمانة مع الرب فهي في فعل المأمورات وترك المنهيات وهذا بحر لا ساحل له قال ابن مسعود الأمانة في كل شيء لازمة في الوضوء والجنابة والصلاة والزكاة والصوم وقال ابن عمر إنه تعالى خلق فرج الإنسان وقال هذا أمانة خبأتها عندك فاحفظها إلا بحقها واعلم أن هذا باب واسع فأمانة اللسان أن لا يستعمله في الكذب والغيبة والنميمة والكفر والبدعة والفحش وغيرها وأمانة العين أن لا يستعملها في النظر إلى الحرام وأمانة السمع أن لا يستعمله في سماع الملاهي والمناهي وسماع الفحش والأكاذيب وغيرها وكذا القول في جميع الأعضاء وأما القسم الثاني وهو رعاية الأمانة مع سائر الخلق فيدخل فيه رد الودائع ويدخل فيه ترك التطفيف في الكيل والوزن ويدخل فيه أن لا يفشي على الناس عيوبهم ويدخل فيه عدل الأمراء مع رعيتهم وعدل العلماء مع العوام بأن لا يحملوهم على التعصبات الباطلة بل يرشدهم إلى اعتقادات وأعمال تنفعهم في دنياهم وأخراهم ويدخل فيه نهي اليهود عن كتمان أمر محمد صلى الله عليه وسلم ونهيهم عن قولهم للكفار إن ما أنتم عليه أفضل من دين محمد صلى الله عليه وسلم ويدخل فيه أمر الرسول عليه السلام برد المفتاح إلى عثمان بن طلحة ويدخل فيه أمانة الزوجة للزوج في حفظ فرجها وفي أن لا تلحق بالزوج ولداً يولد من غيره وفي إخبارها عن انقضاء عدتها وأما القسم الثالث وهو أمانة الإنسان مع نفسه فهو أن لا يختار لنفسه إلا ما هو الأنفع والأصلح له في الدين والدنيا وأن لا يقدم بسبب الشهوة والغضب على ما يضره في الآخرة ولهذا قال عليه السلام كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فقوله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها يدخل فيه الكل وقد عظم الله أمر الأمانة في مواضع كثيرة من كتابه قال إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان وقال والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون وقال ولا تخونوا أماناتكم وقال عليه السلام لا إيمان لمن لا أمانة له وقال ميمون بن مهران ثلاثة يؤدين إلى البر والفاجر الأمانة والعهد وصلة الرحم وقال القاضي لفظ الأمانة وإن كان متناولاً للكل إلا أنه تعالى قال في هذه الآية إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها فوجب أن يكون المراد بهذه الخاصة ما يجري مجرى المال لأنها هي التي يمكن أداؤها إلى الغير **المسألة الثالثة** الأمانة مصدر سمي به المفعول ولذلك جمع فإنه جعل اسماً خالصاً قال صاحب الكشاف قرئ الأمانة على التوحيد **المسألة الرابعة** قال أبو بكر الرازي من الأمانات الودائع ويجب ردها عند الطلب والأكثرون على أنها غير مضمونة وعن بعض السلف أنها مضمونة روى الشعبي عن أنس قال استحملني رجل بضاعة فضاعت من بين ثيابي فضمنني عمر بن الخطاب وعن أنس قال كان لإنسان عندي وديعة ستة آلاف درهم فذهبت فقال عمر

ذهب اليه معها شيء قلت لا قال من الضمان وحجة القول المشهور ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضمان على راع ولا على مؤتمن واما فعل عمر فهو محمول على ان المودع اعترف بفعل يوجب الضمان

المسألة الخامسة قال الشافعي رضي الله تعالى عنه العارية مضمونة بعد الهلاك وقال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه غير مضمونة حجة الشافعي قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وظاهر الامر للوجوب وبعد هلاكها تعذر ردها بصورتها وردها بمعناها فكانت الاية دالة على وجوب التضمين ونظير هذه الاية قوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترده واقوى ما في الباب ــ ان الاية مخصوصة في الوديعة لكن العام بعد التخصيص حجة وايضا فلانا اجمعنا على ان المستام مضمون وان المودع غير مضمون والعارية وقعت في البين فنقول المشابهة بين العارية وبين المستام اكثر لان كل واحد منهما اخذه الاخذ لغرض نفسه بخلاف المودع فانه اخذ الوديعة لغرض المالك فكانت المشابهة بين المستعار وبين المستام اتم فظهر الفرق بين المستعار وبين المودع حجة ابي حنيفة قوله عليه السلام لا ضمان على مؤتمن قلنا انه مخصوص في المستام فكذا في العارية ولان دليلنا ظاهر القران وهو اقوى **قوله تعالى وإذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم به ان الله كان سميعا بصيرا** وفيه مسائل

المسألة الاولى اعلم ان الامانة عبارة عما اذا وجب لغيرك عليك حق فاديت ذلك الحق اليه فهذا هو الامانة والحكم بالحق عبارة عما اذا وجب لانسان على غيره حق فامرت من وجب عليه ذلك الحق بان يدفع الى من له ذلك الحق ولما كان ذلك الترتيب الصحيح ان يبدأ الانسان بنفسه في جلب المنافع ودفع المضار ثم يشتغل بغيره لا جرم انه تعالى ذكر الامر بالامانة اولا ثم بعده ذكر الامر بالحكم بالحق فما احسن هذا الترتيب وكان اكثر لطائف القران مودعة في الترتيبات والروابط

المسألة الثانية اجمعوا على ان من كان حاكما وجب عليه ان يحكم بالعدل قال تعالى واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل والتقدير ان الله يامركم اذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل وقال ــ ان الله يامر بالعدل والاحسان وقال ــ واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وقال ــ يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق وعن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تزال هذه الامة بخير ما اذا قالت صدقت واذا حكمت عدلت واذا استرحمت رحمت وعن الحسن قال ان الله اخذ على الحكام ثلاثا ان لا يتبعوا الهوى وان يخشوه ولا يخشوا الناس ولا يشتروا باياته ثمنا قليلا ثم قرا يا داود انا جعلناك خليفة في الارض الى قوله ولا تتبع الهوى وقرا انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا ومما يدل على وجوب العدل الايات الواردة في مذمة الظلم قال تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم وقال عليه السلام ينادي مناد يوم القيامة اين الظلمة واين اعوان الظلمة فيجمعون كلهم حتى من برى لهم قلما او لاق لهم دواة فيجمعون ويلقون في النار وقال ايضا ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون وقال ــ فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا فان قيل الغرض من الظلم منفعة الدنيا فاجاب الله تعالى عن هذا السؤال بقوله لم تسكن من بعدهم الا قليلا وكنا نحن الوارثين

المسألة الثالثة قال الشافعي رضي الله تعالى عنه ينبغي للقاضي ان يسوي بين الخصمين في خمسة اشياء في الدخول عليه والجلوس بين يديه والاقبال عليهما والاستماع منهما والحكم عليهما قال والماخوذ عليه التسوية بينهما في الافعال دون القلب فان كان يميل قلبه الى احدهما ويحب ان يغلب بحجته على الاخر فلا شيء عليه لانه لا يمكنه التحرز منه قال ولا ينبغي ان يلقن واحدا منهما حجة ولا شاهدا شهادته لان ذلك يضر باحد الخصمين ولا يلقن المدعي الدعوى والاستحلاف ولا يلقن المدعى عليه الانكار والاقرار ولا يلقن الشهود ان يشهدوا او لا يشهدوا ولا ينبغي ان يضيف احد الخصمين دون الاخر لان ذلك يكسر قلب الاخر ولا يجيب هو الى ضيافة احدهما ولا الى ضيافتهما ما داما متخاصمين **وروي** ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يضيف الخصم الا وخصمه معه وتمام الكلام فيه مذكور في كتب الفقه وحاصل الامر فيه ان يكون مقصود الحاكم بحكمه ايصال الحق الى مستحقه وان لا يمتزج ذلك بغرض اخر وذلك هو المراد بقوله تعالى واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل

المسألة الرابعة قوله واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل كالتصريح بانه ليس لجميع الناس ان يشرعوا في الحكم بل لبعضهم ثم بقيت الاية مجملة في انه باي طريق يصير حاكما ولما دلت سائر الدلائل على انه لابد للامة من الامام الاعظم وانه هو الذي ينصب القضاة والولاة في

البلاد صارت تلك الدلائل كالبيان لما في هذه الاية من الاجمال ثم قال تعالى ان الله نعما يعظكم به اي نعم شيء يعظكم به ذاك وهو المامور به من اداء الامانات والحكم بالعدل ثم قال تعالى ان الله كان سميعا بصيرا اي اعملوا بامره ووعظه فانه اعلم بالمسموعات والمبصرات يجازيكم على ما يصدر منكم وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى لما امر في هذه الايات بالحكم على سبيل العدل وباداء الامانة قال ان الله كان سميعا بصيرا اي اذا حكمت بالعدل فهو سميع لكل المسموعات يسمع ذلك الحكم وان اديت الامانة فهو بصير لكل المبصرات يبصر ذلك ولا شك ان هذا اعظم اسباب الوعد للمطيع واعظم اسباب الوعيد للعاصي واليه الاشارة بقوله عليه السلام اعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وفيه دقيقة اخرى وهي ان كلما كان احتياج العبد اشد كانت عناية الله اكمل والقضاة والولاة قد فوض الله الى احكامهم مصالح العباد فكان الاهتمام بحكمهم وقضاياهم اشد فهو سبحانه منزه عن الغفلة والسهو والتفاوت في ابصار المبصرات وسماع المسموعات ولكن لو فرضنا هذا التفاوت كان ممكنا اولى المواضع بالاحتراز عن الغفلة والنسيان هو وقت حكم الولاة والقضاة فلما كان هذا الوضع مخصوصا بمزيد العناية لا جرم قال في خاتمة الاية ان الله كان سميعا بصيرا فما احسن هذه المقاطع الموافقة لهذه المطالع

قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر ذلك خير واحسن تاويلا اعلم انه تعالى لما امر الرعاة والولاة بالعدل في الرعية امر الرعية بطاعة الولاة فقال يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله ولهذا قال علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه حق على الامام ان يحكم بما انزل الله ويؤدي الامانة فاذا فعل ذلك فحق على الرعية ان يسمعوا ويطيعوا وفي الاية مسائل

المسألة الاولى قالت المعتزلة الطاعة موافقة الارادة وقال اصحابنا موافقة الامر لا موافقة الارادة لنا انه لا نزاع ان موافقة الامر طاعة انما النزاع المامور به على انه يجب ان يكون مرادا ام لا فاذا دللنا على ان المامور به قد لا يكون مرادا ثبت حينئذ ان الطاعة ليست عبارة عن موافقة الارادة وانما قلنا ان الله قد يامر بما لا يريد لان علم الله وخبره قد تعلقا بان الايمان لا يوجد من ابي لهب البتة وهذا العلم وهذا الخبر يمتنع زوالهما وانقلابهما جهلا ووجود الايمان مضاد ومناف لهذا العلم ولهذا الخبر والجمع بين الضدين محال فكان صدور الايمان من ابي لهب محالا والله تعالى عالم بكل هذه الاحوال فيكون عالما بكونه محالا والعالم بكون الشيء محالا لا يكون مريدا له فثبت انه تعالى غير مريد الايمان من ابي لهب وقد امره بالايمان فثبت ان الامر قد يوجد بدون الارادة واذا ثبت هذا وجب القطع بان طاعة الله عبارة عن موافقة امره لا عن موافقة ارادته واما المعتزلة فقد احتجوا على ان للطاعة اسم لموافقة الارادة **بقول الشاعر**

رب من انضجت غيظا صدره ... قد تمنى لي موتا لم يطع

رتب الطاعة على التمني وهو من جنس الارادة والجواب ــ ان العاقل عالم بان الدليل القاطع الذي ذكرناه لا يليق معارضته بمثل هذه الحجة الركيكة

المسألة الثانية اعلم ان هذه الاية اية شريفة مشتملة على اكثر علم اصول الفقه وذلك لان الفقهاء زعموا ان اصول الشريعة اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهذه الاية مشتملة على تقرير هذه الاصول الاربعة بهذا الترتيب اما الكتاب والسنة فقد وقعت الاشارة اليهما بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان قيل اليس ان طاعة الرسول هي طاعة الله فما معنى هذا العطف قلنا قال القاضي الفائدة في ذلك بيان الدلالتين فالكتاب يدل على امر الله ثم نعلم منه امر الرسول لا محالة والسنة تدل على امر الرسول ثم نعلم منه امر الله لا محالة فثبت بما ذكرنا ان قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول يدل على وجوب متابعة الكتاب والسنة

المسألة الثالثة اعلم ان قوله واولي الامر منكم يدل عندنا على ان اجماع الامة حجة والدليل على ذلك ان الله تعالى امر بطاعة اولي الامر على سبيل الجزم في هذه ومن امره الله بطاعته على الجزم والقطع لابد وان يكون معصوما عن الخطا يكون قد امر الله بمتابعته فيكون ذلك امرا بفعل ذلك الخطا والخطا لكونه خطا منهي عنه فهذا يفضي الى اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد وانه محال فثبت ان الله تعالى امر بطاعة اولي الامر على سبيل الجزم وثبت ان كل من امر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب ان يكون معصوما عن الخطا فثبت قطعا ان اولي الامر المذكور في هذه الاية لابد وان يكون معصوما ثم نقول ذلك المعصوم اما مجموع الامة او بعض الامة لا جائز ان يكون بعض الامة لانا بينا ان الله تعالى اوجب طاعة

أولي الأمر في هذه الآية قطعاً وإيجاب طاعتهم قطعاً مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول إليهم ۝ والاستفادة منهم ونحن نعلم بالضرورة أنا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الإمام المعصوم عاجزون عن الوصول إليهم عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم وإذا كان كذلك علمنا أن المعصوم الذي أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضاً من أبعاض الأمة ولا طائفة من طوائفهم ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله وأولي الأمر أهل الحل والعقد من الأمة وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة فإن قيل المفسرون ذكروا في أولي الأمر وجوهاً أخرى سوى ما ذكرتم **أحدها** أن المراد من أولي الأمر الخلفاء الراشدون **وثانيها** المراد أمراء السرايا قال سعيد بن جبير نزلت الآية في عبد الله بن حذافة السهمي إذ بعثه النبي صلى الله عليه وسلم في سرية وعن ابن عباس أنها نزلت في خالد بن الوليد بعثه النبي صلى الله عليه وسلم أميراً على سرية وفيها عمار بن ياسر فجرى بينهما اختلاف في الشيء فنزلت هذه الآية وأمر بطاعة أولي الأمر **وثالثها** المراد العلماء الذين يفتون في الأحكام الشرعية ويعلمون الناس دينهم وهذا رواية الوالبي عن ابن عباس وقول الحسن ومجاهد والضحاك **ورابعها** نقل عن الروافض أن المراد به الأئمة المعصومون ولما كانت أقوال الأمة في هذه الآية محصورة في هذه الوجوه وكان القول الذي نصرتموه خارجاً عنها كان ذلك بإجماع الأمة **والجواب** أن نقول حمل أولي الأمر على الأمراء والسلاطين أولى مما ذكرتم ويدل عليه وجوه **الأول** أن الأمراء والسلاطين أوامرهم نافذة على الخلق فهم في الحقيقة أولو الأمر أما أهل الإجماع فليس لهم أمر نافذ على الخلق فكان حمل اللفظ على الأمراء والسلاطين أولى **الثاني** أن أول الآية وآخرها يناسب ما ذكرناه **أما أول الآية** فهو أنه تعالى أمر الحكام بأداء الأمانات وبرعاية العدل **وأما آخر الآية** فهو أنه تعالى أمر بالرد إلى الكتاب والسنة فيما أشكل وهذا إنما يليق بالأمراء لا بأهل الإجماع **الثالث** أن النبي صلى الله عليه وسلم بالغ في الترغيب في طاعة الأمراء فقال من أطاعني فقد أطاع الله ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصاني فقد عصى الله ومن عصى أميري فقد عصاني فهذا ما يمكن ذكره من السؤال على الاستدلال الذي ذكرناه **والجواب** أنه لا نزاع أن جماعة من الصحابة والتابعين حملوا قوله وأولي الأمر منكم على العلماء فإذا قلنا المراد منه جميع العلماء من أهل العقد والحل لم يكن هذا قولاً خارجاً عن أقوال الأمة بل كان هذا اختياراً لأحد أقوالهم وتصحيحاً له بالحجة القاطعة فاندفع السؤال الأول وأما سؤالهم الثاني فهو مدفوع لأن الوجوه التي ذكروها وجوه ضعيفة والذي ذكرناه برهان قاطع فكان قولنا أولى على أنا نعارض تلك الوجوه بوجوه أخرى أقوى منها **فأحدها** أن الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب وذلك الدليل ليس إلا الكتاب والسنة فحينئذ لا يكون هذا قسماً منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنة وعن طاعة الله وطاعة رسوله بل يكون داخلاً فيه كما أن وجوب طاعة الزوج والولد للوالدين والتلميذ للأستاذ داخل في طاعة الله وطاعة الرسول أما إذا حملناه على الإجماع لم يكن هذا القسم داخلاً تحتها لأنه ربما دل الإجماع على حكم بحيث لا يكون في الكتاب والسنة دلالة عليه فحينئذ أمكن جعل هذا القسم منفصلاً عن القسمين الأولين فهذا أولى **وثانيها** حمل الآية على طاعة الأمراء إنما يجب إذا كانوا مع الحق فإذا حملناه على الإجماع لا يدخل الشرط في الآية فكان هذا أولى **وثالثها** قوله من بعد فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله مشعر بإجماع تقدم يخالف حكمه حكم هذا التنازع **ورابعها** أن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعاً وعندنا أن طاعة أهل الإجماع واجبة قطعاً وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعاً بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم وفي الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف فكان حمل الآية على الإجماع أولى لأنه أدخل الرسول وأولي الأمر في لفظ واحد وهو قوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر فكان حمل أولي الأمر الذي هو مقرون بالرسول على المعصوم أولى من حمله على الفاجر الفاسق **وخامسها** أن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء والعلماء في الحقيقة أمراء الأمراء فكان حمل لفظ أولي الأمر عليهم أولى وأما حمل الآية على الأئمة المعصومين على ما تقوله الروافض ففي غاية البعد لوجوه **أحدها** ما ذكرناه أن طاعتهم مشروطة بمعرفتهم وقدرة الوصول إليهم فلو أوجب علينا طاعتهم قبل معرفتهم كان هذا تكليف ما لا يطاق ولو أوجب علينا طاعتهم إذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صار

هذا الإيجاب مشروطاً وظاهر قوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم يقتضي الإطلاق وأيضاً ففي الآية ما يدفع هذا الاحتمال وذلك لأنه تعالى أمر بطاعة الرسول وطاعة أولي الأمر في لفظة واحدة وهو قوله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم واللفظة الواحدة لا يجوز أن تكون مطلقة ومشروطة معاً فلما كانت هذه اللفظة مطلقة في حق الرسول وجب أن تكون مطلقة في حق أولي الأمر **وثانيها** أنه تعالى أمر بطاعة أولي الأمر وأولي الأمر جمع وعندهم لا يكون في الزمان إلا إمام واحد وحمل الجمع على الفرد خلاف الظاهر **وثالثها** أنه قال فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ولو كان المراد بأولي الأمر الإمام المعصوم لوجب أن يقال فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الإمام فثبت أن الحق تفسير الآية بما ذكرناه **المسألة الرابعة** اعلم أن قوله فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الرسول يدل عندنا على أن القياس حجة والذي يدل على ذلك أن قوله فإن تنازعتم في شيء إما أن يكون المراد فإن اختلفتم في شيء حكمه منصوص عليه في الكتاب والسنة أو الإجماع أو المراد فإن اختلفتم في شيء حكمه غير منصوص عليه في شيء من هذه الثلاثة والأول باطل لأن على ذلك التقدير وجب عليه طاعته فكان ذلك داخلاً تحت قوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم وحينئذ يصير قوله فإن اختلفتم في شيء تنازعتم في شيء فردوه إلى الله وإلى الرسول إعادة لعين ما مضى وإنه غير جائز وإذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو أن المراد فإن تنازعتم في شيء حكمه غير مذكور في الكتاب والسنة والإجماع وإذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله فردوه إلى الله وإلى الرسول طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنة فوجب أن يكون المراد رد حكمه إلى الأحكام المنصوصة في الوقائع المشابهة لها وذلك هو القياس فثبت أن الآية دالة على الأمر بالقياس فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله فردوه إلى الله وإلى الرسول أي فوضوا علمه إلى الله واسكتوا عنه ولا تتعرضوا إليه وأيضاً فلم لا يجوز أن يكون المراد فردوا غير المنصوص إلى المنصوص في أنه لا يحكم فيها إلا بالنص وأيضاً لم لا يجوز أن يكون المراد فردوا هذه الأحكام إلى البراءة الأصلية قلنا أما الأول فمدفوع وذلك لأن هذه الآية دلت على أنه تعالى جعل الوقائع قسمين منها ما يكون حكمها منصوصاً عليه ومنها ما لا يكون كذلك ثم أمر في القسم الأول بالطاعة والانقياد وأمر في القسم الثاني بالرد إلى الله وإلى الرسول ولا يجوز أن يكون المراد بهذا الرد السكوت لأن الواقعة ربما كانت لا تحتمل ذلك بل لا بد من قطع الشغب والخصومة فيها بنفي أو إثبات وإذا كان كذلك امتنع حمل الرد إلى الله على السكوت عن تلك الواقعة وبهذا الجواب يظهر فساد السؤال الثالث وجوابه أن البراءة الأصلية معلومة بحكم العقل فلا يكون رد الواقعة إليها رداً إلى الله بوجه من الوجوه أما إذا رددنا حكم الواقعة إلى أحكام الله تعالى فكان حمل اللفظ على هذا الوجه أولى **المسألة الخامسة** هذه الآية دالة على أن الكتاب والسنة مقدمان على القياس مطلقاً فلا يجوز ترك العمل بهما بسبب القياس ولا يجوز تخصيصهما بسبب القياس البتة سواء كان القياس جلياً أو خفياً سواء كان ذلك النص مخصوصاً قبل ذلك أو لا ويدل عليه أنا بينا أن قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول أمر بطاعة الكتاب والسنة وهذا الأمر مطلق فثبت أن متابعة الكتاب والسنة سواء حصل قياس يعارضهما أو يخصصهما أو لم يوجد واجب ومما يؤكد ذلك وجوه أخرى **أحدها** أن كلمة إن على قول كثير من الناس للاشتراط على هذا المذهب كان قوله فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول صريح في أنه لا يجوز العدول إلى القياس إلا عند فقدان الأصول **الثاني** أنه تعالى أخر ذكر القياس عن ذكر الأصول الثلاثة وهذا مشعر بأن العمل به مؤخر عن الأصول الثلاثة **الثالث** أنه صلى الله عليه وسلم اعتبر هذا الترتيب في قصة معاذ حيث أخر الاجتهاد عن الكتاب وعلق جوازه على عدم وجدان الكتاب والسنة بقوله فإن لم تجد **الرابع** أنه تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم حيث قال وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس ثم إن إبليس لم يدفع هذا النص بالكلية بل خصص نفسه عن ذلك العموم بقياس هو قوله خلقتني من نار وخلقته من طين ثم أجمع العقلاء على أنه جعل القياس مقدماً على النص وصار بذلك السبب ملعوناً وهذا يدل على أن تخصيص النص بالقياس تقديم للقياس على النص وأنه غير جائز **الخامس** أن القرآن مقطوع في متنه لأنه ثبت بالتواتر والقياس ليس كذلك بل هو مظنون من جميع الجهات والمقطوع راجح على المظنون ۝ **السادس** قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون وإذا وجدنا عموم الكتاب حاصلاً في الواقعة ثم إنا لا نحكم به بل حكمنا بالقياس لزم الدخول تحت هذا العموم **السابع** قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله فإذا كان عموم القرآن حاضراً ثم قدمنا القياس المخصص عليه لزم التقديم بين يدي الله ورسوله

الثامن قوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله الى قوله ان يتبعون الا الظن جعل اتباع الظن من صفات الكفار ومن الموجبات القوية في مذمتهم فهذا يقتضي ان لا يجوز العمل بالقياس البتة ترك هذا النص فيما بينا انه يدل على جواز العمل بالقياس لكنه انما دل على ذلك عند فقدان النصوص فوجب عند وجدانها ان يبقى على الاصل التاسع انه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه ولا شك ان الحديث اقوى من القياس فاذا كان الحديث الذي لا يوافقه الكتاب مردودا فالقياس اولى به العاشر ان القران كلام الله الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد والقياس يفرق عقل الانسان الضعيف وكل من له عقل سليم علم ان الالهي اقوى بالمتابعة واحرى

المسالة السادسة هذه الاية دالة على ان ما سوى هذه الاصول الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع والقياس مردود باطل وذلك لانه تعالى جعل الوقائع قسمين احدهما ما تكون احكامها منصوصة عليها وامر فيها بالطاعة وهو قوله يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والثاني ما لا تكون احكامها منصوصة عليها وامر فيها بالاجتهاد وهو قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول فاذا كان لا مزيد على هذين القسمين وقد امر الله تعالى في كل واحد منهما بتكليف خاص معين دل ذلك على انه ليس للمكلف ان يتمسك بشيء سوى هذه الاصول الاربعة واذا ثبت هذا فنقول القول بالاستحسان الذي يقول به ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه والقول بالاستصلاح الذي يقول به مالك رحمه الله ان كان المراد به احد هذه الامور الاربعة فهو تغيير عبارة ولا فائدة فيه وان كان مغايرا لهذه الاربعة كان القول به باطلا قطعا لدلالة هذه الاية على بطلانه كما ذكرناه

المسالة السابعة زعم كثير من الفقهاء ان قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول يدل على ان ظاهر الامر للوجوب واعترض المتكلمون عليه فقالوا قوله اطيعوا الله فهذا لا يدل على الايجاب الا اذا ثبت ان الامر للوجوب وهذا يقتضي افتقار الدليل الى المدلول وهو باطل وللفقهاء ان يجيبوا عنه من وجهين الاول ان الاوامر الواردة في الوقائع المخصوصة دالة على الندبية فقوله اطيعوا لو كان معناه ان الاتيان بالمامورات مندوب فحينئذ لا يبقى لهذه الاية فائدة لان مجرد الندبية كان معلوما من تلك الاوامر فوجب حملها على افادة الوجوب حتى يقال ان الاوامر دلت على ان فعل تلك المامورات اولى من تركها وهذه الاية دلت على المنع من تركها فحينئذ يبقى لهذه الاية فائدة والثاني انه تعالى ختم الاية بقوله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر وهو وعيد فكما ان احتمال اختصاصه بقوله فردوه الى الله والى الرسول قائم فكذلك احتمال عوده الى الجملتين اعني قوله اطيعوا الله وقوله فردوه الى الله قائم ولا شك ان الاحتياط فيه واذا كان حكمنا بعود ذلك الوعيد الى الكل صار قوله اطيعوا الله موجبا للوجوب فثبت ان هذه الاية دالة على ان ظاهر الامر للوجوب ولا شك انه اصل معتبر في الشرع

المسالة الثامنة اعلم ان المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم اما القول واما الفعل اما القول فيجب طاعته لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واما الفعل فيجب على الامة الاقتداء به الا ما خصه الدليل وذلك لانا بينا ان قوله اطيعوا يدل على ان اوامر الله للوجوب ثم انه تعالى قال في اية اخرى في صفة محمد عليه السلام فاتبعوه وهذا امر فوجب ان يكون للوجوب فثبت ان متابعته واجبة والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل ان ذلك الغير فعله فثبت ان قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول يوجب الاقتداء بالرسول في كل افعاله وقوله واطيعوا الرسول يوجب الاقتداء به في جميع اقواله ولا شك انهما اصلان معتبران في الشريعة

المسالة التاسعة اعلم ان ظاهر الامر وان كان في اصل الوضع لا يفيد التكرار ولا الفور الا انه في عرف الشرع يدل عليه ويدل عليه وجوه الاول ان قوله اطيعوا الله يصح منه استثناء اي وقت كان وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فوجب ان يكون قوله اطيعوا الله متناولا لكل الاوقات وذلك يقتضي التكرار والتكرار يقتضي الفور الثاني انه لو لم يفد ذلك لصارت الاية مجملة لان الوقت المخصوص والكيفية المخصوصة غير مذكورة اما لو حملناه على العموم كانت الاية مبينة وحمل كلام الله على الوجه الذي يكون مبينا اولى من حمله على الوجه الذي به يصير مجملا مجهولا اقصى ما في الباب انه يدخله التخصيص وهو خير من الاجمال الثالث ان قوله اطيعوا الله اضاف لفظ الطاعة الى لفظ الله فهذا يقتضي ان وجوب الطاعة علينا له انما كان لكونه الها لنا فثبت من هذا الوجه ان المنشأ لوجوب الطاعة هو العبودية والربوبية

وذلك يقتضي دوام وجوب الطاعة على جميع المكلفين الى قيام القيامة وهذا اصل معتبر في الشرع

المسالة العاشرة انه قال اطيعوا الله فافرده في الذكر ثم قال اطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهذا تعليم من الله سبحانه لهذا الادب وهو ان لا يجمعوا في الذكر بين اسمه سبحانه وبين اسم غيره واما اذا آل الامر الى المخلوقين فيجوز ذلك بدليل انه قال واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهذا تعليم لهذا الادب ولذلك روي ان واحدا ذكر عند الرسول عليه السلام وقال من اطاع الله والرسول فقد رشد ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام بئس الخطيب هلا قلت من عصى الله وعصى رسوله او لفظ هذا معناه وتحقيق القول فيه ان الجمع بين الذكرين في اللفظ يوهم نوع مناسبة ومجانسة وهو سبحانه متعال عن ذلك

المسالة الحادية عشر قد دللنا على ان قوله واولي الامر منكم يدل على ان الاجماع حجة فنقول كما انه دل على هذا الاصل فكذلك دل على مسائل كثيرة من فروع القول بالاجماع ونحن نذكر بعضها الفرع الاول مذهبنا ان الاجماع لا ينعقد الا بقول العلماء الذين يمكنهم استنباط احكام الله من نصوص الكتاب والسنة وهؤلاء هم المسمون باهل الحل والعقد في كتب اصول الفقه فنقول الاية دالة عليه لانه تعالى اوجب طاعة اولي الامر والذين لهم الامر والنهي في الشرع ليس الا هذا الصنف من العلماء لان المتكلم الذي لا معرفة له بكيفية استنباط الاحكام من النصوص لا اعتبار بامره ونهيه وكذلك المفسر والمحدث الذي لا قدرة له على استنباط الاحكام من القران والحديث فدل على ما ذكرناه فلما دلت الاية على ان اجماع اولي الامر حجة علمنا دلالة الاية على انه ينعقد الاجماع بمجرد قول هذه الطائفة من العلماء واما دلالة الاية على ان العامي غير داخل فيه فظاهر لانه من الظاهر انهم ليسوا من اولي الامر الفرع الثاني اختلفوا في ان الاجماع الحاصل عقيب الخلاف هل هو حجة والاصح انه حجة والدليل عليه هذه الاية وذلك لانا بينا ان قوله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم يقتضي وجوب طاعة جملة اهل الحل والعقد من الامة وهذا يدخل فيه ما حصل بعد الخلاف وما لم يكن كذلك فوجب ان يكون الكل حجة الفرع الثالث اختلفوا في ان انقراض اهل العصر هل هو شرط والاصح انه ليس بشرط والدليل عليه هذه الاية وذلك لانها دالة على وجوب طاعة المجمعين وذلك يدخل فيه ما اذا انقرض العصر وما اذا لم ينقرض الفرع الرابع دلت الاية على ان العبرة باجماع المؤمنين لانه تعالى قال في اول الاية يا ايها الذين امنوا ثم قال واولي الامر منكم فدل هذا على ان العبرة باجماع المؤمنين فاما سائر الفرق الذين يشك في ايمانهم فلا عبرة بهم

المسالة الثانية عشر ذكرنا ان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول يدل على صحة العمل بالقياس فنقول كما ان هذه الاية دلت على هذا الاصل فكذلك دلت على مسائل كثيرة من فروع القول بالقياس ونحن نذكر بعضها الفرع الاول قد ذكرنا ان قوله فردوه الى الله معناه فردوه الى واقعة بين الله حكمها ولا بد وان يكون المراد بردها الى الواقعة تجاذبها في الصورة والصفة فحينئذ لم يكن ردها الى بعض الصور اولى من ردها الى الباقي وحينئذ يتعذر الرد فعلمنا انه لا بد وان يكون المراد فردوها الى واقعة تشبهها في الصورة والصفة ثم ان هذا المعنى الذي قلنا يؤكد بالخبر والاثر اما الخبر فهو انهم لما سالوه صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم فقال عليه السلام ارايت لو تمضمضت يعني المضمضة مقدمة الاكل كما ان القبلة مقدمة الجماع فكما ان تلك المقدمة لم تنقض الصوم فكذا القبلة ولما سالته الخثعمية عن الحج فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه هل يجزي فقالت نعم قال عليه السلام فدين الله احق بالقضاء واما الاثر فما روي عن عمر رضي الله تعالى عنه انه قال اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك فدل مجموع ما ذكرنا من دلالة هذه الاية ودلالة الخبر ودلالة الاثر على ان قوله فردوه امر برد الشيء الى شبيهه واذا ثبت هذا فقد جعل الله المشابهة في الصورة والصفة دليلا على ان الحكم في غير محل النص مشابه للحكم في محل النص وهذا هو الذي يسميه الشافعي رحمه الله قياس الاشباه ويسميه اكثر الفقهاء قياس الطرد ودلت هذه الاية على صحته لانه لما ثبت بالدليل ان المراد من قوله فردوه هو انه ردوه الى شبيهه علمنا ان الاصل المعول عليه في باب القياس هو المشابهة وهذا بحث فيه طول ومرادنا كيفية استنباط المسائل من الاية فاما الاستقصاء فيها فمذكور في سائر الكتب الفرع الثاني دلت الاية على ان شرط الاستدلال بالقياس في المسالة ان لا يكون فيها نص من الكتاب والسنة لان قوله فان تنازعتم في شيء فردوه مشعر بهذا الاشتراط الفرع الثالث

دلت الآية على أنه إذا لم يوجد في الواقعة نص من الكتاب والسنة والإجماع جاز استعمال القياس في المسألة كيف كان وبطل به قول من قال لا يجوز استعمال القياس في الكفارات والحدود وغيرها لأن قوله فإن تنازعتم في شيء عام في كل الواقعة لا نص فيها **الفرع الرابع** دلت الآية على أن من أثبت الحكم في صورة بالقياس فلا بد وأن يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالنص ولا يجوز أن يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالقياس لأن قوله فردوه إلى الله والى الرسول ظاهره مشعر بأنه يجب رده إلى الحكم الذي ثبت بنص الله ونص رسوله **الفرع الخامس** دلت الآية على أن القياس على الأصل الذي ثبت حكمه بالقرآن والقياس على الأصل الذي ثبت حكمه بالسنة إذا تعارضا كان القياس على القرآن مقدما على القياس على الخبر لأنه تعالى قدم الكتاب على السنة في قوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وفي قوله فردوه إلى الله والى الرسول وكذلك في خبر معاذ **الفرع السادس** دلت الآية على أنه إذا تعارض قياسان أحدهما قياس بأنها آية من كتاب الله والآخر قياس بأنها خبر من أخبار رسول الله فإن الأول مقدم على الثاني لعين ما ذكرناه في الفرع الخامس فهذه المسائل الأصولية استنبطناها من هذه الآية في أقل من ساعتين ولعل الإنسان إذا استعمل الفكر على الاستقصاء أمكنه استنباط أكثر مسائل أصول الفقه من هذه الآية **المسألة الثالثة عشر** قوله وأولي الأمر معناه ذوو الأمر وأولو جمع وواحده ذو على غير القياس كالنساء والإبل والخيل كلها اسم للجمع ولا واحد له في اللفظ **المسألة الرابعة عشر** قوله فإن تنازعتم قال الزجاج اختلفتم وقال كل فريق القول قولي واشتقاق المنازعة من النزع الذي هو الجذب والمنازعة عبارة عن مجاذبة كل واحد لحجة مصححة لقوله أو يريد إياه عما يفسده ثم قال تعالى إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وفيه مسألتان **المسألة الأولى** هذا الوعيد يحتمل أن يكون عائدا إلى قوله أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وإلى قوله فردوه إلى الله والى الرسول **المسألة الثانية** ظاهر قوله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر يقتضي أن من لم يطع الله والرسول لا يكون مؤمنا وهذا يقتضي أن يخرج المذنب عن الإيمان لكنه محمول على التهديد ثم قال تعالى ذلك خير وأحسن تأويلا أي ذلك الذي أمرتكم به في هذه الآيات خير لكم وأحسن عاقبة لكم لأن التأويل عبارة عما إليه مآل الشيء ومرجعه وعاقبته **قوله تعالى ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا** اعلم أنه تعالى لما أوجب في الآية الأولى على جميع المكلفين أن يطيعوا الله ويطيعوا الرسول ذكر في هذه الآية أن المنافقين والذين في قلوبهم مرض لا يطيعون الرسول ولا يرضون بحكمه ويريدون حكم غيره وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** الزعم والزعم لغتان ولا يستعملان في الأكثر إلا في القول الذي لا يتحقق قال الليث أهل العربية يقولون زعم فلان إذا شكوا فيه فلم يعرفوا أكذب أو صدق وكذلك تفسير قوله هذا لله بزعمهم أي بقولهم الكذب قال الأصمعي الزعوم من الغنم الذي لا يعرف أبها شحم أم لا وقال ابن الأعرابي الزعم يستعمل في الحق **وأنشد لأمية بن الصلت**

وإني أذين لكم أنه … سينجزكم ربكم ما زعم

إذا عرفت هذا فنقول الذي في هذه الآية المراد به الكذب لأن الآية نزلت في المنافقين **المسألة الثانية** ذكروا في أسباب النزول وجوها **الأول** قال كثير من المفسرين نازع رجل من المنافقين رجلا من اليهود فقال اليهودي بيني وبينك أبو القاسم وقال المنافق بيني وبينك كعب بن الأشرف والسبب في ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقضي بالحق ولا يلتفت إلى الرشوة وكعب بن الأشرف كان شديد الرغبة في الرشوة واليهودي كان محقا والمنافق كان مبطلا فلهذا المعنى كان اليهودي يريد التحاكم إلى الرسول والمنافق كان يريد كعب بن الأشرف ثم أصر اليهودي على قوله فذهبا إليه صلى الله عليه وسلم فحكم الرسول عليه السلام لليهودي على المنافق فقال المنافق لا أرضى انطلق بنا إلى أبي بكر فحكم أبو بكر رضي الله تعالى عنه لليهودي فلم يرض المنافق وقال بيني وبينك عمر فصارا إلى عمر فأخبره اليهودي أن الرسول عليه السلام وأبا بكر حكما على المنافق فلم يرض بحكمهما فقال للمنافق أهكذا فقال نعم قال اصبرا إن لي حاجة أدخل فأقضيها وأخرج إليكما فدخل فأخذ سيفه ثم خرج إليهما فضرب به المنافق حتى برد وهرب اليهودي فجاء أهل المنافق فشكوا عمر إلى النبي صلى الله عليه وسلم فسأل عمر

عن قصته فقال عمر إنه رد حكمك يا رسول الله فجاء جبريل عليه السلام في الحال وقال إنه الفاروق فرق بين الحق والباطل فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر أنت الفاروق وعلى هذا القول الطاغوت هو كعب بن الأشرف **الرواية الثانية** في سبب نزول هذه الآية أنه أسلم ناس من اليهود ونافق بعضهم وكانت قريظة والنضير في الجاهلية إذا قتل قرظي نضريا قتل به وأخذ منه دية مائة وسق من تمر وإذا قتل نضري قرظيا لم يقتل به لكن أعطى ديته ستين وسقا من التمر وكان بنو النضير أشرف وهم حلفاء الأوس وقريظة حلفاء الخزرج فلما هاجر الرسول عليه السلام إلى المدينة قتل نضري قرظيا فاختصما فيه فقالت بنو النضير لا قصاص علينا إنما علينا ستون وسقا من تمر على ما اصطلحنا عليه وقالت الخزرج هذا حكم الجاهلية ونحن وأنتم اليوم إخوة وديننا واحد ولا فضل بيننا فأبى بنو النضير ذلك فقال المنافقون انطلقوا إلى أبي بردة الكاهن الأسلمي وقال المسلمون بل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأبى المنافقون وانطلقوا إلى الكاهن ليحكم بينهم فأنزل الله تعالى هذه الآية ودعا الرسول عليه السلام الكاهن إلى الإسلام فأسلم هذا قول السدي وعلى هذا القول الطاغوت هو الكاهن **الرواية الثالثة** قال الحسن إن رجلا من المسلمين كان له على رجل من المنافقين حق فدعاه المنافق إلى وثن كان أهل الجاهلية يتحاكمون إليه ورجل قائم يترجم الأباطيل عن الوثن والمراد بالطاغوت هو ذلك الرجل **الرواية الرابعة** كانوا يتحاكمون إلى الأوثان وكان طريقهم أنهم يضربون القداح بحضرة الوثن فما خرج على القداح عملوا به وعلى هذا القول الطاغوت الوثن **واعلم** أن المفسرين اتفقوا على أن هذه الآية نزلت في بعض المنافقين ثم قال أبو مسلم ظاهر الآية يدل على أنه كان منافقا من أهل الكتاب مثل أنه كان يهوديا فأظهر الإسلام على سبيل النفاق لأن قوله تعالى يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك إنما يليق بمثل هذا المنافق **المسألة الثالثة** مقصود الكلام أن بعض الناس أراد أن يتحاكم إلى بعض أهل الطغيان ولم يرد التحاكم إلى محمد صلى الله عليه وسلم قال القاضي ويجب أن يكون التحاكم إلى هذا الطاغوت كالكفر وعدم الرضا بحكم محمد عليه الصلاة والسلام كفر ويدل عليه وجوه **الأول** أنه تعالى قال يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به فجعل التحاكم إلى الطاغوت مقابلا للكفر به وهذا يقتضي أن التحاكم إلى الطاغوت كفر بالله كما أن الكفر بالطاغوت إيمان بالله **الثاني** قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم إلى قوله ويسلموا تسليما وهذا نص في تكفير من لم يرض بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام **الثالث** قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم وهذا يدل على أن مخالفته معصية عظيمة وفي هذه الآيات دلائل على أن من رد شيئا من أوامر الله أو أوامر الرسول عليه السلام فهو خارج عن الإسلام سواء رده من جهة الشك أو من جهة التمرد وذلك يوجب صحة ما ذهبت الصحابة إليه من الحكم بارتداد مانعي الزكاة وقتلهم وسبي ذراريهم **المسألة الرابعة** قالت المعتزلة إن قوله تعالى ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا يدل على أن كفر الكافر ليس بخلق الله ولا بإرادته وبيانه من وجوه **الأول** أنه لو خلق الله الكفر في الكافر وأراده منه فأي تأثير للشيطان فيه وإذا لم يكن له فيه تأثير فلم ذمه عليه **الثاني** أنه تعالى ذم الشيطان بسبب أنه يريد هذه الضلالة فلو كان تعالى مريدا لها لكان هو بالذم أولى من حيث إن كل من عاب شيئا ثم فعله كان بالذم أولى قال تعالى كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون **الثالث** أن قوله تعالى في أول الآية صريح في إظهار التعجب من أنهم كيف يتحاكموا إلى الطاغوت مع أنهم أمروا أن يكفروا به ولو كان ذلك التحاكم بخلق الله تعالى لما بقي التعجب فإنه يقال إنما فعلوا لأجل أنك خلقت ذلك الفعل فيهم وأردته منهم بل التعجب من هذا التعجب أولى فإن من فعل ذلك فيهم ثم أخذ يتعجب منهم أنهم كيف فعلوا ذلك كان التعجب من هذا التعجب أولى واعلم أن حاصل هذا الاستدلال يرجع إلى التمسك بطريقة المدح والذم وقد عرفت منا أنا لا نقدح في هذه الطريقة إلا بالمعارضة بالعلم والداعي ثم قال تعالى وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا وفيه مسألتان **المسألة الأولى** بين في الآية الأولى رغبة المنافقين في التحاكم إلى الطاغوت وبين بهذه الآية نفرتهم عن التحاكم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم قال المفسرون إنما صد المنافقون عن حكم الرسول عليه الصلاة والسلام لأنهم كانوا ظالمين وعلموا أنه لا يأخذ الرشا وأنه لا يحكم إلا بمر الحكم وقيل كان ذلك الصد لعداوتهم في الدين **المسألة الثانية** يصدون عنك صدودا أي يعرضون عنك وذكر المصدر للتأكيد والمبالغة كأنه قيل صدودا أي صدود

قوله تعالى فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا
احسانا وتوفيقا اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا
وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان في اتصال هذه الاية بما قبلها وجهان الاول
ان قوله فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم كلام وقع في البين وما قبل هذه الاية متصل بما بعدها
هكذا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون عنك صدودا ثم جاؤك
يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا يعني انهم في اول الامر يصدون عنك صدودا ثم بعد ذلك يجيئونك
ويحلفون بالله كذبا على انهم ما ارادوا بذلك الصد الا الاحسان والتوفيق وعلى هذا التقدير يكون النظم
متصلا وتلك الاية وقعت في البين كالكلام الاجنبي وهذا يسمى اعتراضا وهو كقول الشاعر

ان الثمانين وبلغتها ۝ قد احوجت سمعي الى ترجمان

فقوله وبلغتها كلام اجنبي وقع في البين الا ان هذا الكلام الاجنبي شرطه ان يكون له من بعض الوجوه تعلق
بذلك المقصود كما في هذا البيت فان قوله بلغتها دعاء للمخاطب وتلطف في القول معه والاية ايضا كذلك لان
اول الاية واخرها في شرح قبائح المنافقين وفضائحهم وانواع كيدهم ومكرهم فان الاية تدل بانه تعالى حكى
عنهم في اول الاية انهم يتحاكمون الى الطاغوت مع انهم امروا بالكفر به ويصدون عن الرسول مع انهم امروا
بطاعته فذكر بعد هذا ما يدل على شدة الاحوال عليهم بسبب هذه الاعمال السيئة في الدنيا والاخرة فقال
فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم فكيف حال تلك الشدة وحال تلك المصيبة فهذا تقرير هذا
القول وهو قول الحسن البصري واختيار الواحدي من المتاخرين الوجه الثاني انه كلام متصل بما قبله
وتقريره انه تعالى لما حكى عنهم في الاية المتقدمة انهم يتحاكمون الى الطاغوت ويفرون من الرسول عليه السلام
اشد الفرار دل ذلك على شدة نفرتهم من الحضور عند الرسول صلى الله عليه وسلم في اوقات السلامة فكيف
يكون حالهم في شدة الغم والحسرة اذا اتوا بجناية خافوا بسببها منك ثم جاؤك شاؤا ام ابوا يحلفون بالله
على سبيل الكذب انا ما اردنا بتلك الجناية الا الخير والمصلحة والغرض من هذا الكلام بيان ان ما في قلوبهم
من النفرة عن الرسول لا غاية له سواء غابوا ام حضروا وسواء بعدوا ام قربوا ثم انه تعالى اكد هذا المعنى
بقوله اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم والمعنى ان من اراد المبالغة في شيء قال هذا شيء لا يعلمه الا الله يعني
ان لكثرته وقوته لا يقدر احد على معرفته الا الله ثم لما عرف الرسول عليه السلام شدة بغضهم ونهاية
عداوتهم ونفرتهم اعلمه انه كيف يعاملهم فقال فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا وهذا
الكلام على ما قررناه منتظم حسن الاتساق لا حاجة فيه الى شيء من الحذف والاضمار ومن طالع كتب التفسير
علم ان المتقدمين والمتاخرين كيف اضطربوا فيه المسئلة الثانية ذكروا في قوله اصابتهم
مصيبة وجوها الاول المراد منه قتل عمر صاحبهم الذي اقر انه لا يرضى بحكم الرسول عليه السلام
فهم جاؤا الى النبي عليه السلام فطالبوا عمر بدمه وحلفوا انهم ما ارادوا بالذهاب الى غير الرسول الا
المصلحة وهذا اختيار الزجاج الثاني قال ابو علي الجبائي المراد من هذه المصيبة ما امر الله تعالى
الرسول عليه السلام من انه لا يستصحبهم في الغزوات وانه يخصهم بمزيد الاذلال والطرد عن حضرته
وهو قوله تعالى لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم
لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وقوله قل لن تخرجوا معي ابدا
وبالجملة فامثال هذه الايات توجب لهم الذل العظيم فكانت معدودة في مصائبهم وانما يصيبهم ذلك
لاجل نفاقهم وعنى بقوله ثم جاؤك اي وقت المصيبة يحلفون ويعتذرون انا ما اردنا بما كان منا من
مداراة الكفار الا الصلاح وكانوا في ذلك كاذبين لانهم اضمروا خلاف ما اظهروه ولم يريدوا بذلك
الاحسان الذي هو الصلاح الثالث قال ابو مسلم الاصفهاني انه تعالى لما اخبر عن المنافقين انهم رغبوا
في حكم الطاغوت وكرهوا حكم الرسول بشر الرسول صلى الله عليه وسلم انه ستصيبهم مصائب تلجئهم اليه والى
ان يظهروا له الايمان به والى ان يحلفوا بان مرادهم الاحسان والتوفيق قال ومن عادة العرب عند التبشير
والانذار ان يقولوا كيف انت اذا كان كذا وكذا ومثاله قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وقوله

فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ثم امره تعالى اذا كان منهم ذلك ان يعرض عنهم ويعظهم المسئلة
الثالثة في تفسير الاحسان والتوفيق وجوه الاول معناه ما اردنا بالتحاكم الى غير الرسول الا الاحسان
الى خصومنا واستدامة الاتفاق والائتلاف فيما بيننا وانما كان التحاكم الى غير الرسول احسانا الى الخصوم لانهم
لو كانوا عند الرسول لما قدروا على رفع الصوت عند تقرير كلامهم على التمرد من حكمه فاما اذا كان التحاكم الى غير الرسول
احسانا الى الخصوم الثاني ان يكون المعنى ما اردنا بالتحاكم الى عمر الا انه يحسن الى صاحبنا بالحكم العدل والتوفيق بينه
وبين خصمه وما خطر ببالنا انه يحكم بما حكم به الثالث ان يكون المعنى ما اردنا بالتحاكم الى غيرك يا رسول الله الا
انك لا تحكم الا بالحق المر وغيرك يدور على التوسط ويامر كل واحد من الخصمين بالاحسان الى الاخر وتقريب مراده من مراد
صاحبه حتى يحصل بينهما الموافقة ثم قال تعالى اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم والمعنى انه لا يعلم ما في قلوبهم من النفاق
والغيظ والعداوة الا الله ثم قال تعالى فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا واعلم انه تعالى امر رسوله ان
يعاملهم بثلاثة اشياء الاول قوله فاعرض عنهم وهذا يفيد امرين احدهما ان لا يقبل منهم ذلك
العذر ولا يغتر به فان من لا يقبل عذر غيره ويستمر على سخطه قد يوصف بانه معرض عنه غير ملتفت اليه والثاني
ان هذا يجري مجرى ان يقول له اكتف بالاعراض عنهم ولا تهتك سترهم ولا تظهر لهم انك عالم بكنه ما في بواطنهم فان
من هتك ستر عدوه واظهر له كونه عالما بما في قلبه فربما جرأه ذلك على ان لا يبالي باظهار العداوة فيزداد الشر
ولكن اذا تركه على حاله بقي في خوف ووجل فيقل الشر الثاني قوله تعالى وعظهم والمراد انه يزجرهم عن النفاق
والمكر والكيد والحسد والكذب ويخوفهم بعقاب الاخرة كما قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة الثالث قوله تعالى وقل لهم في انفسهم قولا بليغا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
في قوله في انفسهم وجوه الاول ان في الاية تقديما وتاخيرا والتقدير وقل لهم قولا بليغا في انفسهم مؤثرا في قلوبهم
يغتمون به اغتماما ويستشعرون من الخوف استشعارا الثاني ان يكون التقدير وقل لهم في معنى انفسهم الخبيثة
وقلوبهم المطوية على النفاق قولا بليغا وان الله يعلم ما في قلوبكم فلا يغني عنكم اخفاؤه فطهروا قلوبكم عن النفاق والا
انزل الله بكم ما انزل بالمجاهرين بالشرك او ما هو اشد من ذلك واغلظ الثالث قل لهم في انفسهم خاليا بهم ليس معهم
غيرهم على سبيل السر لان النصيحة على الملا تقريع وفي السر محض المنفعة المسئلة الثانية في الاية
قولان احدهما ان المراد بالوعظ التخويف بعقاب الاخرة والمراد بالقول البليغ التخويف بعقاب الدنيا وهو ان
يقول لهم ان ما في قلوبكم من النفاق والكيد معلوم عند الله ولا فرق بينكم وبين سائر الكفار وانما رفع الله السيف
عنكم لانكم اظهرتم الايمان فان واظبتم على هذه الافعال القبيحة ظهر للكل بقاؤكم على الكفر وحينئذ يلزمكم
السيف الثاني ان القول البليغ صفة للوعظ فامر تعالى بالوعظ ثم امر ان يكون ذلك الوعظ بالقول البليغ
وهو ان يكون كلاما بليغا طويلا حسن الالفاظ حسن المعاني مشتملا على الترغيب والترهيب والاحذار والانذار
والثواب والعقاب فان الكلام اذا كان هكذا عظم وقعه في القلب واذا كان مختصرا ركيك اللفظ قليل المعنى لم
يؤثر البتة في القلب قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله واعلم انه تعالى
لما امر بطاعة الرسول في قوله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ثم حكى ان بعضهم تحاكم الى الطاغوت ولم يتحاكم
الى الرسول ومن قبح طريقه وفساد منهجه رغب في هذه الاية مرة اخرى في طاعة الرسول فقال وما ارسلنا
من رسول الا ليطاع باذن الله وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال الزجاج كلمة من هاهنا صلة زائدة
والتقدير وما ارسلنا رسولا ويمكن ان يكون التقدير يكون المبالغة ثم المسئلة الثانية قال
ابو علي الجبائي معنى الاية وما ارسلت من رسول الا وانا مريد ان يطاع ويتبع ويصدق ولم ارسله ليعصى قال
وهذا يدل على بطلان مذهب المجبرة لانهم يقولون انه تعالى ارسل الرسل ليعصى ومن المعلوم انه يبقى على الكفر وقد نص
الله تعالى على كذبهم في هذه الاية فلو لم يكن في القران ما يدل على بطلان قولهم الا هذه الاية وكان يجب على قولهم
ان يكون قد ارسل الرسول ليطاعوا وليعصوا جميعا فدل ذلك على ان معصيتهم للرسل غير مراده لله وانه تعالى
ما اراد الا ان يطاع واعلم ان هذا الاستدلال في غاية الضعف وبيانه من وجوه الاول ان قوله
الا ليطاع يكفي في تحقق مفهومه ان يطيعه مطيع واحد في وقت واحد وليس من شرط تحقق مفهومه ان يطيعه
جميع الناس في جميع الاوقات وعلى هذا التقدير فنحن نقول بموجبه وهو ان كل من ارسله الله تعالى فقد

الطاعة لبعض الناس في بعض الأوقات، اللهم إلا أن يقال تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه، إلا أن الجبائي لا يقول بذلك، فسقط هذا الإشكال على جميع التقديرات. الثاني: لم لا يجوز أن يكون المراد به أن كل كافر فإنه لا بد وأن يقر به عند موته، كما قال تعالى: وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته، أو يحمل ذلك على إيمان الكل بذلك يوم القيامة، ومن المعلوم أن الوصف في جانب الثبوت يكفي في حصول مسماه ثبوته في بعض الصور وفي بعض الأحوال. الثالث: أن العلم بعدم الطاعة مع وجود الطاعة متضادان، والضدان لا يجتمعان، وذلك العلم ممتنع العدم، فكانت الطاعة ممتنعة الوجود، والله عالم بجميع المعلومات، فكان عالما بكون الطاعة ممتنعة الوجود، والعالم بكون الشيء ممتنع الوجود لا يكون مريدا له، فثبت بهذا البرهان القاطع أنه يستحيل أن يريد الله من الكافر كونه مطيعا، فوجب تأويل هذه اللفظة، وهو أن يكون المراد من الكلام ليس الإرادة بل الأمر، والتقدير: وما أرسلنا من رسول إلا ليؤمر الناس بطاعته، وعلى هذا التقدير سقط الإشكال. **المسألة الثالثة** قال أصحابنا: الآية دالة على أنه لا يوجد شيء من الخير والشر والكفر والإيمان والطاعة والعصيان إلا بإرادة الله تعالى، والدليل عليه قوله: إلا ليطاع بإذن الله، ولا يمكن أن يكون المراد من هذا الإذن الأمر والتكليف، لأنه لا معنى لكونه رسولا إلا أن الله أمر بطاعته، فلو كان المراد من الإذن هو هذا لصار تقدير الآية: وما أذنا في طاعة من أرسلناه إلا بإذننا، وهو تكرار قبيح، فوجب حمل الإذن على التوفيق والإعانة، وعلى هذا الوجه فيصير تقدير الآية: وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بتوفيقنا وإعانتنا، وهذا تصريح بأنه سبحانه ما أراد من الكل طاعة الرسول، بل لا يريد ذلك إلا من الذي وفقه الله لذلك وأعانه عليه وهم المؤمنون، فأما المحرومون عن التوفيق والإعانة فالله تعالى ما أراد ذلك منهم، فثبت أن هذه الآية من أقوى الدلائل على مذهبنا. **المسألة الرابعة** الآية دالة على أنه لا رسول إلا ومعه شريعة ليكون مطاعا في تلك الشريعة ومتبوعا فيها، إذ لو كان لا يدعو إلا إلى شرع من كان قبله لم يكن هو في الحقيقة مطاعا، بل كان المطاع هو الرسول المتقدم الذي هو الواضع لتلك الشريعة، والله تعالى حكم على كل رسول بأنه مطاع. **المسألة الخامسة** الآية دالة على أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن المعاصي والذنوب، لأنها دلت على وجوب طاعتهم مطلقا، فلو أتوا بمعصية لوجب علينا الاقتداء بهم في تلك المعصية، فتصير تلك المعصية واجبة علينا، وكونها معصية يوجب كونها محرمة علينا، فيلزم توارد الإيجاب والتحريم على الشيء الواحد، وأنه محال. فإن قيل: ألستم في الاعتراض على كلام الجبائي ذكرتم أن قوله إلا ليطاع لا يفيد العموم، فكيف تمسكتم به في هذه المسألة مع أن هذا الاستدلال لا يتم إلا مع القول بأنها تفيد العموم؟ قلنا: ظاهر اللفظ يوهم العموم، وإنما تركنا العموم في تلك المسألة للدليل العقلي القاطع الذي ذكرناه على أنه يستحيل منه تعالى أن يريد الإيمان من الكافر، فلأجل ذلك المعارض القاطع صرفنا الظاهر عن العموم، وليس في هذه المسألة برهان قاطع عقلي يوجب القدح في عصمة الأنبياء، فظهر الفرق.

قوله تعالى ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما وفيه مسائل:

المسألة الأولى في سبب النزول وجهان: الأول: المراد به من تقدم ذكره من المنافقين، يعني أنهم عندما ظلموا أنفسهم بالتحاكم إلى الطاغوت والفرار من التحاكم إلى الرسول جاؤوا الرسول وأظهروا الندم على ما فعلوه وتابوا عنه واستغفروا منه، واستغفر لهم الرسول بأن يسأل الله أن يغفرها لهم عند توبتهم، لوجدوا الله توابا رحيما. الثاني: قال الأصم: إن قوما من المنافقين اصطلحوا على كيد في حق الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم دخلوا عليه لأجل ذلك الغرض، فأتاه جبريل عليه السلام فأخبره به، فقال صلى الله عليه وسلم: إن قوما دخلوا يريدون أمرا لا ينالونه، فليقوموا وليستغفروا الله حتى أستغفر لهم، فلم يقوموا، فقال: ألا تقومون؟ فلم يفعلوا، فقال صلى الله عليه وسلم: قم يا فلان، قم يا فلان، حتى عد اثني عشر رجلا منهم، فقاموا وقالوا: كنا عزمنا على ما قلت، ونحن نتوب إلى الله من ظلمنا أنفسنا فاستغفر لنا، فقال: الآن اخرجوا، أنا كنت في بدء الأمر أقرب إلى الاستغفار، وكان الله أقرب إلى الإجابة، اخرجوا عني. **المسألة الثانية** لقائل أن يقول: أليس لو استغفروا الله وتابوا على وجه صحيح لكانت توبتهم مقبولة، فما الفائدة في ضم استغفار الرسول إلى استغفارهم؟ قلنا: الجواب عنه من وجوه: الأول: أن ذلك التحاكم إلى الطاغوت كان مخالفة لحكم الله تعالى، وكان أيضا إساءة إلى الرسول عليه السلام وإدخالا للغم في قلبه، ومن كان ذنبه كذلك وجب عليه الاعتذار

عن ذلك، فلهذا المعنى وجب عليهم أن يطلبوا من الرسول أن يستغفر لهم. الثاني: أن القوم لما لم يرضوا بحكم الرسول ظهر منهم ذلك التمرد، فإذا تابوا وجب عليهم أن يفعلوا ما يزيل عنهم ذلك التمرد، وما ذاك إلا بأن يذهبوا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ويطلبوا منه الاستغفار. الثالث: لعلهم إذا أتوا بالتوبة أتوا بها على وجه الخلل، فإذا انضم إليها استغفار الرسول صارت مستحقة للقبول، والله تعالى أعلم. **المسألة الثالثة** إنما قال: واستغفر لهم الرسول، ولم يقل: واستغفرت لهم، إجلالا للرسول عليه السلام، وأنهم إذا جاؤوه فقد جاؤوا من خصه الله برسالته وأكرمه بوحيه وجعله سفيرا بينه وبين خلقه، ومن كان كذلك فإن الله لا يرد شفاعته، فكانت الفائدة في العدول عن لفظ الخطاب إلى لفظ المغايبة ما ذكرناه. **المسألة الرابعة** الآية دالة على الجزم بأن الله تعالى يقبل توبة التائب، لما ذكر عنهم الاستغفار قال بعده: لوجدوا الله توابا رحيما، وهذا الجواب إنما ينطبق على ذلك الكلام إذا كان المراد من قوله توابا رحيما هو أن يقبل توبتهم ويترحم تضرعهم ولا يرد استغفارهم.

قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما فيه مسائل:

المسألة الأولى في سبب نزول هذه الآية قولان: أحدهما: وهو قول عطاء ومجاهد والشعبي: أن هذه الآية نازلة في قصة اليهودي والمنافق، وهذه الآية متصلة بما قبلها، وهذا القول هو المختار عندي. والثاني: أنها مستأنفة نازلة في قصة أخرى، وهو ما روي عن عروة بن الزبير أن رجلا من الأنصار خاصم الزبير في ماء يسقى به النخل، فقال صلى الله عليه وسلم: اسق أرضك ثم أرسل الماء إلى أرض جارك، فقال الأنصاري: لأجل أنه ابن عمتك، فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال للزبير: اسق ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر. واعلم أن الحكم في هذا أن من كان أرضه أقرب إلى فم الوادي فهو أولى بأول الماء، وحقه تمام السقي، فالرسول صلى الله عليه وسلم أذن للزبير في السقي على وجه المسامحة، فلما أساء خصمه الأدب ولم يعرف حق ما أمره به الرسول صلى الله عليه وسلم من المسامحة لأجله، أمره النبي عليه السلام باستيفاء حقه على سبيل التمام، وحمل خصمه على مر الحق. **المسألة الثانية** لا في قوله فلا وربك فيه قولان: الأول: معناه فوربك، كقوله فوربك لنسألنهم أجمعين، ولا مزيدة لتأكيد معنى القسم كما زيدت في لئلا يعلم لتأكيد وجوب العلم، ولا يؤمنون جواب. والثاني: أنها مفيدة، وعلى هذا التقدير ذكر الواحدي فيه وجهين: الأول: أنه يفيد نفي أمر سبق، والتقدير: ليس الأمر كما يزعمون أنهم آمنوا وهم يخالفون حكمك، ثم استأنف القسم بقوله: وربك لا يؤمنون حتى يحكموك. والثاني: أنها لتوكيد النفي الذي جاء فيها بعد، لأنه إذا ذكر في أول الكلام وفي آخره كان أوكد وأحسن. **المسألة الثالثة** يقال: شجر يشجر شجورا وشجرا إذا اختلف واختلط، وشاجره إذا نازعه، وذلك لتداخل كلام بعضهم في بعض عند المنازعة، ومنه يقال لخشبات الهودج شجار لتداخل بعضها في بعض. قال أبو مسلم الأصفهاني: وهو مأخوذ عندي من التفاف الشجر، فإن الشجر يتداخل بعض أغصانه في بعض. وأما الحرج فهو ضيق، قال الواحدي: يقال للشجر الملتف الذي لا يكاد يوصل إليه حرج، وجمعه حراج. وأما التسليم فهو تفعيل، يقال: سلم فلان، أي عوفي ولم ينشب به نائبة، وسلم هذا الشيء لفلان، أي خلص له من غير منازع، فإذا ثقلته بالتشديد فقلت: سلم له، فمعناه أنه سلمه له وخلصه له، هذا هو الأصل، فقولهم: سلم عليه، أي دعا له بأن يسلم، وسلم إليه الوديعة، أي دفعها إليه بلا منازعة، وسلم، أي رضي بحكمه، وسلم فلان ولده، أي ترك منازعته معه فيه، وسلم إلى الله أمره، أي فوض إليه حكم نفسه، على معنى أنه لم ير لنفسه في أمره أثرا ولا شركة، وعلم أن المؤثر الصانع هو الله تعالى وحده لا شريك له. **المسألة الرابعة** اعلم أن قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون قسم من الله تعالى على أنهم لا يصيرون موصوفين بصفة الإيمان إلا عند شرائط: **أولها** قوله تعالى حتى يحكموك فيما شجر بينهم، وهذا يدل على أن من لم يرض بحكم الرسول لا يكون مؤمنا. واعلم أن من المعتزلة من يتمسك بهذه الآية في بيان أنه لا سبيل إلى معرفة الله تعالى إلا بإرشاد النبي المعصوم، قال: لأن قوله لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم تصريح بأنه لا يحصل لهم الإيمان إلا بأن يستعينوا بحكم النبي عليه السلام في كل ما اختلفوا فيه، ونرى أهل العالم مختلفين في صفات الله سبحانه وتعالى، فمن معطل ومن مشبه ومن قدري ومن جبري، فلزم بحكم هذه الآية أنه لا يحصل الإيمان إلا بحكمه وإرشاده وهدايته، وحققوا ذلك بأن عقول أكثر الخلق ناقصة وغير وافية بإدراك هذه الحقائق، وعقل النبي المعصوم كامل مشرق، فإذا اتصل

اشراق نوره بعقول الامة قويت عقولهم وانقلبت من النقص الى الكمال ومن الضعف الى القوة فقدروا عند ذلك
على معرفة هذه الاسرار الالهية والذي يؤكد ذلك ان الذين كانوا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا
جازمين متيقنين كاملي الايمان والمعرفة والذين بعدوا عنه اضطربوا واختلفوا وهذه المذاهب
ما تولدت الا بعد زمان الصحابة والتابعين فثبت ان الامر كما ذكرنا والتمسك بهذه الاية رأيته في كتب محمد
ابن عبد الكريم الشهرستاني فيقال له هذا الاستدلال الذي ذكرته انما استخرجته من عقلك فاذا كان عقول
الاكثرين ناقصة فلعلك ذكرت هذا الاستدلال لنقصان عقلك واذا كان هذا الاحتمال قائما وجب ان تشك
في صحة مذهبك وصحة هذا الدليل الذي تمسكت به ولان معرفة النبوة موقوفة على معرفة الاله فلو توقف
معرفة الاله على معرفة النبوة لزم الدور وهو محال **الشرط الثاني** قوله ثم لا يجدوا في انفسهم
حرجا مما قضيت قال الزجاج لا تضيق صدورهم من اقضيتك واعلم ان الراضي بحكم الرسول عليه السلام
قد يكون راضيا به في الظاهر دون القلب فبين في هذه الاية انه لا بد من حصول الرضا به في القلب واعلم
ان ميل القلب ونفرته شيء خارج عن وسع البشر فليس المراد من الاية ذلك بل المراد منه ان يحصل
الجزم واليقين في القلب بان الذي يحكم به الرسول هو الحق وهو الصدق **الشرط الثالث** قوله
ويسلموا تسليما واعلم ان من عرف بقلبه كون ذلك الحكم حقا وصدقا قد يتمرد عن قبوله على سبيل العناد او يتعلق
في ذلك القبول فبين تعالى انه كما لا بد في الايمان من حصول ذلك اليقين في القلب فلا بد ايضا من التسليم معه
في الظاهر فقوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت المراد به الانقياد في الباطن وقوله ويسلموا تسليما
المراد منه الانقياد في الظاهر والله تعالى اعلم **المسألة الخامسة** دلت الاية على ان الانبياء عليهم
السلام معصومون عن الخطأ في الفتوى وفي الاحكام لانه تعالى اوجب الانقياد لحكمهم وبالغ في ذلك الايجاب
وبين انه لا بد من حصول ذلك الانقياد في الظاهر وفي القلب وذلك ينفي صدور الخطأ عنهم فهذا يدل على ان قوله
عفا الله عنك لم اذنت لهم وان فتواه في اسارى بدر وان قوله لم تحرم ما احل الله لك وان قوله عبس وتولى محمول
ذلك على التأويل في الوجوه التي لخصناها في هذا الكتاب **المسألة السادسة** من الفقهاء من تمسك
بقوله تعالى ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت على ان ظاهر الامر للوجوب وهو ضعيف لان القضاء هو الالزام
ولا نزاع في انه للوجوب **المسألة السابعة** ظاهر الاية يدل على انه لا يجوز تخصيص النص بالقياس
لانه يدل على انه يجب متابعة قوله وحكمه على الاطلاق وانه لا يجوز العدول منه الى غيره ومثل هذه المبالغة
المذكورة في هذه الاية قلما توجد في شيء من التكاليف وذلك يوجب تقديم عموم القران والخبر على حكم القياس
وقوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت مشعر بذلك لانه متى خطر بباله قياس يقتضي ضد مدلول النص
فهناك يحصل الحرج في النفس فبين تعالى انه لا يكمل ايمانه الا بعد ان لا يلتفت الى ذلك الحرج ويسلم النص تسليما
كليا وهذا الكلام قوي حسن لمن انصف **المسألة الثامنة** قالت المعتزلة لو كانت الطاعات
والمعاصي بقضاء الله تعالى لزم التناقض وذلك لان الرسول اذا قضى على انسان بانه ليس له ان يفعل الفعل الفلاني
وجب على جميع المكلفين الرضا بذلك لانه قضاء الرسول والرضا بقضاء الرسول واجب لدلالة هذه الاية ثم ان ذلك
الرجل فعل ذلك الفعل على خلاف فتوى الرسول فلو كانت المعاصي بقضاء الله لكان ذلك الفعل بقضاء الله والرضا بقضاء
الله واجب فيلزم ان يجب على جميع المكلفين الرضا بذلك الفعل لانه قضاء الله فوجب ان يلزمهم الرضا بالفعل
والترك معا وذلك محال والجواب ان المراد من قضاء الرسول الفتوى والايجاد وهما مفهومان متغايران
فالجمع بينهما لا يفضي الى التناقض والله تعالى اعلم **قوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم
او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم ولو انهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم واشد تثبيتا
واذا لآتيناهم من لدنا اجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما** اعلم ان هذه الاية
متصلة بما تقدم من امر المنافقين وترغيب لهم في الاخلاص وترك النفاق والمعنى انا لو شددنا التكليف
على الناس نحو ان نأمرهم بالقتل والخروج عن الاوطان لصعب ذلك عليهم ولما فعله الا الاقلون وحينئذ
يظهر كفرهم وعنادهم فلما لم نفعل ذلك رحمة منا على عبادنا بل اكتفينا بتكليفهم في الامور السهلة
فليقبلوها بالاخلاص وليتركوا التمرد والعناد حتى ينالوا خير الدارين وفي الاية مسائل **المسألة الاولى**

قرا ابن كثير ونافع وابن عامر والكسائي ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم بضم النون في ان وضم واو او والسبب
فيه نقل ضمة اقتلوا وضمة اخرجوا اليهما وقرأ عاصم وحمزة بالكسر فيهما لالتقاء الساكنين وقرأ ابو عمرو
بكسر النون وضم الواو قال الزجاج ولست اعرف الفصل لابي عمرو من هذين الحرفين خاصية الا ان
يكون رواية وقال غيره اما كسر النون فلان الكسر هو الاصل لالتقاء الساكنين واما ضم الواو فلان الضمة
في الواو احسن لانها تشبه واو الضمير نحو اشتروا الضلالة ولا تنسوا الفضل **المسألة الثانية**
الكناية في قوله ما فعلوه عائدة الى القتل والخروج معا وذلك لان الفعل جنس واحد وان اختلفت ضروبه
واختلف القراء في قوله الا قليل فقرأ ابن عامر قليلا بالنصب وكذا هو في مصاحف اهل الشام ومصحف
انس بن مالك والباقون بالرفع اما من نصب فقاس النفي على الاثبات فان قولك ما جاءني احد كلام تام كما ان
قولك جاءني القوم كلام تام فلما كان المستثنى منصوبا في الاثبات فكذا مع النفي والجامع كون المستثنى فضلة
جاءت بعد تمام الكلام واما من رفع فالسبب انه جعله بدلا من الواو في فعلوه وكذلك كل منفي كقولك ما اتاني احد
الا زيد برفع زيد على البدل من احد فيجعل اعراب ما بعد الا على ما قبلها وكذلك في النصب والجر كقولك ما رأيت
احدا الا زيدا وما مررت باحد الا زيد قال ابو علي الفارسي الرفع اقيس فان معنى ما اتاني احد
الا زيد وما اتاني الا زيد واحد فكما اتفقوا في قولهم ما اتاني الا زيد على الرفع وجب ان يكون قولهم ما اتاني
احد الا زيد بمنزلته **المسألة الثالثة** الضمير في قوله ولو انا كتبنا عليهم فيه قولان الاول
وهو قول ابن عباس ومجاهد انه عائد الى المنافقين وذلك لانه تعالى كتب على بني اسرائيل ان يقتلوا انفسهم
وكتب على المهاجرين ان يخرجوا من ديارهم فقال تعالى ولو كتبنا القتل والخروج عن الوطن على هؤلاء المنافقين
ما فعله الا قليل رياء وسمعة وحينئذ يصعب الامر عليهم وينكشف كفرهم فاذا لم نفعل ذلك بل كلفناهم
بالاشياء السهلة فليتركوا النفاق وليقبلوا الايمان على سبيل الاخلاص وهذا القول اختيار ابي بكر
الاصم وابي بكر القفال الثاني المراد لو كتب الله على الناس ما ذكر لم يفعله الا قليل منهم وعلى هذا التقدير
دخل تحت هذا الكلام المؤمن والمنافق واما الضمير في قوله ولو انهم فعلوا ما يوعظون به فهو مختص بالمنافقين
ولا يبعد ان يكون اول الاية عاما واخرها خاصا وعلى هذا التقدير يجب ان يكون المراد بالقليل المؤمنين
روي ان ثابت بن قيس بن شماس ناظر يهوديا فقال اليهودي ان موسى امرنا بقتل انفسنا فقبلنا ذلك
وان محمدا يأمركم بالقتال فتكرهونه فقال يا هذا لو ان محمدا امرني بقتل نفسي لفعلت ذلك فنزلت الاية
وروي ان ابن مسعود قال مثل ذلك فنزلت هذه الاية وقال النبي صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده
ان من امتي رجالا الايمان اثبت في قلوبهم من الجبال الرواسي وعن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه
انه قال والله لو امرنا ربنا لفعلنا والحمد لله الذي لم يأمرنا بذلك **المسألة الرابعة** قال ابو علي
الجبائي دلت هذه الاية على انه تعالى لما لم يكلفهم ما يغلظ ويثقل عليهم فبان لا يكلفهم ما لا يطيقون كان
اولى فيقال له هذا الالزام عليك لان ظاهر الاية يدل على انه تعالى انما لم يكلفهم هذه الاشياء الشاقة لانه
لو كلفهم بها لما فعلوها ولو لم يفعلوها لوقعوا في العذاب ثم انه تعالى علم من ابي جهل وابي لهب انهم لا يؤمنون
وانهم لا يستفيدون من التكليف الا العقاب الدائم ومع ذلك فانه تعالى كلفهم فكل ما يجعله جوابا عن هذا
فهو جوابنا عما ذكرت ثم قال تعالى ولو انهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم واشد تثبيتا واذا لآتيناهم
من لدنا اجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما اعلم ان المراد من قوله ولو انهم فعلوا ما يوعظون به
انهم لو فعلوا ما كلفوا به وامروا به وانما سمي هذا التكليف والامر وعظا لان تكاليف الله تعالى مقرونة
بالوعد والوعيد والترغيب والترهيب والثواب والعقاب وما كان كذلك فانه يسمى وعظا ثم انه تعالى
بين انهم لو التزموا هذه التكاليف لحصلت لهم انواع من المنافع **فالنوع الاول** قوله لكان خيرا
لهم فيحتمل ان يكون المعنى انه يحصل لهم خير الدنيا والاخرة ويحتمل ان يكون المعنى المبالغة والترجيح وهو ان
ذلك انفع لهم وافضل من غيره لان قولنا خير يستعمل على الوجهين جميعا **النوع الثاني** قوله واشد
تثبيتا وفيه وجوه **الاول** ان المراد ان هذا اقرب الى ثباتهم عليه واستمرارهم لان الطاعة
تدعو الى امثالها والواقع منها في وقت يدعو الى المواظبة عليه **الثاني** ان يكون ابقى واثبت لانه

حق والحق ثابت باق والباطل زائل الثالث ان الانسان يطلب اولا تحصيل الخير فاذا حصله فانه يطلب
ان يصير ذلك الحاصل باقيا ثابتا فقوله لكان خيرا لهم اشارة الى الحالة الاولى النوع الثالث قوله
واذا لآتيناهم من لدنا اجرا عظيما واعلم انه تعالى لما بين ان هذا الاخلاص في الايمان خير مما يريدونه من النفاق
واكثر ثباتا وبقاء بين انه كما انه في نفسه خير فهو ايضا مستعقب الخيرات العظيمة وهو الاجر العظيم والثواب العظيم
قال صاحب الكشاف اذا جواب لسؤال مقدر كانه قيل ماذا يكون من هذا الخير والتثبيت فقيل هو ان نؤتيهم من لدنا
اجرا عظيما كقوله ويؤت من لدنه اجرا عظيما واقول انه تعالى جمع في هذه الاية قرائن كثيرة كل واحدة منها
تدل على عظم هذا الاجر احدها انه ذكر نفسه بصيغة العظمة وهي قوله آتيناه وقوله من لدنا والمعطي الحكيم
اذا ذكر نفسه باللفظ الدال على عظمة عند الوعد بالعطية دل ذلك على عظمة تلك العطية وثانيها قوله من
لدنا وهذا التخصيص يدل على المبالغة كما في قوله وعلمناه من لدنا علما وثالثها ان الله تعالى وصف هذا الاجر العظيم
والشيء الكريم الذي وصفه اعظم العظماء بالعظمة لا بد وان يكون في نهاية الجلالة وكيف لا يكون عظيما وقال
عليه الصلاة والسلام في الجنة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر النوع الرابع قوله
ولهديناهم صراطا مستقيما وفيه قولان احدهما ان الصراط المستقيم هو الدين الحق نظيره قوله تعالى وانك
لتهدي الى صراط مستقيم صراط الله والثاني ان الصراط الذي هو الطريق من عرصة القيامة وذلك لانه تعالى
ذكره بعد ذكر الثواب والاجر والدين الحق مقدم على الثواب والاجر والصراط الذي هو الطريق من عرصة القيامة الى
الجنة انما يحتاج اليه بعد استحقاق الاجر فكان حمل لفظ الصراط في هذا الموضع على هذا المعنى اولى والله تعالى اعلم

قوله تعالى ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا ذلك الفضل من الله وكفى بالله عليما

اعلم انه تعالى لما امر بطاعة الله وطاعة الرسول في قوله يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ثم زيف طريقة الذين
تحاكموا الى الطاغوت وصدوا عن الرسول ثم اعاد الامر بطاعة الرسول مرة اخرى فقال وما ارسلنا من رسول الا ليطاع
باذن الله ثم رغب في تلك الطاعة بقوله لكان خيرا لهم واشد تثبيتا واذا لآتيناهم من لدنا اجرا عظيما ولهديناهم
صراطا مستقيما اكد الامر بطاعة الله وطاعة الرسول في هذه الاية مرة اخرى فقال ومن يطع الله والرسول
فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين الى آخر الاية وههنا مسائل المسألة الاولى
ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روى جمع من المفسرين ان ثوبان مولى رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان شديد الحب لرسول الله صلى الله عليه وسلم قليل الصبر عنه فاتاه يوما وقد تغير وجهه ونحل
جسمه وعرف الحزن في وجهه فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حاله فقال يا رسول الله ما بي وجع غير اني
اذا لم ارك اشتقت اليك واستوحشت وحشة شديدة حتى القاك فذكرت الآخرة فخفت ان لا اراك هناك
لاني ان دخلت الجنة فانت تكون في درجات النبيين وانا في درجة العبيد فلا اراك وان انا لم ادخل الجنة
فحينئذ لا اراك ابدا فنزلت هذه الاية الثاني قال السدي ان ناسا من الانصار قالوا يا رسول الله انك
تسكن الجنة ونحن نشتاق اليك فكيف نصنع فنزلت الاية الثالث قال مقاتل نزلت في رجل من الانصار
قال للنبي صلى الله عليه وسلم يا رسول الله اذا خرجنا من عندك الى اهالينا اشتقنا اليك فما ينفعنا شيء حتى نرجع اليك
ثم ذكرت درجتك في الجنة فكيف لنا برؤيتك ان دخلنا الجنة فانزل الله تعالى هذه الاية فلما توفي النبي صلى الله عليه
وسلم قال الانصاري اللهم اعمني حتى لا ارى شيئا بعده الى ان القاه فعمي مكانه فكان يحبه حبا شديدا فجعله الله
تعالى معه في الجنة الرابع قال الحسن ان المؤمنين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ما لنا منك الا الدنيا فاذا
كانت الآخرة رفعت في الاولى فحزن النبي صلى الله عليه وسلم وحزنوا فنزلت هذه الاية قال المحققون
لا ننكر صحة هذه الروايات الا ان سبب نزول الاية يجب ان يكون شيئا اعظم من ذلك وهو الحث على الطاعة ۵
والترغيب فيها فانك تعلم ان خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ فهذه الاية عامة في جميع المكلفين وهو ان
من اطاع الله واطاع الرسول فقد فاز بالدرجات والمراتب الشريفة عند الله تعالى المسألة الثانية
ظاهر قوله ومن يطع الله والرسول يوجب الاكتفاء بالطاعة الواحدة لان اللفظ الدال على الصفة يكفي في جانب
الثبوت حصول ذلك المسمى مرة واحدة قال القاضي لا بد من حمل هذا على غير ظاهره وان تحمل الطاعة على فعل المأمور

وترك جميع المنهيات اذ لو حملناه على الطاعة الواحدة لدخل فيه الفساق والكفار لانهم قد يأتون بالطاعة الواحدة
وعندي فيه وجه آخر وهو انه ثبت في اصول الفقه ان الحكم المذكور عقيب الصفة مشعر بكون ذلك
الحكم معللا بذلك الوصف اذا ثبت هذا فنقول قوله ومن يطع الله اي ومن يطع الله في كونه الها وطاعة
الله في كونه الها هو معرفته والاقرار بجلاله وعزته وكبريائه وصمديته فصارت هذه الاية تنبيها
على امرين عظيمين من احوال المعاد فالاول هو ان منشأ جميع السعادات يوم القيامة اشراق الروح
بانوار معرفة الله تعالى وكل من كانت هذه الانوار في قلبه اكثر وصفاؤها اقوى وبعدها عن التكدر بمحبة عالم
الاجسام اتم كان الى السعادة اقرب والى الفوز بالنجاة اوصل والثاني انه تعالى ذكر في الاية المتقدمة
وعد اهل الطاعة بالاجر العظيم والثواب الجزيل والهداية الى الصراط المستقيم ثم ذكر في هذه الاية وعدهم بكونهم
مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وهذا الذي وقع به الختم لا بد ان يكون اشرف
واعلى مما قبله ومعلوم انه ليس المراد من كون هؤلاء معهم هو انهم يكونون في عين تلك الدرجات لان هذا ممتنع
فلا بد وان يكون معناه ان الارواح الناقصة اذا استكملت علائقها مع الارواح الكاملة في الدنيا بسبب
الحب الشديد فاذا فارقت هذا العالم ووصلت الى عالم الآخرة بقيت تلك العلائق الروحانية هناك ثم تصير
تلك الارواح الصافية كالمرايا المجلوة المتقابلة فكما ان هذه المرايا تنعكس الشعاع من بعضها على البعض وبسبب
هذه الانعكاسات تصير انوارها في غاية القوة فكذا القول في تلك الارواح فانها لما كانت مجلوة بصقالة المجاهدة
عن غبار حب ما سوى الله وذلك هو المراد من طاعة الله وطاعة الرسول ثم ارتفعت الحجب الجسدانية اشرقت
عليها انوار جلال الله ثم انعكست تلك الانوار من بعضها الى البعض فصارت الارواح الناقصة كاملة بسبب
تلك العلائق الروحانية فهذا الاحتمال خطر بالبال والله تعالى اعلم باسرار كلامه المسألة الثالثة
ليس المراد بكون من اطاع الله واطاع الرسول مع النبيين والصديقين كون الكل في درجة واحدة لان هذا
يقتضي التسوية في الدرجة بين الفاضل والمفضول وانه لا يجوز بل المراد كونهم في الجنة بحيث يتمكن كل واحد منهم
من رؤية الآخر وان بعد المكان لان الحجاب اذا زال شاهد بعضهم بعضا واذا ارادوا الزيارة والتلاقي قدروا
عليه فهذا هو المراد من هذه المعية المسألة الرابعة اعلم انه تعالى ذكر النبيين ثم ذكر
اوصافا ثلاثة الصديقين والشهداء والصالحين واتفقوا على ان النبيين مغايرون للصديقين ثم الشهداء
والصالحين فاما هذه الصفات الثلاثة فقد اختلفوا فيها قال بعضهم هذه الصفات كلها لموصوف واحد
وهي صفات متداخلة فانه لا يمتنع في الشخص الواحد ان يكون صديقا وشهيدا وصالحا وقال الآخرون
بل المراد بكل وصف صنف من الناس وهذا الوجه اقرب لان المعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه وكما ان
النبيين غير من ذكر بعدهم فكذلك الصديقون يجب ان يكونوا غير من ذكر بعدهم وكذا القول في سائر
الصفات ولنبحث عن هذه الصفات الثلاث الصفة الاولى الصديق وهو اسم لمن عادته الصدق
ومن غلب على عادته فعل اذا وصف بذلك الفعل قيل فعيل كما يقال سكير وشريب وخمير والصدق صفة كريمة
فاضلة من صفات المؤمنين وكفى الصدق فضيلة ان الايمان ليس الا التصديق وكفى الكذب مذمة
ان الكفر ليس الا التكذيب اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين في الصديق وجوه الاول
ان كل من صدق بكل الدين لا يتخالجه فيه شك فهو صديق والدليل عليه قوله تعالى والذين آمنوا بالله ورسله
اولئك هم الصديقون الثاني قال قوم الصديقون افاضل اصحاب النبي عليه السلام الثالث
ان الصديق اسم لمن سبق الى تصديق الرسول عليه السلام فصار في ذلك قدوة لسائر الناس واذا كان الامر
كذلك كان ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه اولى الخلق بهذا الوصف اما بيان انه سبق الى تصديق الرسول
عليه السلام فلانه قد اشتهرت الرواية عن الرسول عليه السلام انه قال ما عرضت الاسلام على احد الا وله كبوة
غير ابي بكر فانه لم يتلعثم ودل هذا الحديث على انه صلى الله عليه وسلم لما عرض الاسلام على ابي بكر قبله ابو بكر ولم
يتوقف فلو قدرنا ان اسلامه تأخر عن اسلام غيره لزم ان يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم قصر حيث اخر عرض
الاسلام عليه وهذا لا يكون قدحا في ابي بكر بل يكون قدحا في الرسول صلى الله عليه وسلم ولما بطل نسبة هذا
التقصير الى الرسول علمنا انه صلى الله عليه وسلم ما قصر في عرض الاسلام عليه والحديث دل على ان ابا بكر لم يتوقف

الثبت فحصل من مجموع الامرين ان ابا بكر رضي الله تعالى عنه اسبق الناس اسلاما اما بيان انه كان قدوة لسائر الناس في ذلك فلان بتقدير ان يقال ان اسلام علي كان سابقا على اسلام ابي بكر الا انه لا يشك عاقل ان عليا ما صار قدوة في ذلك الوقت لان عليا كان في ذلك الوقت صبيا صغيرا او كان ايضا في تربية الرسول عليه السلام وما كان شديد العرب منه في القرابة واما ان من هذا شانه يكون سببا لرغبة سائر الناس في الاسلام وذلك لانهم اتفقوا على انه رضي الله تعالى عنه لما اسلم جاء بعد ذلك بمدة قليلة بعثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون رضي الله تعالى عنهم حتى اسلموا فكان اسلامه سببا لاقتداء هؤلاء الاكابر به فثبت انه رضوان الله تعالى عليه كان اسبق الناس اسلاما وثبت ان اسلامه صار سببا لاقتداء افاضل الصحابة في ذلك الاسلام فثبت ان احق الامة بهذه الصفة ابو بكر رضي الله تعالى عنه اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي ذكرناه يقتضي انه كان افضل الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وبيانه من وجهين الاول ان اسلامه لما كان اسبق من غيره وجب ان يكون ثوابه اكثر لقوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة الثاني ان بعد ان اسلم جاهد في الله وصار جهاده مفضيا الى حصول الاسلام لاكابر الصحابة مثل عثمان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون وعلي رضي الله تعالى عنهم وجاهد علي يوم احد ويوم الاحزاب في قتل الكفار ولكن جهاد ابي بكر افضى الى حصول الاسلام لمثل الذين هم اعيان الصحابة وجهاد علي افضى الى قتل ولا شك ان الاول افضل وايضا فابو بكر جاهد في اول الاسلام حين كان النبي في غاية الضعف وعلي انما جاهد يوم احد ويوم الاحزاب وكان الاسلام قويا في هذه الايام ومعلوم ان الجهاد وقت الضعف افضل من الجهاد وقت القوة ولهذا المعنى قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا فبين ان نصرة الاسلام وقت ما كان ضعيفا اعظم ثوابا من نصرته وقت ما كان قويا فثبت من مجموع ما ذكرنا ان اولى الناس بهذا الوصف هو الصديق فلهذا اجمع المسلمون على تسليم هذا اللقب له الا من لا يلتفت اليه فانه ينكره ودل تفسير الصديق بما ذكرناه على انه لا مرتبة بعد النبوة في الفضل والعلو الا هذا الوصف وهو كون الانسان صديقا وكما دل الدليل عليه فقد دل لفظ القران عليه فانه اينما ذكر الصديق والنبي لم يجعل بينهما واسطة فقال في وصف اسمعيل انه كان صديقا نبيا وقال في هذه الاية مع النبيين والصديقين يعني انك ان ترقيت من الصديقية وصلت الى النبوة وان نزلت من النبوة وصلت الى الصديقية ولا متوسط بينهما وقال في اية اخرى والذي جاء بالصدق وصدق به فلم يجعل بينهما واسطة وكما دلت هذه الدلائل على نفي الواسطة فقد وفق الله تعالى هذه الامة الموصوفة بانها خير امة حتى جعلوا الامام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام ابا بكر على سبيل الاجماع ولما توفي رضوان الله تعالى عليه دفنوه الى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذاك الا ان الله تعالى رفع الواسطة بين النبيين والصديقين في هذه الاية فلا جرم ارتفعت الواسطة بينهما في الوجوه التي عددناها

الصفة الثانية الشهادة والكلام في الشهداء قد مر في مواضع من هذا الكتاب ولا باس بان نعيد البعض فنقول لا يجوز ان يكون الشهادة مفسرة بكون الانسان مقتول الكافر والذي يدل عليه وجوه **الاول** ان هذه الاية دالة على ان مرتبة الشهادة مرتبة عظيمة في الدين وكون الانسان مقتول الكافر ليس فيه زيادة شرف لان هذا القتل قد يحصل في الفساق ومن لا منزلة له عند الله **الثاني** ان المؤمنين يقولون اللهم ارزقنا الشهادة فلو كانت الشهادة عبارة عن قتل الكافر اياه لكانوا قد طلبوا من الله ذلك القتل وانه غير جائز لان صدور ذلك القتل من الكافر كفر فكيف يجوز ان يطلب من الله ما هو كفر **الثالث** روي انه صلى الله عليه وسلم قال المبطون شهيد والغريق شهيد فعلمنا ان الشهادة ليست عبارة عن القتل بل نقول الشهيد فعيل بمعنى الفاعل وهو الذي يشهد بصحة دين الله تارة بالحجة والبيان واخرى بالسيف والسنان فالشهداء هم القائمون بالقسط وهم الذين ذكرهم الله تعالى في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط ويقال للمقتول في سبيل الله شهيد من حيث انه بذل نفسه في نصرة دين الله وشهادته له بانه الحق وما سواه هو الباطل واذا كان من شهداء الله بهذا المعنى كان من شهداء الله في الاخرة كما قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس

الصفة الثالثة الصالحون والصالح هو الذي يكون صالحا في اعتقاده وفي عمله فان الجهل فساد في الاعتقاد والمعصية فساد في العمل واذا عرفت تفسير الصديق والشهيد والصالح ظهر لك ما بين هذه الصفات من التفاوت وذلك لان كل من كان اعتقاده صوابا وكان عمله طاعة وغير معصية فهو صالح ثم ان الصالح

قد يكون شهيدا لدين الله تعالى بانه هو الحق وان ما سواه هو الباطل وهذه الشهادة تارة تكون بالحجة والدليل واخرى بالسيف وقد يكون الصالح موصوفا بكونه قائما بهذه الشهادة فثبت ان كل من كان شهيدا كان صالحا وليس كل من كان صالحا شهيدا فالشهيد اشرف انواع الصالح ثم ان الشهيد قد يكون صديقا وقد لا يكون والمعني بالصديق الذي كان اسبق ايمانا من غيره وكان ايمانه قدوة لغيره فثبت ان كل من كان صديقا كان شهيدا وليس كل من كان شهيدا كان صديقا فثبت ان افضل الخلق هم الانبياء وبعدهم الصديقون وبعدهم من ليس له درجة الا محض درجة الشهادة وبعدها من ليس له الا محض درجة الصلاح فالحاصل ان اكابر الملائكة ياخذون الدين الحق عن الله والانبياء ياخذون عن الملائكة كما قال ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده والصديقون ياخذونه عن الانبياء والشهداء ياخذونه عن الصديقين لانا بينا ان الصديق هو الذي ياخذ في المرة الاولى عن الانبياء وصار قدوة لمن بعده والصالحون ياخذونه عن الشهداء فهذا هو تفسير هذه المراتب واذا عرفت هذا ظهر لك انه لا احد يدخل الجنة الا وهو داخل في بعض هذه النعوت والصفات ثم قال تعالى وحسن اولئك رفيقا وفيه مسائل **المسالة الاولى** قال صاحب الكشاف فيه معنى التعجب كانه قيل وما احسن اولئك رفيقا **المسالة الثانية** الرفق في اللغة لين الجانب ولطافة الفعل وصاحبه رفيق هذا معناه في اللغة ثم الصاحب يسمى رفيقا لارتفاق بعضهم ببعض **المسالة الثالثة** قال الواحدي انما وحد الرفيق وهو صفة لجمع لان الرفيق والرسول والبريد يذهب به الى الواحد والى الجمع قال تعالى انا رسول رب العالمين ولا يجوز ان يقال حسن اولئك رجلا وبالجملة فهذا انما يجوز في الاسم الذي يكون صفة اما اذا كان اسما مصرحا مثل رجل وامراة لم يجز وجوز الزجاج ذلك في الاسم ايضا وزعم انه مذهب سيبويه وقيل معنى قوله وحسن اولئك رفيقا اي حسن كل واحد منهم رفيقا كما قال يخرجكم طفلا **المسالة الرابعة** رفيقا نصب على التمييز وقيل على الحال اي حسن واحد منهم رفيقا **المسالة الخامسة** اعلم انه تعالى بين في من اطاع الله ورسوله انه يكون مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ثم لم يكتف بذلك بل ذكر انه يكون رفيقا له وقد ذكرنا ان الرفيق هو الذي يرفق به في الحضر والسفر فبين ان هؤلاء المطيعين يرتفقون بهم وانما يرتفقون بهم اذا نالوا منهم رفقا واحدا ولقد ذكرنا مرارا في حقيقة هذا الارتفاق واما على حسب الظاهر فلان الانسان قد يكون مع غيره ولا يكون رفيقا له فاما اذا كان عظيم الشفقة عظيم الاعتناء بشانه كان رفيقا له فبين تعالى ان الانبياء والصديقين والشهداء والصالحين يكونون له كالرفقاء من شدة محبتهم له وسرورهم برؤيته ثم قال تعالى ذلك الفضل من الله وفيه مسائل **المسالة الاولى** لا شك ان قوله تعالى ذلك اشارة الى كل ما تقدم ذكره من وصف الثواب فلما حكم على كل ذلك بانه فضل من الله دل هذا على ان الثواب غير واجب على الله ومما يدل عليه من جهة المعقول وجوه **الاول** ان القدرة على الطاعة ان كانت الا للطاعة فخالق تلك القدرة هو الذي اعطى الطاعة فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا وان كانت صالحة للمعصية ايضا لم يترجح جانب الطاعة على جانب المعصية الا بخلق الداعي الى الطاعة ويصير مجموع القدرة والداعي موجبا للفعل فخالق هذا المجموع هو الذي اعطى الطاعة فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا **الثاني** نعم الله على العبد لا تحصى وهي موجبة الطاعة والشكر فاذا كانت الطاعات تقع في مقابلة النعم السالفة امتنع كونها موجبة للثواب في المستقبل **الثالث** ان الوجوب يستلزم استحقاق اللوم عند الترك وهذا الاستحقاق مناف للالهية فيمتنع حصوله في حق الاله تعالى فثبت ان ظاهر الاية كما دل على ان الثواب كله فضل من الله فالبراهين العقلية القاطعة دالة على ذلك ايضا وقالت المعتزلة الثواب وان كان واجبا لكن لا يمتنع اطلاق اسم الفضل عليه وذلك ان العبد انما استحق ذلك الثواب لان الله تعالى كلفه والتكليف تفضيل ولانه تعالى هو الذي اعطى العقل والقدرة وازاح الاعذار والموانع حتى يمكن المكلف من فعل الطاعة فصار ذلك بمنزلة من وهب لغيره ثوبا لكي ينتفع به فاذا باعه وانتفع بثمنه جاز ان يوصف ذلك الثمن بانه فضل من الواهب فكذا ههنا **المسالة الثانية** قوله ذلك الفضل من الله فيه احتمالان احدهما ان يكون التقدير ذلك هو الفضل من الله ويكون المعنى ان ذلك الثواب

لكمال درجته كانه هو الفضل من الله وان ما سواه فليس بشيء والثاني ان يكون التقدير ذلك الفضل هو من الله اي ذلك الفضل المذكور والثواب المذكور هو من الله لا من غيره ولا شك ان الاحتمال الاول ابلغ ثم قال تعالى وكفى بالله عليما وله موقع عظيم في توكيد ما تقدم من الترغيب في طاعة الله لانه يدل على انه يعلم كيفية الطاعة وكيفية الجزاء والتفضل وذلك مما يرغب المكلف في كمال الطاعة والاحتراز عن التقصير فيه **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات او انفروا جميعا **واعلم انه تعالى** عاد بعد الترغيب في طاعة الله وطاعة رسوله الى ذكر الجهاد الذي تقدم لانه اشق الطاعات ولانه اعظم الامور التي بها يحصل تقوية الدين فقال يا ايها الذين امنوا خذوا حذركم وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** الحذر والحذر بمعنى كالاثر والاثر والمثل والمثل يقال اخذ حذره اذا تيقظ واحترز من المخوف كانه جعل الحذر آلته التي يقي بها نفسه ويعصم بها روحه والمعنى احذروا واحترزوا من العدو ولا تمكنوه من انفسكم هذا ما ذكره صاحب الكشاف وقال الواحدي رحمه الله فيه قولان احدهما المراد بالحذر ههنا السلاح والمعنى خذوا سلاحكم وخذوا والثاني ان يكون خذوا حذركم بمعنى احذروا عدوكم الا ان هذا الامر بالحذر متضمن باخذ السلاح لان اخذ السلاح هو الحذر من العدو فالتاويل ايضا يعود الى الاول فعلى الاول الامر مصرح باخذ السلاح وعلى القول الثاني اخذ السلاح مدلول عليه بفحوى الكلام **المسالة الثانية** لقايل ان يقول ذلك الذي امر الله تعالى بالحذر عنه ان كان مقضي الوجود لم ينفع وان كان الحذر مقضي العدم لا حاجة الى الحذر فعلى التقديرين الامر بالحذر عبث وعنه قال عليه الصلاة والسلام المقدر كاين والحذر لا يغني عن القدر فنقول ان صح هذا الكلام بطل القول بالشرايع فانه يقال ان كان الانسان من اهل السعادة في قضا الله وقدره فلا حاجة الى الايمان وان كان من اهل الشقا لم ينفعه الايمان والطاعة فهذا يفضي الى سقوط التكليف بالكلية والتحقيق في الجواب انه لما كان الكل بقضا الله كان الامر بالحذر ايضا داخلا بالقدر فكان قول القايل اي فايدة بالحذر كلاما متناقضا لانه لما كان هذا الحذر مقدرا فاي فايدة في هذا السوال الطاعن في الحذر **المسالة الثالثة** قوله فانفروا يقال نفر القوم ينفرون نفرا ونفيرا اذا نهضوا لقتال عدو وخرجوا للحرب واستنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون اذا حثهم على النفير ودعاهم اليه ومنه قول النبي عليه الصلاة والسلام واذا استنفرتم فانفروا والنفير اسم للقوم الذين ينفرون ومنه يقال فلان لا في العير ولا في النفير وقال اصحاب العربية اصل هذا الحرف من النفور والنفار وهو الفزع يقال نفر اليه اذا فزع اليه ونفر منه اذا فزع منه وكرهه ومعنى الاية فانفروا الى قتال عدوكم **المسالة الرابعة** قال جميع اهل اللغة الثبات جماعات متفرقة واحدها ثبة واصلها من ثبت الشي اي جمعته ويقال ايضا ثبيت على الرجل اذا اثنيت عليه وتاويله جمع محاسنه فقوله فانفروا ثبات او انفروا جميعا معناه انفروا الى العدو اما ثباتا اي جماعات متفرقة سرية بعد سرية واما جميعا اي مجتمعين كوكبة واحدة وهذا المعنى اراد الشاعر في قوله . طاروا اليه زرافات ووحدانا . ومثله قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا اي على اي الحالين كنتم فصلوا **قوله تعالى** وان منكم لمن ليبطين فان اصابتكم مصيبة قال قد انعم الله علي اذ لم اكن معهم شهيدا ولين اصابكم فضل من الله ليقولن كان لم يكن بينكم وبينه مودة يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما وفيه مسايل **المسالة الاولى** اعلم ان قوله وان منكم يجب ان يكون راجعا الى المومنين الذين ذكرهم الله بقوله يا ايها الذين امنوا خذوا حذركم واختلفوا على قولين الاول المراد منه المنافقون كانوا يبطيون الناس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قوله وان منكم لمن ليبطين تقديره يا ايها الذين امنوا ان منكم لمن ليبطين فاذا كان هذا المبطي منافقا فكيف جعل المنافق قسما من المومن في قوله ان منكم والجواب من وجوه الاول انه تعالى جعل المنافق من المومنين من حيث الجنس والنسب والاختلاط الثاني انه تعالى جعلهم من المومنين بحسب الظاهر لانهم كانوا في الظاهر متشبهين باهل الايمان الثالث

كانه قيل يا ايها الذين امنوا في زعمكم ودعويكم كقوله يا ايها الذي نزل عليه الذكر القول الثاني ان هولا المبطين كانوا ضعفة المومنين وهو اختيار جماعة من المفسرين قالوا والتبطية بمعنى الابطا ايضا وفايدة هذا التشديد تكرر الفعل منه وحكى اهل اللغة ان العرب تقول ما بطا بك يا فلان عنا وادخالهم اللام يدل على انه في نفسه غير متعدي فعلى هذا معنى الاية ان فيهم من يتثاقل عن هذا الغرض ويتشاغل عن هذا الجهاد فاذا ظفر المسلمون تمنوا ان يكونوا معهم ليأخذوا الغنيمة وان اصابتهم مصيبة سرهم اذ كانوا متخلفين قال وهولاهم الذين اراده الله بقوله يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض قال والذي يدل على ان المراد بقوله ليبطين الابطا منهم لا تثبيط غيرهم ما حكاه تعالى من قولهم يا ليتني كنت معهم عند الغنيمة ولو كان المراد من تثبيط الغير لم يكن لهذا الكلام معنى وطعن القاضي في هذا القول وقال انه تعالى حكى عن المبطين انهم يقولون عند مصيبة المومنين قد انعم الله علي اذ لم اكن معهم شهيدا فيعد قعوده عن القتال نعمة من الله تعالى ومثل هذا الكلام انما يليق بالمنافقين لا بالمومنين وايضا لا يليق بالمومنين ان يقال لهم كان لم يكن بينكم وبينه يعني الرسول مودة فثبت انه لا يمكن حمله على المومنين وانما يمكن حمله على المنافقين ثم قال فان حمل على انه من الابطا والتثاقل صح من المنافقين لانهم كانوا يتاخرون عن الجهاد ويتثاقلون ولا يسرعون اليه وان حمل على تثبيط الغير صح ايضا فيهم فقد كانوا يثبطون كثيرا من المومنين بما يوردون عليهم من انواع التلبيس فكلا الوصفين موجود في المنافقين واكثر المفسرين حملوه على تثبيط الغير كانهم فصلوا بين ابطا وبطا فجعلوا الاول لازما والثاني متعديا كما يقال في احب وحبب فان الاول لازم والثاني متعد **المسالة الثانية** قال الزجاج من في قوله لمن ليبطين موصولة بالجالب للقسم هذا لو كان كلاما لك لقلت ان منكم لمن حلف بالله ليبطين ثم قال تعالى فان اصابتكم مصيبة يعني من القتل والانهزام وجهد من العيش يعني لم اكن معهم شاهدا حاضرا حتى يصيبني ما اصابهم من البلاء والشدة ولين اصابكم فضل من الله من ظفر وغنيمة ليقولن كان لم يكن بينكم وبينه مودة يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما وفيه مسايل **المسالة الاولى** قرا ابن كثير وحفص عن عاصم كان لم تكن بالتا المنقطة من فوق يعني المودة والباقون بالياء لتقدم الفعل وقال الواحدي وكلا القرايتين قد جا التنزيل به قال قد جاتكم موعظة من ربكم وفي الاية الاخرى فمن جاه موعظة من ربه فالتانيث هو الاصل والتذكير يحسن اذا كان التانيث غير حقيقي سيما اذا وقع فاصل بين الفعل والفاعل **المسالة الثانية** قرا الحسن ليقولن بضم اللام اعاد الضمير الى معنى من لان قوله لمن ليبطين في معنى الجماعة الا ان هذه القراة ضعيفة لان من وان كان جماعة في المعنى ولكنه مفرد في اللفظ وجانب الافراد قد ترجح في قوله قال قد انعم الله علي وفي قوله يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما **المسالة الثالثة** لقايل ان يقول لو كان التنزيل هكذا ولين اصابكم فضل من الله ليقولن يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما كان النظم مستقيما حسنا فكيف وقع قوله كان لم يكن بينكم وبينه مودة في البين وجوابه انه اعتراض وقع في البين وهو في غاية الحسن بيانه انه تعالى حكى عن هذا المنافق لانه اذا وقعت للمسلمين نكبة اظهر السرور الشديد بسبب انه كان متخلفا عنهم ولو فازوا بغنيمة ودولة اظهر الغم الشديد بسبب فوات تلك الغنيمة ومثل هذه المعاملة لا يقدم عليها الانسان الا في حق الاجنبي العدو لان من احب انسانا فرح عند فرحه وحزن عند حزنه فاما اذا قلب هذه القضية فذاك اظهار للعداوة اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى حكى من المنافق سروره وقت نكبة المسلمين ثم اراد ان يحكي حزنه عند دولة المسلمين بسبب انه فاتته الغنيمة فقبل ان يذكر هذا الكلام بتمامه القى في البين قوله كان لم يكن بينكم وبينه مودة والمراد التعجب كانه تعالى يقول انظروا الى ما يقول هذا المنافق كانه ليس بينكم ايها المومنون وبينه مودة ولا مخالطة اصلا فهذا هو المراد من الكلام وهو وان كان كلاما واقعا في البين الا انه في غاية الحسن **قوله تعالى** فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحيوة الدنيا بالاخرة ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل او يغلب فسوف نوتيه اجرا عظيما **اعلم انه تعالى** لما ذم المبطين في الجهاد عاد الى الترغيب فيه فقال فليقاتل في سبيل الله وللمفسرين في قوله يشرون الحيوة الدنيا وجهان الاول ان يشرون معناه يبيعون قال ابن مفرغ .
وشريت بردا ليتني من بعد برد كنت هامه . وقالوا برد هو غلامه وشريته بمعنى بعته وتمني الموت

بعد بيعه فكان معنى الآية فليقاتل في سبيل الله الذين يبيعون الحيوة الدنيا بالآخرة وهو كقوله ان الله اشترى
من المؤمنين انفسهم واموالهم الى قوله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به والقول الثاني معنى قوله يشرون اي يشترون
قالوا والمخاطبون بهذا الحديث هم المنافقون الذين تخلفوا عن احد وتقدير الكلام فليقاتل الذين يختارون الحيوة
الدنيا على الآخرة ثم قالوا لا سبيل له لحصول الامر بشرائع الاسلام قبل حصول الاسلام وعندي في الآية
احتمالات اخرى احداها ان الانسان لما اراد ان يبذل هذه الحيوة الدنيا في سبيل الله تخلت نفسه لها فاشتراها
من نفسه بسعادة الآخرة ليقدر على بذلها في سبيل الله بطيبة النفس وثانيها انه تعالى امر بالقتال مقرونا
ببيان فساد ما لاجله يترك الانسان القتال فان من ترك القتال فانما تركه رغبة في الحيوة وذلك
يوجب فوات سعادة الآخرة فكانه قيل له اشتغل بالقتال واترك ترجيح الفاني على الباقي وثالثها كانه قيل
الذين يشرون الحيوة الدنيا بالآخرة انما رجحوا الحيوة الدنيا على الآخرة اذا كانت مقرونة بالسعادة والغبطة
والكرامة واذا كان كذلك فليقاتلوا فانهم بالمقاتلة يفوزون بالغبطة والكرامة في الدنيا لانهم بالمقاتلة
يستولون على الاعدا ويفوزون بالاموال فهذه وجوه خطرت بالبال والله تعالى اعلم بمراده ثم
قال تعالى ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل او يغلب فسوف نؤتيه اجرا عظيما والمعنى من يقاتل في
سبيل الله فسواء صار مقتولا للكفار او صار غالبا للكفار فسوف نؤتيه اجرا عظيما وهو المنفعة الخالصة
الدائمة المقرونة بالتعظيم ومعلوم انه لا واسطة بين هاتين الحالتين فاذا كان الاجر حاصلا على كلا التقديرين
لم يكن عمل اشرف من الجهاد وهذا يدل على ان المجاهد لا بد وان يوطن نفسه على انه لا بد من احد امرين اما
ان يقتله العدو واما ان يغلب العدو ويقهره فانه اذا عزم على ذلك لم يفر عن الخصم ولم يحجم عن المحاربة فاما
اذا دخل لا على هذا العزم فما اسرع ما يقع في الفرار فهذا معنى ما ذكره الله تعالى من التقسيم في قوله فيقتل او يغلب
قوله تعالى وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان
الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا
اعلم ان المراد منه انكاره تعالى لتركهم القتال فصار ذلك توكيدا لما تقدم من الامر بالجهاد وفيه
مسايل المسألة الاولى قوله وما لكم لا تقاتلون يدل على ان الجهاد واجب ومعناه انه لا عذر لكم
في ترك المقاتلة وقد بلغ حال المستضعفين من الرجال والنساء والولدان من المسلمين الى ما بلغ في الضعف فهذا
حث شديد على القتال وبيان العلة التي لها صار القتال واجبا وهو ما في القتال من تخليص هولاء المؤمنين
من ايدي الكفرة لان هذا الجمع الى الجهاد ما جرى مجرى فكاك الاسير المسألة الثانية قالت
المعتزلة قوله وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله انكار عليهم في ترك القتال وبيان انه لا عذر لكم البتة في
تركه ولو كان فعل العبد بخلق الله لبطل هذا الكلام لان من اعظم العذر ان الله تعالى ما خلقه وما اراده وما قضى
به وجوابه مذكور المسألة الثالثة اتفقوا على ان قوله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان
متصل بما قبله وفيه وجهان احدهما ان يكون عطفا على السبيل المعنى ما لكم لا تقاتلون في سبيل الله وفي
المستضعفين والثاني ان يكون منطوفا على اسم الله عز وجل في سبيل الله وفي سبيل المستضعفين المسألة
الرابعة المراد بالمستضعفين من الرجال والنساء والولدان قوم من المسلمين بقوا بمكة وعجزوا عن الهجرة
الى المدينة وكانوا يلقون من كفار مكة اذى شديدا قال ابن عباس كنت انا وامي من المستضعفين من النساء
والولدان المسألة الخامسة الولدان جمع الولد ونظيره مما جاء على فعل وفعلان نحو خرب وخربان
وورل وورلان كذلك ولد وولدان قال صاحب الكشاف ويجوز ان يراد بالرجال والنساء الاحرار
والحراير وبالولدان العبيد والاماء لان العبد والامة يقال لهما الوليد والوليدة وجمعهما
الولدان والولايد الا انه جعل هاهنا الولدان جمعا للذكور والاناث تغليبا للذكور على الاناث كما يقال
اباء واخوة والله تعالى اعلم المسألة السادسة انما ذكر الله تعالى الولدان مبالغة في شرح ظلمهم
حيث بلغ اذاهم الولدان غير المكلفين ارغاما لابائهم وامهاتهم ومبغضة لهم بمكانهم ولان المستضعفين
كانوا يشركون صبيانهم في دعائهم استنزالا لرحمة الله بدعاء صغارهم الذين لم يذنبوا كما وردت السنة
باخراجهم في الاستسقاء ثم حكى تعالى عن هولاء المستضعفين انهم كانوا يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية

الظالم

الظالم اهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا وفيه مسايل المسألة الاولى اجمعوا
على ان المراد من هذه القرية الظالم اهلها مكة وكون اهلها موصوفين بالظلم يحتمل ان يكون لانهم كانوا مشركين
قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وان يكون لاجل انهم كانوا يوذون المسلمين ويوصلون اليهم انواع المكاره
المسألة الثانية لقايل ان يقول القرية مونثة وقوله الظالم اهلها صفة للقرية ولذلك
خفض فكان ينبغي ان يقال الظالمة اهلها وجوابه ان النحويين يسمون مثل هذه الصفة الصفة المشبهة
باسم الفاعل والاصل في هذا انك اذا ادخلت الالف واللام في الآخر اجريته على الاول في تذكيره وتانيثه
نحو قولك مررت بامراة حسنة الزوج كريمة الاب ومررت برجل جميلة الجارية واذا لم تدخل الالف واللام
في الآخر حملته على الثاني في تذكيره وتانيثه كقولك مررت بامراة كريم ابوها ومن هذا قوله تعالى اخرجنا من
هذه القرية الظالم اهلها ولو ادخلت الالف واللام على الاهل لقلت من هذه القرية الظالمة الاهل وانما جاز
ان يكون الظالم نعتا للقرية لانه صفة الاهل والاهل منتسبون الى القرية وهذا القدر كاف في صحة الوصف كقولك
مررت برجل قايم ابوه فالقيام للاب وقد جعلته وصفا للرجل وانما كان هذا القدر كافيا في صحة الوصف لان
المقصود من الوصف التخصيص والتمييز وهذا المقصود حاصل من مثل هذا الوصف المسألة الثالثة
في قوله واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا اقوال الاول قال ابن عباس يريدون علينا
رجلا من المومنين يوالينا ويقوم بمصالحنا ويحفظ علينا ديننا وشرعنا فاجاب الله دعاهم لان النبي عليه الصلاة
والسلام لما فتح مكة جعل عتاب بن اسيد اميرا لهم فكان الولي هو الرسول عليه السلام وكان النصير عتاب بن اسيد
وكان عتاب ينصف الضعيف من القوي والذليل من العزيز الثاني المراد واجعل لنا من لدنك الاية
والحاصل كن انت لنا وليا وناصرا قوله تعالى الذين امنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا
يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا اولياء الشيطان ان كيد الشيطان كان ضعيفا واعلم انه تعالى
لما بين وجوب الجهاد بين انه لا عبرة بصورة الجهاد بل العبرة بالقصد والداعي فالمومنون يقاتلون لغرض نصرة
دين الله واعلاء كلمته والكافرون يقاتلون في سبيل الطاغوت وهذه الآية كالدلالة على ان كل من كان غرضه في فعله
رضا غير الله فهو في سبيل الطاغوت لانه تعالى لما ذكر هذه القسمة وهي ان القتال اما ان يكون في سبيل الله او في سبيل
الطاغوت وجب ان يكون ما سوى الله طاغوتا ثم انه تعالى امر المقاتلين في سبيل الله بان يقاتلوا اولياء الشيطان وبين
ان كيد الشيطان كان ضعيفا لان الله ينصر اولياءه والشيطان ينصر اولياءه ولا شك ان نصرة الشيطان لاوليائه
اضعف من نصرة الله لاوليائه الا ترى ان اهل الخير والدين يبقى ذكرهم الجميل على وجه الدهر وان كانوا حال حيوتهم
في غاية الفقر والذلة واما الملوك والجبابرة فاذا ماتوا انقرضوا ولا يبقى في الدنيا رسمهم ولا ظلمهم والكيد
السعي في فساد الحال على جهة الحيلة عليه وفايدة ادخال كان في قوله كان ضعيفا التاكيد لضعف كيده يعني
انه منذ كان كان موصوفا بالضعف والذلة قوله تعالى الم تر الى الذين قيل لهم كفوا ايديكم واقيموا الصلوة
واتوا الزكوة فلما كتب عليهم القتال اذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت
علينا القتال لولا اخرتنا الى اجل قريب قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون فتيلا وفيه مسايل
المسألة الاولى هذه الاية صفة للمومنين او المنافقين فيه قولان الاول ان الآية
نزلت في المومنين قال الكلبي نزلت في عبد الرحمن بن عوف والمقداد وقدامة بن مظعون وسعد بن ابي وقاص
كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم قبل ان يهاجروا الى المدينة ويلقون من المشركين اذى شديدا فيشكون ذلك
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون ايذن لنا في قتالهم ويقول لهم رسول الله كفوا ايديكم فاني لم اومر
بقتالهم واشتغلوا باقامة دينكم من الصلوة والزكوة فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة وامروا
بقتالهم في وقعة بدر كرهه بعضهم فانزل الله هذه الآية واحتج الذاهبون الى هذا القول بان الذين يحتاج
الرسول ان يقول لهم كفوا عن القتال هم الراغبون في القتال والراغبون في القتال هم المومنون فدل هذا
على ان الآية نازلة في حق المومنين ويمكن الجواب عنه بان المنافقين كانوا يظهرون من انفسهم انا مومنون
وانا نريد قتال الكفار ومحاربتهم فلما امر الله تعالى بقتال الكفار احجم المنافقون عنه وظهر منهم خلاف ما كانوا
يقولونه القول الثاني ان الآية نازلة في حق المنافقين واحتج الذاهبون الى هذا القول بان الآية مشتملة

على أمور تدل على أنها مختصة بالمنافقين فالأول أنه تعالى قال في وصفهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية ومعلوم بأن هذا الوصف لا يليق إلا بالمنافق لأن المؤمن لا يجوز أن يكون خوفه من الناس أزيد من خوفه من الله والثاني أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا ربنا لم كتبت علينا القتال والاعتراض على الله ليس إلا من صفة الكفار والمنافقين الثالث أنه تعالى قال للرسول قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى هذا الكلام يذكر مع من كانت رغبته في الدنيا أكثر من رغبته في الآخرة وذلك من صفات المنافقين وأجاب القائلون بالقول الأول عن هذه الوجوه بحرف واحد وهو أن حب الحيوة والنفرة عن القتل من لوازم الطباع فالخشية المذكورة في هذه الآية محمولة على هذا المعنى وقولهم لم كتبت علينا القتال محمول على التمني لتخفيف التكليف لا على وجه الإنكار لإيجاب الله تعالى وقوله تعالى قل متاع الدنيا قليل مذكور لا لأن القوم كانوا منكرين لذلك بل لأجل أن إسماع الله لهم هذا الكلام مما يهون على القلب أمر هذه الحيوة فحينئذ يزول عن قلبه نفرة القتال وحب الحيوة ويقدمون على الجهاد بقلب قوي فهذا ما في تقرير هذين القولين والله تعالى أعلم والأولى حمل الآية على المنافقين لأنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك ولا شك أن هذا من كلام المنافقين فإذا كانت هذه الآية معطوفة على الآية التي نحن في تفسيرها ثم المعطوف في المنافقين وجب أن يكون المعطوف عليه فيهم أيضا **المسألة الثانية** دلت الآية على أن إيجاب الصلوة والزكوة كان مقدما على إيجاب الجهاد وهذا هو الترتيب المطابق لما في العقول لأن الصلوة عبارة عن التعظيم لأمر الله تعالى والزكوة عبارة عن الشفقة على خلق الله تعالى ولا شك أنهما مقدمان على الجهاد **المسألة الثالثة** كخشية الله مصدر مضاف إلى المفعول **المسألة الرابعة** ظاهر قوله أو أشد خشية يوهم الشك وذلك على علام الغيوب محال وفيه وجوه من التأويل **الأول** المراد منه الإبهام على المخاطب بمعنى أنهم على إحدى الصفتين من المساواة والشدة وذلك لأن كل خوفين فأحدهما بالنسبة إلى الآخر إما أن يكون أنقص أو مساويا أو أزيد فبين تعالى بهذه الآية أن خوفهم من الناس ليس أنقص من خوفهم من الله بل هي إما أن يكون مساويا أو أزيد فهذا لا يوجب كونه تعالى شاكا فيه بل يوجب إبقاء الإبهام في هذين القسمين على المخاطب **الثاني** أن يكون بمعنى الواو والتقدير يخشونهم كخشية الله وأشد خشية وليس بين هذين القسمين منافاة لأن من هو أشد خشية فمعه من الخشية مثل خشية من الله وزيادة **الثالث** أن هذا نظير قوله وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون يعني أن من يبصرهم يقول هذا الكلام فكذا ههنا والله تعالى أعلم ثم قال تعالى وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال واعلم أن هؤلاء القائلين إن كانوا مؤمنين فهم إنما قالوا ذلك لا اعتراضا على الله تعالى لكن جزعا من الموت وحبا للحيوة وإن كانوا منافقين فمعلوم أنهم كانوا ينكرون الرب تعالى كاتبا للقتال عليهم فقالوا ذلك على معنى أنه تعالى كتب القتال عليهم في زعم الرسول عليه الصلاة والسلام وفي دعواه ثم قال لولا أخرتنا إلى أجل قريب وهذا كالعلة لكراهيتهم لإيجاب القتال عليهم أي هلا تركتنا حتى نموت بآجالنا ثم إنه تعالى أجاب عن شبهتهم فقال قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى وإنما قلنا لأن الآخرة خير لوجوه **الأول** أن نعم الدنيا قليلة ونعم الآخرة كثيرة **الثاني** أن نعم الدنيا منقطعة ونعم الآخرة مؤبدة **الثالث** أن نعم الدنيا مشوبة بالهموم والغموم والمكاره ونعم الآخرة صافية عن الكدورات **الرابع** أن نعم الدنيا مشكوكة فإن أعظم الناس تنعما لا يعرف أنه كيف تكون عاقبته في اليوم الثاني ونعم الآخرة يقينية وكل هذه الوجوه توجب رجحان الآخرة على الدنيا إلا أن هذه الخيرية إنما تحصل للمؤمنين المتقين فلهذا المعنى ذكر تعالى هذا الشرط وهو قوله لمن اتقى وهذا هو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ثم قال تعالى ولا تظلمون فتيلا وفيه مسائل **المسألة الأولى** قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي يظلمون بالياء على أنه راجع على المذكورين في قوله ألم تر إلى الذين قيل لهم والباقون بالتاء على سبيل الخطاب ويؤكده التاء في قوله قل متاع الدنيا قليل فإن قوله قل يفيد الخطاب **المسألة الثانية** قالت المعتزلة الآية تدل على أنه تعالى يصح منه الظلم وإن كنا نقطع بأنه لا يفعل وإلا لما صح التمدح به **المسألة الثالثة** أي لا ينقصون من ثواب أعمالهم مثل

فتيل النواة

فتيل النواة وهو ما تفتله بيدك ثم تلقيه احتقارا وقد مضى الكلام فيه **قوله تعالى أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة** والمقصود من هذا الكلام تبكيت من حكى عنهم أنهم عند فرض القتال يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال فقال تعالى أينما تكونوا يدرككم الموت فبين تعالى أنه لا خلاص لهم من الموت والجهاد موت مستعقب لسعادة الآخرة فإذا كان لا بد من الموت فبأن يقع على وجه يكون مستعقبا للسعادة الأبدية كان أولى من أن لا يكون كذلك ونظير هذه الآية قوله قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل وإذا لا تمتعون إلا قليلا والبروج في كلام العرب هي القصور والحصون وأصلها في اللغة من الظهور يقال تبرجت المرأة إذا أظهرت محاسنها والمشيدة المرفعة وقرئ مشيدة قال صاحب الكشاف شاد القصر إذا رفعه أو طلاه بالشيد وهو الجص وقرأ نعيم بن ميسرة بكسر الياء وصفا لها بفعل فاعلها مجازا كما قالوا قصيدة شاعرة وإنما الشاعر قائلها **قوله تعالى وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وأرسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيدا من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا ويقولون طاعة فإذا برزوا من عندك بيت طائفة منهم غير الذي تقول والله يكتب ما يبيتون فأعرض عنهم وتوكل على الله وكفى بالله وكيلا**

اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافقين كونهم متثاقلين عن الجهاد خائفين من الموت غير راغبين في سعادة الآخرة حكى عنهم في هذه الآية خصلة أخرى قبيحة أقبح من الأولى وفي النظم وجه آخر وهو أن الخائفين من الموت المتثاقلين في الجهاد من عادتهم أنهم إذا جاهدوا وقاتلوا فإن أصابوا راحة وغنيمة قالوا هذه من عند الله وإن أصابهم مكروه قالوا هذا من شؤم مصاحبة محمد صلى الله عليه وسلم وهذا يدل على نهاية حمقهم وجهلهم وشدة عنادهم وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** ذكروا في الحسنة والسيئة وجوها **الأول** قال المفسرون كانت المدينة مملوءة من النعم وقت مقدم الرسول صلى الله عليه وسلم فلما ظهر عناد اليهود ونفاق المنافقين أمسك الله عنهم بعض الإمساك كما جرت عادته في جميع الأمم قال تعالى وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء فعند هذا قال اليهود والمنافقون ما رأينا أعظم شؤما من هذا الرجل نقصت ثمارنا وغلت أسعارنا منذ قدم فقوله تعالى وإن تصبهم حسنة يعني الخصب ورخص السعر وتتابع الأمطار قالوا هذا من عند الله وإن تصبهم سيئة جدب وغلاء سعر قالوا هذا من شؤم محمد وهذا كقوله تعالى فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه وعن قوم صالح قالوا اطيرنا بك وبمن معك **الثاني** المراد من الحسنة النصر على الأعداء والغنيمة ومن السيئة القتل والهزيمة قال القاضي والقول الأول هو المعتبر لأن إضافة الخصب والغلاء إلى الله وكثرة النعم وقلتها إلى الله جائز أما إضافة النصر والهزيمة إلى الله غير جائز لأن السيئة إذا كانت بمعنى الهزيمة والقتل لم يجز إضافتها إلى الله وأقول القول كما قال على مذهبه أما على مذهبنا فالكل داخل في قضاء الله وقدره **المسألة الثانية** اعلم أن السيئة تقع على البلية والمعصية والحسنة على النعمة والطاعة قال تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون وقال إن الحسنات يذهبن السيئات إذا عرفت هذا فنقول قوله وإن تصبهم حسنة يفيد العموم في كل الحسنات وكذا قوله وإن تصبهم سيئة يفيد العموم في كل السيئات ثم قال بعده قل كل من عند الله فهذا تصريح بأن جميع الحسنات والسيئات من الله ولما ثبت بما ذكرنا أن الطاعات والمعاصي داخلتان تحت اسم الحسنة والسيئة كانت الآية دالة على أن جميع الطاعات والمعاصي من الله وهو المطلوب فإن قيل المراد ههنا بالحسنة والسيئة ليس هو الطاعة والمعصية ويدل عليه وجوه **الأول** اتفاق الكل على أن هذه الآية نازلة في معنى الخصب والجدب فكانت مختصة بهما **الثاني** أن الحسنة التي يراد بها الخير والطاعة لا يقال فيها أصابتني إنما يقال أصبتها وليس في كلام العرب أصابت فلان حسنة بمعنى عمل خيرا وأصابته سيئة بمعنى عمل معصية فعلى هذا لو كان المراد ما ذكرتم لقال إن أصبتم حسنة **الثالث** لفظ الحسنة واقع بالاشتراك على الطاعة وعلى المنفعة وههنا أجمع المفسرون على أن المنفعة مرادة فيمتنع كون الطاعة مرادة ضرورة أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معا والجواب عن الأول أنكم تسلمون أن خصوص السبب لا يقدح في عموم اللفظ

والجواب عن الثاني انه يصح ان يقال اصابني توفيق من الله وعون من الله واصابه خذلان من الله ويكون مراده
من ذلك التوفيق والعون تلك الطاعة ومن الخذلان تلك المعصية والجواب عن الثالث ان كل ما كان
منتفعا فهو حسنة فان كان منتفعا به في الاخرة فهو الطاعة وان كان منتفعا به في الدنيا فهو السعادة الحاضرة
فاسم الحسنة بالنسبة الى هذين القسمين متواطئ الاشتراك فزال السؤال فثبت ان ظاهر الاية يدل على ما ذكرنا
ومما يدل على ان المراد ليس الا ذلك ما بينا في بداية العقول ان كل موجود فهو اما واجب لذاته واما ممكن لذاته
والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى والممكن لذاته كل ما سواه فالممكن لذاته ان استغنى عن المؤثر
انسد الاستدلال بجواز العالم على وجود الصانع وحينئذ يلزم نفي الصانع وان كان الممكن لذاته
محتاجا الى المؤثر فاذا كان كل ما سوى الله ممكنا كان كل ما سوى الله مستندا الى الله وهذا الحكم لا يختلف
بان يكون ذلك الممكن ملكا او جمادا او فعلا للحيوان او صفة للنبات فان الحكم لاستناد الممكن لذاته الى الواجب
لذاته لما نشا من كونه ممكنا كان الكل فيه على السوية وهذا برهان اوضح وابين من قرص الشمس على ان الحق ما ذكره
تعالى وهو قوله قل كل من عند الله ثم قال تعالى فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وفيه مسائل المسألة
الاولى انه لما كان البرهان الدال على ان كل ما سوى الله مستندا الى الله على الوجه الذي لخصناه في غاية الظهور
والجلاء قال تعالى فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وهذا يجري مجرى التعجب لعدم وقوفهم على صحة هذا
الكلام مع ظهوره قالت المعتزلة بل هذه الاية دالة على صحة قولنا لانه لو كان حصول الفهم والمعرفة
بتخليق الله تعالى لم يبق لهذا التعجب معنى البتة لان السبب في عدم حصول هذه المعرفة هو انه تعالى لم يخلق
فيهم ذلك واعلم ان هذا الكلام ليس الا التمسك بطريقة المدح والذم وقد ذكرنا انها معارضة بالعلم
المسألة الثانية قالت المعتزلة اجمع المفسرون على ان المراد من قوله لا يكادون يفقهون حديثا
هذه الاية المذكورة في هذا الموضع وهذا يقتضي وصف القران بانه حديث والحديث فعيل بمعنى مفعول فيلزم
منه ان يكون القران محدثا والجواب مرادكم بالقران ليس الا هذه العبارات ونحن لا ننازع في كونها
محدثة المسألة الثالثة ومنه يقال اوتي فلان فقها ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس
فقهه في التاويل اي فهمه ثم قال تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك
قال ابو علي الجبائي قد ثبت ان لفظ السيئة تارة تقع على البلية والمحنة وتارة تقع على الذنب والمعصية ثم انه تعالى
اضاف السيئة الى نفسه في الاية الاولى بقوله قل كل من عند الله واضافها في هذه الاية الى العبد بقوله وما
اصابك من سيئة فمن نفسك فلا بد من التوفيق بين هاتين الايتين وازالة التناقض عنهما ولما كانت السيئة
بمعنى البلاء والشدة مضافة الى الله وجب ان تكون السيئة بمعنى المعصية مضافة الى العبد حتى يزول التناقض
بين هاتين الايتين المتجاورتين قال وقد حمل المخالفون انفسهم على تغيير الاية وقرا فمن نفسك فغيروا القران
وسلكوا مثل طريقة الرافضة من ادعاء التغيير في القران فان قيل فلما ذا فصل تعالى بين الحسنة والسيئة
في هذه الاية فاضاف الحسنة التي هي الطاعة الى نفسه دون السيئة وكلاهما فعل العبد عندكم قلنا لان الحسنة
وان كانت من فعل العبد فانما وصل اليها بتسهيله والطافه فصحت الاضافة اليه واما السيئة التي هي من
فعل العبد فهي غير مضافة الى الله تعالى لا بانه تعالى فعلها ولا بانه ارادها ولا بانه امر بها ولا بانه رغب فيها
فلا جرم انقطعت اضافة هذه السيئة من جميع الوجوه الى الله تعالى هذا منتهى كلام الرجل في هذا الموضع
ونحن نقول هذه الاية دالة على ان الايمان حصل بتخليق الله تعالى والقوم لا يقولون فصاروا محجوجين بالاية
انما قلنا ان الاية دالة على ذلك لان الايمان حسنة وكل حسنة فمن الله انما قلنا ان الايمان حسنة لان الحسنة
هي الغبطة الخالية عن جميع جهات القبح ولا شك ان الايمان كذلك فوجب ان يكون حسنة لانهم اتفقوا على ان
قوله ومن احسن قولا ممن دعا الى الله المراد به كلمة الشهادة وقيل في قوله ان الله يامر بالعدل والاحسان
قيل هو قول لا اله الا الله فثبت ان الايمان حسنة وانما قلنا ان كل حسنة من الله لقوله تعالى ما اصابك
من حسنة فمن الله وقوله ما اصابك من حسنة يفيد العموم في جميع الحسنات ثم حكم عليها بانها من الله
فيلزم من هاتين المقدمتين اعني ان الايمان حسنة وكل حسنة من الله القطع بان الايمان من الله فان قيل
لم لا يجوز ان يكون من الله هو ان الله اقدره عليه وهداه الى معرفة حسنه والى معرفة قبح ضده الذي هو

الكفر

الكفر قلنا جميع الشرائط مشتركة بالنسبة الى الايمان والكفر عندكم ثم ان العبد باختيار نفسه اوجد الايمان
ولا مدخل لقدرة الله واعانته في نفس الايمان فكان الايمان منقطعا عن الله في كل الوجوه فكان هذا مناقضا لقوله
ما اصابك من حسنة فمن الله فثبت بدلالة هذه الاية ان الايمان من الله والخصوم لا يقولون به فصاروا
محجوجين في هذه المسألة ثم اذا اردنا ان نبين ان الكفر ايضا من الله قلنا فيه وجوه الاول
ان كل من قال الايمان من الله قال الكفر من الله فالقول بان احدهما من الله دون الاخر مخالف لاجماع الامة
الثاني ان العبد لو قدر على تحصيل الكفر فالقدرة الصالحة لايجاد الكفر اما ان تكون صالحة لايجاد
الايمان او لا تكون فان كانت صالحة لايجاد الايمان فحينئذ يعود القول من ان ايمان العبد منه وان
لم تكن صالحة لايجاد الايمان فحينئذ يكون القادر على الشيء غير قادر على ضده وذلك عندهم محال ولان
على هذا التقدير يكون القدرة موجبة للمقدور وذلك يمنع من كونه قادرا عليه فثبت انه لما لم يكن
الايمان منه وجب ان لا يكون الكفر منه الثالث انه لما لم يكن العبد موجدا للايمان فبان
لا يكون موجدا للكفر اولى وذلك لان المستقل بايجاد الشيء هو الذي يمكنه تحصيل مراده ولا نرى في
الدنيا عاقلا الا ويريد ان يكون الحاصل في قلبه هو الايمان والمعرفة والحق وان احدا من العقلاء
لا يريد ان يكون الحاصل في قلبه هو الجهل والضلال والاعتقاد الخطا فاذا كان العبد موجدا لافعال
نفسه وهو لا يقصد الا تحصيل العلم الحق المطابق وجب ان لا يحصل في قلبه الا الحق فاذا كان الايمان الذي هو
مقصوده ومطلوبه ومراده لم يقع بايجاده فبان يكون الجهل الذي ما اراده وما قصد تحصيله وكان
في غاية النفرة عنه والفرار منه غير واقع بايجاده وتكوينه كان ذلك اولى والحاصل ان الشبهة في ان
الايمان واقع بقدرة العبد اشد من الشبهة في وقوع الكفر بقدرته فلما بين تعالى في ان الايمان انه من الله
ترك ذكر الكفر للوجه الذي ذكرناه فهذا جملة الكلام في بيان دلالة هذه الاية على مذهب اصحابنا واحتج
الجبائي على مذهبه من ان قوله وما اصابك من سيئة فمن نفسك فالجواب عنه من وجهين
الاول انه تعالى قال حكاية عن ابرهيم عليه السلام واذا مرضت فهو يشفين اضاف
المرض الى نفسه والشفا الى الله فلم يقدح ذلك في كونه تعالى خالقا المرض والشفا بل انما فصل بينهما رعاية
الادب فكذا ها هنا فانه يقال يا مدبر السموات والارض ولا يقال يا مدبر القمل والصئبان والخنافس
فكذا ها هنا الثاني اكثر المفسرين قالوا في تفسير ابرهيم هذا ربي انه ذكر هذا استفهاما على سبيل الانكار
كانه قال اهذا ربي فكذا ها هنا كانه قيل الايمان الذي وقع على وفق قصده قد بينا انه ليس واقعا به بل من الله فهذا
الكفر ما قصده وما اراده وما رضي به البتة افيدخل في العقل ان يقال انه وقع به فاما بينا ان الحسنة في هذه
الاية يدخل فيها الايمان والسيئة يدخل فيها الكفر اما قراءة من قرا فمن نفسك فنقول ان صح انه قرا بهذه الاية
واحد من الصحابة والتابعين فلا طعن فيه وان لم يصح ذلك فالمراد من حمل الاية على انها وردت على سبيل
الاستفهام على وجه الانكار ذكر في تفسير الاستفهام على سبيل الانكار كان المراد انه غير مضافة اليهم فذكر تعالى
هذا القائل قوله فمن نفسك كقولنا ان الاستفهام على سبيل الانكار ومما يدل دلالة ظاهرة على ان المراد من هذه الايات
اسناد جميع الامور الى الله تعالى قوله تعالى بعد هذه الاية وارسلناك للناس رسولا يعني ليس لك الا الرسالة
والتبليغ وقد فعلت ذلك وما قصرت وكفى بالله شهيدا على جدك وعدم تقصيرك في اداء الرسالة وتبليغ الوحي
فاما حصول الهداية فليس اليك بل الى الله تعالى ونظيره قوله عز وجل ليس لك من الامر شيء وقوله تعالى انك لا تهدي
من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فهذا ما خطر بالبال في هذه الاية والله تعالى اعلم باسرار كلامه ثم انه تعالى اكد
هذا الذي قلناه فقال من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا والمعنى ان من اطاع الرسول
لكونه رسولا مبلغا الى الخلق احكام الله تعالى فهو في الحقيقة ما اطاع الا الله وذلك في الحقيقة لا يكون الا بتوفيق
الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا فان من اعماه الله عن الرشد واضله عن الطريق فان احدا من الخلق لا يقدر
على ارشاده واعلم ان من انار الله قلبه بنور الهداية قطع بان الامر كما ذكرنا فانك ترى الدليل الواحد يعرض
على شخصين في مجلس واحد ثم ان احدهما يزداد ايمانا على ايمان عند سماعه والاخر يزداد كفرا على كفر عند سماعه
ولو ان المحب لذلك الكلام اراد ان يخرج عن قلبه حب ذلك الكلام واعتقاد صحته لم يقدر عليه ولو ان المبغض له

اراد ان يخرج عن قلبه بعض ذلك الكلام واعتقاد فساده لم يقدر ثم بعد ايام ربما انقلب المحب مبغضا
والمبغض محبا فمن تامل الكل علم ان القاطع الذي ذكرناه في انه لا بد من اسناد جميع الممكنات الى واجب الوجود
ثم اعتبر من نفسه الاستقراء الذي ذكرناه ثم لم يقطع بان الكل بقضاء الله وقدره فليجعل واقعته من ادل الدلائل
على انه لا تحصل الهداية الا بخلق الله من جهة ان مع العلم بمثل هذا الدليل ومع العلم بمثل هذا الاستقراء
لما لم يحصل في قلبه هذا الاعتقاد عرف انه ليس ذلك الا بان الله صده عنه ومنعه عنه بقي في الآية مسائل

المسألة الاولى قوله من يطع الرسول فقد اطاع الله من اقوى الدلائل على انه معصوم في جميع الاوامر
والنواهي وفي كل ما يبلغه عن الله لانه لو اخطأ في شيء منها لم تكن طاعته اياه وايضا وجب ان يكون معصوما في
جميع افعاله لانه تعالى امر بمتابعته في قوله فاتبعوه والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل
انه فعل ذلك الغير فكان الآتي بمثل ذلك الفعل مطيعا لله في قوله فاتبعوه فثبت ان الانقياد له في جميع
اقواله وفي جميع افعاله الا ما خصه الدليل طاعة لله وانقياد لحكم الله

المسألة الثانية قال الشافعي
رضي الله تعالى عنه في كتاب الرسالة في باب فرض الطاعة للرسول ان قوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله
يدل على ان كل تكليف كلف الله به عباده في باب الوضوء والصلاة والزكوة والصوم والحج وسائر الابواب في
القرآن ولم يكن ذلك التكليف مبينا في القرآن فحينئذ لا سبيل لنا الى القيام بتلك التكاليف الا ببيان
الرسول واذا كان الامر كذلك لزم القول بان طاعة الرسول عين طاعة الله هذا معنى كلام الشافعي رحمه الله

المسألة الثالثة قوله من يطع الرسول فقد اطاع الله يدل على انه لا طاعة الا لله البتة وذلك لان
طاعة الرسول لكونه رسولا فيما هو فيه رسول لا تكون الا طاعة لله فكانت الآية دالة على انه لا طاعة لاحد الا لله
قال مقاتل في هذه الآية ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول من احبني فقد احب الله ومن اطاعني فقد اطاع الله
فقال المنافقون لقد قارب هذا الرجل الشرك وهو ان ينهى ان يعبد غير الله ويريد ان نتخذه ربا كما اتخذت
النصارى عيسى فانزل الله هذه الآية

واعلم انا بينا كيفية دلالة الآية على انه لا طاعة البتة للرسول
وانما الطاعة لله اما قوله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ففيه قولان احدهما ان المراد من التولي هو التولي
بالقلب يعني يا محمد حكمك على الظواهر اما البواطن فلا تتعرض لها والثاني ان المراد به التولي بالظاهر ثم ههنا
ففي قوله فما ارسلناك عليهم حفيظا قولان الاول معناه فلا ينبغي ان تغتم بسبب ذلك التولي وان تحزن
فما ارسلناك لتحفظ الناس عن المعاصي والسبب في ذلك انه عليه السلام كان يشتد حزنه بسبب كفرهم واعراضهم
فالله تعالى ذكر هذا الكلام تسلية له عن ذلك الحزن الثاني ان المعنى فما ارسلناك لتشتغل بزجرهم عن ذلك
التولي وهو كقوله لا اكراه في الدين ثم نسخ هذا بعده بآية الجهاد قال الله تعالى ويقولون طاعة اي ويقولون
اذا امرتهم بشيء طاعة بالرفع اي امرنا وشأننا طاعة ويجوز النصب بمعنى اطعناك طاعة وهذا كما اذا قال الرجل
المطيع المنقاد سمعا وطاعة وسمع وطاعة قال سيبويه سمعنا بعض العرب الموثوق بهم يقال لهم
كيف اصبحت فيقول حمد الله وثناء عليه كأنه قال امري وشأني حمد الله واعلم ان النصب يدل على مجرد الفعل
واما الرفع فانه يدل على ثبات الطاعة واستقرارها فاذا برزوا من عندك اي خرجوا من عندك بيت طائفة
منهم غير الذي تقول وفيه مسائل

المسألة الاولى قال الزجاج كل امر تفكروا فيه وتأملوا في مصالحه
ومفاسده كثيرا قيل هذا امر مبيت قال تعالى اذ يبيتون ما لا يرضى من القول وفي اشتقاقه وجهان
الاول ان اصلح الاوقات للفكر ان يجلس الانسان في بيته في الليل فهناك تكون الخواطر اخلى والشواغل اقل
فلما كان الغالب ان الانسان وقت الليل يكون في البيت والغالب انه انما يستقصي في الافكار في الليل ارادوا قرض
الشعر بالقوافي التفكر فيه فسموا الفكر المستقصى في الفكر في تقرير سوق الشعر

المسألة الثانية
انه تعالى خص طائفة من جملة المنافقين بالتبييت وفي هذا التخصيص وجهان احدهما انه تعالى ذكر من علم انه
يبقى على كفره ونفاقه فاما من علم انه يرجع عن ذلك فانه لم يذكرهم والثاني ان هذه الطائفة كانوا قد اسهروا
ليلهم في التبييت وغيرهم سمعوا وسكتوا ولم يبيتوا فلا جرم لم يذكروا

المسألة الثالثة قرأ ابو عمرو
وحمزة بيت طائفة بادغام التاء في الطاء والباقون بالاظهار اما من ادغم فله فيه وجهان الاول
قال الفراء جزموا لكثرة الحركات فلما سكنت التاء ادغمت في الطاء والثاني ان الطاء والدال والتاء من حيز واحد

فالتقارب الذي بينها يجريها مجرى الامثال في الادغام ومما يحسن هذا الادغام ان الطاء يزيد على التاء بالاطباق
فحسن ادغام الانقص صوتا في الازيد صوتا اما من لم يدغم فعلته انهما حرفان من مخرجين في كلمتين متفاصلين فوجب
ابقاء كل واحد منهما بحاله

المسألة الرابعة قال بيت بالتذكير ولم يقل بيتت بالتأنيث لان تأنيث
الطائفة غير حقيقي ولانها في معنى الفريق والفوج قال صاحب الكشاف بيت طائفة اي زورت وزينت خلاف
ما قلت وما امرت به او خلاف ما قالت وما ضمنت من الطاعة لانهم ابطنوا الرد لا القبول والعصيان لا الطاعة
ثم قال تعالى والله يكتب ما يبيتون ذكر الزجاج فيه وجهين احدهما ان معناه ينزل اليك في كتابه والثاني يكتب ذلك
في صحائف اعمالهم ليجازوا به ثم قال تعالى فاعرض عنهم والمعنى لا تهتك سترهم ولا تفضحهم ولا تذكرهم باسمائهم وانما
امر الله تعالى بستر امر المنافقين الى ان يستقيم امر الاسلام ثم قال وتوكل على الله في شأنهم فان الله يكفيك شرهم وينتقم
منهم وكفى بالله وكيلا لمن توكل عليه قال المفسرون كان الامر بالاعراض عن المنافقين في ابتداء الاسلام
ثم نسخ ذلك بقوله جاهد الكفار والمنافقين وهذا الكلام فيه نظر لان الامر بالصفح مطلق فلا يفيد الا المرة الواحدة
فورود الامر بعد ذلك بالقتال لا يكون ناسخا له

قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ولو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا

اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين انواع مكرهم وكيدهم
وكان كل ذلك لاجل انهم ما كانوا يعتقدون كونه محقا في ادعاء الرسالة صادقا فيه بل كانوا يعتقدون انه متقول
متخرص فلا جرم امرهم الله تعالى بان ينظروا ويتفكروا في الدلائل الدالة على صحة نبوته فقال افلا يتدبرون القرآن
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فاحتج تعالى بالقرآن على صحة نبوته وفي الآية مسائل

المسألة
الاولى التدبر والتدبر عبارة عن النظر في عواقب الامور وادبارها ومنه قوله ٥

الم تتدبروا اعجاز امور قد ولت صدورها

ويقال في فصيح الكلام لو استقبلت من امري ما استدبرت اي لو عرفت في صدري ما عرفت من عاقبته

المسألة الثانية اعلم ان ظاهر الآية يدل على انه تعالى احتج بالقرآن على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اذ لو
لم يحمل الآية على ذلك لم يبق لها تعلق بما قبلها البتة والعلماء قالوا دلالة القرآن على صدق محمد من ثلاثة اوجه احدها
فصاحته وثانيها اشتماله على الاخبار عن الغيوب وثالثها سلامته عن الاختلاف وهذا هو المذكور في هذه
الآية ثم القائلون بهذا القول ذكروا في تفسير سلامته عن الاختلاف ثلاثة اوجه الاول قال ابو بكر
الاصم معناه ان هؤلاء المنافقين كانوا يتواطئون في السر على انواع كثيرة من المكر والكيد والله تعالى كان يطلع
الرسول عليه السلام على تلك الاحوال حالا فحالا ويخبره عنها على سبيل التفصيل وما كانوا يجدون في كل ذلك
الا الصدق فقيل لهم ان ذلك لو لم يحصل باخبار الله تعالى والا لما اطرد الصدق فيه ولظهر في قول محمد انواع الاختلاف
والتفاوت فلما لم يظهر ذلك علمنا ان ذلك باعلام الله تعالى والثاني وهو الذي ذهب اليه اكثر المتكلمين
ان المراد منه ان القرآن كتاب كبير وهو مشتمل على انواع كثيرة من العلوم فلو كان ذلك من عند غير الله لوقع
فيه انواع من الكلمات المتناقضة لان الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن ذلك ولما لم يوجد فيه ذلك علمنا انه ليس
من عند غير الله فان قيل اليس ان قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة كالمناقض لقوله تعالى لا تدركه
الابصار وآيات الجبر كالمناقضة لآيات القدر وقوله فوربك لنسألنهم اجمعين كالمناقض لقوله فيومئذ لا يسئل
عن ذنبه انس ولا جان قلنا قد شرحنا في هذا التفسير انه لا منافاة ولا مناقضة بين شيء منها البتة

الوجه
الثالث في تفسير قولنا القرآن سليم عن الاختلاف ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني وهو ان المراد منه الاختلاف
في رتبة الفصاحة حتى لا يكون في جملته ما يعد في الكلام الركيك بل بقيت الفصاحة فيه من اوله الى آخره على نهج
واحد ومن المعلوم ان الانسان وان كان في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة فاذا كتب كتابا طويلا مشتملا على
المعاني الكثيرة فلا بد وان يظهر التفاوت في كلامه بحيث يكون بعضه قويا متينا وبعضه سخيفا نازلا ولما لم
يكن القرآن كذلك علمنا انه المعجز من عند الله تعالى وضرب القاضي لهذا مثلا فقال ان الواحد منا لا يمكنه
ان يكتب الطوامير الطويلة بحيث لا يقع في شيء من تلك الحروف خلل ونقصان حتى لو رأينا الطوامير الطويلة
مصونة عن مثل هذا الخلل والنقصان لكان ذلك معدودا في الاعجاز فكذا ههنا

المسألة الثالثة
دلت الآية على ان القرآن معلوم المعنى خلاف ما يقوله من يذهب الى انه لا يعلم معناه الا النبي والامام المعصوم

لأنه لو كان كذلك لما اهتدى المنافقون إلى معرفة ذلك بالتدبر ولما جاز أن يأمرهم الله تعالى به وأن يجعل القرآن
حجة في صحة نبوته وأن يجعل عجزهم عن مثله حجة عليهم كما لا يجوز أن يحتج على الكفار الزنج بمثل ذلك **المسألة
الرابعة** دلت الآية على وجوب النظر والاستدلال وعلى القول بفساد التقليد لأنه تعالى أمر المنافقين بالاستدلال
بهذا الدليل على صحة نبوته وإذا كان لا بد في صحة نبوته من الاستدلال فبأن يحتاج في معرفة ذات الله وصفاته
إلى الاستدلال كان أولى **المسألة الخامسة** قال أبو علي الجبائي دلت الآية على أن أفعال العباد غير مخلوقة
لله تعالى لأن قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا يقتضي أن الفعل للعبد لا ينفك عن
التفاوت والاختلاف في شيء واحد فإذا فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف والتفاوت وفعل الله لا يوجد فيه
التفاوت لقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فهذا يقتضي أن فعل العبد لا يكون فعلا لله والجواب
قوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت معناه نفي التفاوت في أنه يقع على وفق مشيئته بخلاف غيره فإن فعل غيره
لا يقع على وفق مشيئته على الإطلاق **قوله تعالى وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به
ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته
لاتبعتم الشيطان إلا قليلا** اعلم أنه تعالى حكى عن المنافقين في هذه الآية نوعا آخر من الأعمال
الفاسدة وهو أنه إذا جاءهم الخبر بأمر من الأمور سواء كان ذلك الأمر من باب الأمن أو من باب الخوف
أذاعوه وأفشوه وكان ذلك سبب الضرر من وجوه **الأول** أن مثل هذه الإرجافات لا تنفك
عن الكذب الكثير **والثاني** أنه إن كان ذلك الخبر في جانب الأمن زادوا فيه زيادات كثيرة فإذا لم توجد
تلك الزيادات أورث ذلك شبهة للضعفاء في صدق الرسول عليه السلام لأن المنافقين كانوا يروون تلك
الإرجافات عن الرسول وإن كان ذلك في جانب الخوف تشوش الأمر بسببه على ضعفاء المسلمين ووقعوا عنده في
الحيرة والاضطراب فكان ذلك الإرجافات سببا للفتنة من هذا الوجه **الوجه الثالث** وهو
أن الإرجاف سبب لتوفر الدواعي على البحث الشديد والاستقصاء التام وذلك سبب لظهور الأسرار
وذلك مما لا يوافق مصلحة المدينة **الوجه الرابع** أن العداوة الشديدة كانت قائمة بين المسلمين وبين
الكفار وكان كل واحد من الفريقين في إعداد آلات الحرب وفي انتهاز الفرصة فكل ما كان أمنا لأحد الفريقين
كان خوفا للفريق الثاني فإن وقع خبر الأمن للمسلمين وحصول العسكر وآلات الحرب لهم أرجف المنافقون بذلك
فوصل الخبر في أسرع مدة إلى الكفار فأخذوا في التحصن من المسلمين وفي الاحتراز عن استيلائهم وإن وقع خبر
الخوف للمسلمين بالغوا في ذلك وزادوا فيه وألقوا الرعب في قلوب الضعفة والمساكين فظهر من هذا أن ذلك
الإرجاف كان منشأ للفتن والآفات من كل الوجوه ولما كان الأمر كذلك ذم الله تلك الإذاعة وذلك
التشهير ومنعهم منه واعلم أن قوله أذاعه وأذاع به لغتان ثم قال تعالى ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي
الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وفيه مسائل **المسألة الأولى** في أولي الأمر قولان
أحدهما إلى ذوي العلم والرأي منهم والثاني إلى أمراء السرايا وهؤلاء رجحوا هذا القول على الأول وقالوا إن الذين
لهم أمر على الناس وأهل العلم ليسوا كذلك إنما الأمراء هم الموصوفون بأن لهم أمرا على الناس وأجيب
عنه بأن العلماء إذا كانوا عالمين بأوامر الله ونواهيه وكان يجب على غيرهم قبول قولهم لم يبعد أن يسموا
أولي الأمر من هذا الوجه والذي يدل عليه قوله تعالى ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا
إليهم لعلهم يحذرون فأوجب الحذر بإنذارهم وألزم المنذرين قبول قولهم فجاز بهذا المعنى إطلاق اسم
أولي الأمر عليهم **المسألة الثانية** الاستنباط في اللغة الاستخراج يقال استنبط الفقيه
إذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه وأصله من النبط وهو الماء الذي يخرج من أول البئر أول
ما يحفر والنبط إنما سموا نبطا لاستنباطهم الماء من الأرض **المسألة الثالثة** في قوله الذين يستنبطونه
منهم قولان الأول هم أولئك المنافقون المذيعون والتقدير ولو أن هؤلاء المنافقين المذيعين ردوا
أمر الأمن والخوف إلى الرسول وإلى أولي الأمر وطلبوا معرفة الحال فيه من جهتهم لعلمه الذين يستنبطونه
وهم هؤلاء المنافقون المذيعون منهم من جانب الرسول ومن جانب أولي الأمر القول الثاني أنهم طائفة
من أولي الأمر والتقدير ولو أن المنافقين ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر لكان علمه حاصلا عند من يستنبط هذه

الوقائع

الوقائع من أولي الأمر وذلك لأن أولي الأمر فريقان بعضهم يكون مستنبطا وبعضهم من لا يكون كذلك فقوله منهم
يعني لعلمه الذين يستنبطون المخفيات من طوائف أولي الأمر فإن قيل إذا كان الذين أمرهم الله برد هذه الأخبار
إلى الرسول وإلى أولي الأمر المنافقون فكيف جعل أولي الأمر منهم في قوله وإلى أولي الأمر منهم قلنا إنما جعل أولي
الأمر منهم على حسب الظاهر لأن المنافقين يظهرون من أنفسهم أنهم مؤمنون ونظيره قوله تعالى وإن
منكم لمن ليبطئن وقوله ما فعلوه إلا قليل منهم والله تعالى أعلم **المسألة الرابعة** دلت هذه الآية
على أن القياس حجة في الشرع وذلك لأن قوله الذين يستنبطونه منهم صفة لأولي الأمر وقد أوجب الله تعالى
على الذين يجيئهم أمر من الأمن أو الخوف أن يرجعوا في معرفته إليهم ولا يخلو إما أن يرجعوا إليهم في معرفة هذه الوقائع
مع حصول النص فيها أو لا مع حصول النص فيها والأول باطل لأن على هذا التقدير لا يبقى الاستنباط لأن من روى
النص في واقعة لا يقال إنه استنبط الحكم فثبت أن الله أمر المكلف برد الواقعة إلى من يستنبط الحكم فيها ولولا أن الاستنباط
حجة وإلا لما أمر المكلف بذلك فثبت أن الاستنباط حجة والقياس إما استنباط أو داخل فيه فوجب أن
يكون حجة إذا ثبت هذا فنقول الآية دالة على أمور **أحدها** أن في أحكام الحوادث ما لا يعرف بالنص بل بالاستنباط
وثانيها أن الاستنباط حجة **وثالثها** أن العامي يجب عليه تقليد العلماء في أحكام الحوادث **ورابعها**
أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مكلفا باستنباط الأحكام لأنه تعالى أمر بالرد إلى الرسول وإلى أولي الأمر ثم قال تعالى
لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولم يخصص أولي الأمر بذلك دون الرسول وذلك يوجب أن الرسول وأولي الأمر
كلهم مكلفون بالاستنباط فإن قيل لا نسلم أن المراد بقوله الذين يستنبطونه هم أولوا الأمر بل المراد منهم
المنافقون المذيعون على ما روينا هذا القول في تفسير الآية قلنا إن المراد بالذين يستنبطونه أولوا الأمر ولكن هب
الآية إنما نزلت في شأن الوقائع المتعلقة بالحروب والجهاد فهب أن الرجوع إلى الاستنباط جائز فيها فلم قلتم إنه يلزم
جوازه في الوقائع الشرعية فإن قستم أحد البابين على الآخر كان ذلك إثباتا للقياس الشرعي بالقياس الشرعي وإنه
لا يجوز سلمنا أن الاستنباط في الأحكام الشرعية داخل تحت الآية فلم قلتم يلزم أن يكون القياس حجة بيانه
أنه يمكن أن يكون المراد من الاستنباط استخراج الأحكام من النصوص الخفية أو من تركيبات النصوص أو المراد منه استخراج
الأحكام من البراءة الأصلية أو مما ثبت بحكم العقل كما يقول الأكثرون إن الأصل في المنافع الإباحة وفي المضار الحرمة
سلمنا أن القياس الشرعي داخل في الآية لكن بشرط أن يكون ذلك القياس مفيدا للعلم بدليل قوله تعالى لعلمه الذين
يستنبطونه منهم فأخبر تعالى في هذه الآية أن يحصل العلم من هذا الاستنباط ولا نزاع في مثل هذا القياس
إنما النزاع في أن القياس الذي يفيد الظن هل هو حجة في الشرع أم لا والجواب أما السؤال الأول
فمدفوع لأنه لو كان المراد بالذين يستنبطونه المنافقين لكان الأولى أن يقال ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي
الأمر منهم لعلموه لأن عطف المظهر على المضمر وهو قوله ولو ردوه قبيح مستكره وأما السؤال الثاني فمدفوع
لوجهين الأول أن قوله وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف عام في كل ما يتعلق بالحروب وفيما يتعلق بسائر
الوقائع الشرعية لأن الأمن والخوف حاصل في كل ما يتعلق بباب التكليف فثبت أنه ليس في الآية ما يوجب تخصيصها
بأمر الحروب الثاني هب أن الأمر كما ذكرتم لكن لما عرف أحكام الحروب بالقياس الشرعي لما ثبت جوازه وجب
أن يجوز التمسك بالقياس الشرعي في سائر الوقائع لأنه لا قائل بالفرق ألا ترى أن من قال القياس حجة في باب البيع
لا في باب النكاح لم يلتفت إليه فكذا ههنا وأما السؤال الثالث وهو حمل الاستنباط على النصوص
الخفية وعلى تركيبات النصوص فجوابه أن كل ذلك لا يخرج عن كونه منصوصا والتمسك بالنص لا يسمى استنباطا قوله
لم لا يجوز حمله على التمسك بالبراءة الأصلية قلنا ليس هذا استنباطا بل هو إبقاء لما كان على ما كان ومثل هذا لا
يسمى استنباطا وأما السؤال الرابع وهو قوله إن هذا الاستنباط إنما يجوز عند حصول العلم والقياس الشرعي
لا يفيد العلم قلنا الجواب عنه من وجهين الأول أن القياس الشرعي عندنا يفيد العلم وذلك لأن ثبوت
القياس حجة نقطع بأنه مهما غلب على الظن أن حكم الله في الأصل معلل بكذا ثم غلب على الظن أن ذلك المعنى قائم
في الفرع فههنا يظن أن حكم الله في الفرع مساو لحكمه في الأصل وعند هذا الظن نقطع بأنه مكلف بأن يعمل على
وفق هذا الظن فالحاصل أن الظن واقع في طريق الحكم وأما الحكم فمقطوع به وهو يجري مجرى ما إذا قال
الله مهما غلب على ظنك كذا فاعلم أن في الواقعة الفلانية حكم كذا فإذا حصل الظن قطعنا بثبوت ذلك الحكم

والثاني وهو ان العلم قد يطلق ويراد به الظن قال عليه الصلاة والسلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد
شرط العلم في جواز الشهادة واجمعنا على ان عند الظن تجوز الشهادة فثبت ان الظن قد يسمى بالعلم
ثم قال تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا وفيه مسائل **المسألة الاولى**
ان ظاهر هذا الاستثناء يوهم ان ذلك القليل وقع لا بفضل الله ولا برحمته ومعلوم ان ذلك محال فعند هذا
اختلف المفسرون وذكروا وجوها قال بعضهم هذا الاستثناء راجع الى قوله اذاعوا به وقال قوم راجع الى قوله لعلمه
الذين يستنبطونه وقال آخرون انه راجع الى قوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته **واعلم** ان الوجوه لا يمكن
ان تزيد على هذه الثلاثة لان الآية متضمنة الاخبار عن هذه الاحكام الثلاثة ويصح صرف الاستثناء الى كل
واحد منها فثبت ان كل واحد من هذه الاقوال محتمل اما القول الاول فالتقدير فاذا جاءهم
امر من الامن او الخوف اذاعوا به الا قليلا فاخرج تعالى بعض المنافقين عن هذه الاذاعة كما اخرجهم في قوله
بيت طائفة منهم غير الذي تقول والقول الثاني الاستثناء عائد الى قوله لعلمه الذين
يستنبطونه منهم يعني لعلمه الذين يستنبطونه منهم الا قليلا قال الفراء والمبرد القول
الاول اولى لان ما يعلم بالاستنباط فالاقل يعلمه والاكثر يجهله وصرف الاستثناء الى ما ذكروه يقتضي ضد
ذلك قال الزجاج هذا غلط لانه ليس المراد من هذا الاستنباط شيئا يستخرجه بنظر دقيق وفكر غامض انما
هو استنباط خبر واذا كان كذلك فالاكثرون يعرفونه انما البالغ في البلادة والجهالة هو الذي لا يعرفه
ويمكن ان يقال كلام الزجاج انما يصح لو حملنا الاستنباط على مجرد تعرف الاخبار والاراجيف اما اذا حملناه
على الاستنباط في جميع الاحكام كان الحق ما ذكره الفراء والمبرد القول الثالث
انه متعلق بقوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته ومعلوم ان صرف الاستثناء الى ما يليه ويتصل به اولى من
صرفه الى الشيء البعيد عنه **واعلم** ان هذا القول لا يتمشى الا اذا فسرنا الفضل والرحمة بشيء خاص وفيه
وجهان الاول وهو قول جماعة من المفسرين ان المراد بفضل الله وبرحمته في هذه الآية انزال القرآن
وبعث محمد صلى الله عليه وسلم والتقدير ولولا بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وانزال القرآن لاتبعتم الشيطان
وكفرتم بالله الا قليلا منكم فان ذلك القليل بتقدير عدم بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وعدم انزال القرآن
ما كان يتبع الشيطان وما كان يكفر بالله وهم مثل قس بن ساعدة وورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل
وهم الذين كانوا مؤمنين بالله قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم الوجه الثاني ما ذكره ابو مسلم وهو ان المراد
بفضل الله وبرحمته في هذه الآية هو نصرته تعالى ومعونته الذين تمناهما المنافقون بقولهم فافوز فوزا
عظيما فبين تعالى انه لولا حصول النصر والظفر على سبيل التتابع لاتبعتم الشيطان وتركتم الدين الا القليل
منكم وهم اهل البصائر النافذة والنيات القوية والعزائم المتمكنة من افاضل المؤمنين الذين يعلمون انه
ليس من شرط كونه حقا حصول الدولة في الدنيا فلاجل تواتر الفتح والظفر يدل على كونه حقا ولاجل تواتر
الانهزام والانكسار يدل على كونه باطلا بل الامر في كونه حقا وباطلا على الدليل وهذا اصح الوجوه واقربها
الى التحقيق **المسألة الثانية** دلت الآية على ان الذين اتبعوا الشيطان فقد منعهم الله تعالى فضله
ورحمته والا ما كان يتبع وهذا يدل على فساد قول المعتزلة في انه يجب على الله تعالى رعاية الاصلح في الدين اجاب
الكعبي عنه بان فضل الله ورحمته عامان في حق الكل لكن المؤمنين انتفعوا به والكافرين لم ينتفعوا به فصح على سبيل
المجاز انه لم يحصل للكافرين من الله فضل ورحمة في الدين والجواب ان حمل اللفظ على المجاز خلاف الاصل والله تعالى اعلم

قوله تعالى فقاتل في سبيل الله لا تكلف الا نفسك وحرض المؤمنين عسى الله ان يكف بأس الذين كفروا والله اشد بأسا واشد تنكيلا

اعلم انه تعالى لما امر بالجهاد ورغب فيه اشد الترغيب
في الآيات المتقدمة وذكر في المنافقين قلة رغبتهم في الجهاد بل ذكر عنهم شدة سعيهم في تثبيط المسلمين عن
الجهاد في هذه الآية الى الامر بالجهاد فقال فقاتل في سبيل الله وفي الآية مسائل **المسألة الاولى**
في قوله فقاتل بماذا يتعلق فيه وجوه **الاول** انه جواب لقوله ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل
من طريق المعنى لانه يدل على معنى ان اردت الفوز فقاتل **الثاني** ان يكون متصلا بقوله وما لكم لا تقاتلون
في سبيل الله فقاتل في سبيل الله **الثالث** ان يكون متصلا بمعنى ما ذكر من قصص المنافقين والمعنى

ان من اخلاق هؤلاء المنافقين كذا وكذا فلا تعتد بهم ولا تلتفت الى افعالهم بل قاتل **المسألة الثانية**
دلت الآية على ان الله تعالى امره بالجهاد ولو وحده قيل دعا الناس في بدر الصغرى الى الخروج وكان ابو سفيان
واعد الرسول صلى الله عليه وسلم اللقاء فيها فكره بعض الناس ان يخرجوا فنزلت هذه الآية فخرج وما معه الا
سبعون رجلا لم يلتفت الى احد ولو لم يتبعه لخرج وحده **المسألة الثالثة** دلت الآية على انه صلى الله
عليه وسلم كان اشجع الخلق واعرفهم بكيفية القتال لانه تعالى ما كان يأمره بذلك الا وهو صلى الله عليه وسلم
موصوف بهذه الصفات ولقد اقتدى به ابو بكر رضي الله تعالى عنه حيث حاول الخروج وحده الى قتال مانعي
الزكاة ومن علم ان الامر كله بيد الله وانه لا يحصل امر من الامور الا بقضاء الله تعالى سهل ذلك عليه ثم قال
تعالى لا تكلف الا نفسك وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال صاحب الكشاف قرئ لا تكلف بالجزم على
النهي ولا نكلف بالنون وكسر اللام اي لا نكلف نحن الا نفسك وحدها **المسألة الثانية** قال
الواحدي رحمه الله انتصاب قوله نفسك على خبر ما لم يسم فاعله **المسألة الثالثة** دلت الآية على انه
لو لم يساعده على القتال غيره لم يجز له التخلف عن الجهاد البتة والمعنى لا تؤاخذ الا بفعلك دون فعل غيرك
فاذا اديت فعلك لا تكلف بفرض غيرك **واعلم** ان الجهاد في حق غير الرسول من فروض الكفايات
فما لم يغلب على الظن انه يفيد لم يجب بخلاف الرسول عليه السلام فانه على ثقة من النصر والظفر بدليل قوله
والله يعصمك من الناس وبدليل قوله ههنا عسى الله ان يكف بأس الذين كفروا وعسى من الله جزم فلزمه الجهاد
وان كان وحده ثم قال تعالى وحرض المؤمنين والمعنى ان الواجب على الرسول عليه السلام انما هو الجهاد وتحريض
الناس في الجهاد فان اتى بهذين الامرين فقد خرج عن عهدة التكليف وليس عليه من كون غيره تاركا
للجهاد شيء ثم قال عسى الله ان يكف بأس الذين كفروا وفيه مسائل **المسألة الاولى** عسى حرف من حروف
المقاربة وفيه ترج وطمع وذلك على الله تعالى محال والجواب عنه ان عسى معناها الاطماع
وليس في الاطماع انه شك او يقين وقال بعضهم اطماع الكريم ايجاب **المسألة الثانية**
الكف المنع والبأس اصله المكروه يقال ما عليك من هذا الامر بأس اي مكروه ويقال بئس الشيء هذا اذا
وصف بالرداءة وقوله بعذاب بئيس اي مكروه والعذاب قد يسمى بأسا لكونه مكروها قال تعالى فمن ينصرنا
من بأس الله فلما احسوا بأسنا فلما رأوا بأسنا قال المفسرون عسى الله ان يكف بأس الذين كفروا وقد كف
بأسهم فقد بدا لابي سفيان وقال هذا عام مجدب وما كان معهم زاد الا السويق فترك الذهاب الى محاربة
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال تعالى والله اشد بأسا واشد تنكيلا يقال نكلت فلانا اذا عاقبته
عقوبة تنكل غيره عن ارتكاب مثله من قولهم نكل الرجل عن الشيء اذا جبن عنه وامتنع منه قال تعالى
فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وقال في الزنا جزاء بما كسبا نكالا من الله ويقال نكل فلان عن اليمين اذا
خافه ولم يقدم عليه اذا عرفت هذا فنقول الآية دالة على ان عذاب الله وتنكيله اشد من عذاب
غيره ومن تنكيله واقل الوجوه في بيان هذا التفاوت ان عذاب غير الله لا يكون دائما وعذاب الله دائم
في الآخرة وعذاب غير الله قد يخلص الله منه وعذاب الله لا يقدر احد على التخليص منه وايضا عذاب غير الله
لا يكون الا من وجه واحد وعذاب الله قد يصل الى جميع الاجزاء والابعاض والروح والبدن

قوله تعالى من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها وكان الله على كل شيء مقيتا

وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** اعلم ان في تعلق هذه
الآية بما قبلها وجوها **الاول** ان الله تعالى امر الرسول بان يحرض الامة على الجهاد والجهاد
من الاعمال الحسنة والطاعات الشريفة فكان تحريض النبي عليه السلام للامة على الجهاد تحريضا منه لهم على
الفعل الحسن والطاعة الحسنة فبين تعالى في هذه الآية ان من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها والغرض
منه بيان انه عليه السلام لما حرضهم على الجهاد فقد استحق بذلك التحريض اجرا عظيما **الثاني** انه تعالى لما
امره بتحريضهم على الجهاد ذكر انهم لو لم يقبلوا امره لم يرجع اليه من عصيانهم وتمردهم عيب ثم بين في هذه
الآية انهم لما اطاعوا وقبلوا التكليف رجع اليهم من طاعتهم خير كثير فكانه تعالى قال للرسول عليه السلام
حرضهم على الجهاد فان لم يقبلوا قولك لم يكن لك من عصيانهم عتاب وان اطاعوك حصل لك من طاعتهم اعظم

الثواب فكان هذا ترغيبا من الله رسوله في ان يجتهد في تحريض الامة على الجهاد والسبب فيه انه عليه السلام كان
يرجع اليه عند طاعتهم اجر عظيم وما كان يرجع اليه عن معصيتهم شي من الوزر هو انه عليه السلام بذل الجهد في
ترغيبهم في الطاعة وما رغبهم البتة في المعصية فلا جرم يرجع اليه من طاعتهم اجر ولا يرجع اليه من معصيتهم
وزر **الثالث** يجوز ان يقال انه عليه السلام لما كان يرغبهم في القتال ويبالغ في تحريضهم عليه
فكان بعض المنافقين يشفع الى النبي صلى الله عليه وسلم في ان ياذن لبعضهم في التخلف عن الغزو فنهى الله
تعالى عن مثل هذه الشفاعة وبين ان الشفاعة انما تحسن اذا كانت وسيلة الى اقامة طاعة الله فاما اذا كانت
وسيلة الى معصية كانت محرمة منكرة **الرابع** يجوز ان يكون بعض المومنين راغبا في الجهاد الا انه
لم يجد اهبة الجهاد فصار غيره من المومنين شفيعا له الى مومن اخر ليعينه على الجهاد فكانت هذه الشفاعة
سعيا في اقامة الطاعة فرغب الله تعالى في مثل هذه الشفاعة وعلى جميع الوجوه الاية حسنة الاتصال بما
قبلها **المسالة الثانية** الشفاعة ماخوذة من الشفيع وهو ان يصير الانسان نفسه شفيعا
لصاحب الحاجة حتى يجتمع معه على المسالة فيها اذا عرفت هذا فنقول في الشفاعة المذكورة في
الاية وجوه **الاول** ان المراد منها تحريض النبي صلى الله عليه وسلم اياهم على الجهاد وذلك لانه
اذا كان عليه السلام يامرهم بالغزو فقد جعل نفسه شفيعا لهم في تحصيل الاغراض المتعلق بالجهاد
وايضا فالتحريض على الشي عبارة عن الامر به لا على سبيل التهديد بل على سبيل الرفق والتلطف وذلك يجري
مجرى الشفاعة **الثاني** ان المراد منه ما ذكرنا من ان بعض المنافقين كان يشفع لمنافق اخر في ان ياذن
له الرسول عليه الصلاة والسلام في التخلف عن الجهاد والمراد به ان بعض المومنين كان يشفع لمومن اخر عند
مؤمن ثالث في ان يحصل له ما يحتاج اليه من الات الجهاد **الثالث** نقل الواحدي عن ابن عباس
رضي الله تعالى عنه ما معناه ان الشفاعة الحسنة ههنا هي ان يشفع ايمانه بالله بقتال الكفار والشفاعة السيئة
ان يشفع كفره بالمحبة للكفار وترك ايذائهم **الرابع** قال مقاتل الشفاعة الى الله تعالى انما تكون بالدعاء واحتج
بما روى ابو الدردا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من دعا لاخيه المسلم بظهر الغيب استجيب له وقال
الملك له ولك مثل ذلك فهذا هو النصيب واما الشفاعة السيئة فهي ما روي ان اليهود كانوا اذا
دخلوا على الرسول صلى الله عليه وسلم قالوا السام عليكم والسام هو الموت فسمعت عائشة رضي الله تعالى عنها
فقالت وعليكم السام واللعنة اتقولون هذا للرسول فقال صلى الله عليه وسلم قد علمت ما قالوا فقلت
عليكم فنزلت هذه الاية **الخامس** قال الحسن ومجاهد والكلبي وابن زيد المراد هو الشفاعة التي بين الناس
بعضهم لبعض فيما يجوز في الدين ان يشفع فيه فهو شفاعة حسنة وما لا يجوز ان يشفع فيه فهو شفاعة سيئة
ثم قال الحسن من يشفع شفاعة حسنة كان له فيها اجر وان لم يشفع لان الله تعالى يقول من يشفع ولم يقل من
يشفع ويتايد هذا بقوله عليه السلام اشفعوا تؤجروا واقول هذه الشفاعة لا بد وان يكون لها
تعلق بالجهاد والا صارت الاية منقطعة عما قبلها وذلك التعلق حاصل بالوجهين الاولين فاما الوجوه
الثلاثة الاخيرة فان المراد قصر الاية عليها فذلك باطل والا صارت هذه الاية اجنبية عما قبلها وان كان
المراد دخول هذه الثلاثة مع الوجهين الاولين في اللفظ فهذا جائز لان خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ
المسالة الثالثة قال اهل اللغة الكفل هو الحظ ومنه قوله تعالى يؤتكم كفلين من رحمته
اي حظين وهو ماخوذ من قولهم اكفلت البعير واكتفلته اذا ادرت على سنامه كساء وركبت عليه وانما
قيل له كفل واكتفلت البعير لانه لم يستعمل كل الظهر انما يستعمل نصيبا من الظهر قال ابن المظفر لا يقال هذا كفل
فلان حتى يكون قد هيات لغيره مثله وكذا القول في النصيب فاذا اوردت فلا يقال له كفل ولا نصيب فان قيل
لم قال في الشفاعة الحسنة يكن له نصيب منها وقال في الشفاعة السيئة يكن له كفل منها وهل لاختلاف
هذين اللفظين فائدة قلنا الكفل اسم للنصيب الذي عليه يكون اعتماد الناس وانما قيل كفل البعير لانه
حميت ظهر البعير بذلك الكساء عن ادماس الراكب ظهر البعير فيتاذى به ويقال للضامن كفيل وقال
عليه الصلاة والسلام انا وكافل اليتيم كهاتين فثبت ان الكفل هو النصيب الذي يعتمد عليه الانسان
في تحصيل المصالح لنفسه ودفع المفاسد عن نفسه واذا ثبت هذا فنقول قوله من يشفع شفاعة

سيئة يكن له كفل منها اي يحصل له منها نصيب يكون ذلك النصيب ذخيرة له في معاشه ومعاده والمقصود
حصول ضد ذلك كقوله فبشرهم بعذاب اليم والغرض منه التنبيه على ان الشفاعة المودية الى سقوط الحق
وقوة الباطل تكون عظيمة العقاب عند الله تعالى ثم قال تعالى وكان الله على كل شي مقيتا وفيه مسئلتان **المسالة
الاولى** في المقيت قولان الاول المقيت القادر على الشي **وانشد والزبير بن عبد المطلب**

وذي ضغن كففت النفس عنه • وكنت على اسائته مقيتا

وقال اخر

ليت شعري واشعرن اذا ما • قربوها منشورة ودعيت

الي الفضل ام علي اذا حوسبت اني على الحساب مقيت

وانشد النضر بن شميل

تجلد ولا تجزع وكن ذا حفيظة • فاني على ما ساءهم لمقيت

الثاني المقيت مشتق من القوت يقال قت الرجل اذا حفظت عليه نفسه بما يقوته واسم ذلك الشي هو القوت
لا فضل له على قدر الحفظ فالمقيت هو الحفيظ الذي يعطي الشي على قدر الحاجة ثم قال القفال رحمه الله تعالى واي المعنيين
كان فالتاويل صحيح وهو انه تعالى قادر على ايصال النصيب والكفل من الجزاء الى الشافع مثل ما يوصله الى المشفوع
فيه ان خيرا فخير وان شرا فشر ولا ينتقص بسبب ما يصل الى الشافع شي من جزاء المشفوع وعلى الوجه الثاني
انه تعالى حافظ الاشياء شاهد عليها لا يخفى عليه شي من احوالنا فهو عالم بان الشافع يشفع في حق او في باطل حفيظ
عليه فيجازي كلا بما علم منه **المسالة الثانية** انما قال وكان الله على كل شي مقيتا تنبيها على كونه تعالى قادرا
على المقدورات صفة كانت ثابتة له من الازل وليست صفة محدثة فقوله كان مطلقا من غير ان قيل ذلك
بانه كان من وقت كذا او حال كذا يدل على انه كان حاصلا من الازل الى الابد **قوله تعالى**
واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ان الله كان على كل شي حسيبا في النظم وجهان الاول
انه لما امر المومنين بالجهاد امرهم ايضا بان الاعداء لو رضوا بالمسالمة فكونوا انتم راضين بها فقوله واذا
حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها كقوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها الثاني ان الرجل في الجهاد كان
يلقاه الرجل في دار الحرب او ما يقاربها فيسلم عليه فقد لا يلتفت الى سلامه عليه ويقتله وربما ظهر انه كان
مسلما فمنع الله المومنين عنه وامرهم ان كل من يسلم عليهم ويكرمهم بنوع من الاكرام يقابلونه بمثل ذلك الاكرام
وازيد فانه ان كان كافرا لا يضر المسلم ان قابل اكرام ذلك الكافر بنوع من الاكرام اما ان كان مسلما وقتله
ففيه اعظم المضار والمفاسد وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** التحية تفعلة من حييت وكان في
الاصل تحيية مثل التوصية والتسمية والعرب تؤثر التفعلة على التفعيل في ذوات الاربعة نحو قوله
وتصلية جحيم فثبت ان التحية اصلها من التحيية ثم ادغموا الياء في الياء **المسالة الثانية** اعلم ان
عادة العرب قبل الاسلام انه اذا لقي بعضهم بعضا قالوا حياك الله واشتقاقه من الحياة كانه يدعو له بالحياة
فكانت التحية عندهم عبارة عن قول بعضهم لبعض حياك فلما جاء الاسلام ابدل ذلك بالسلام فجعلوا التحية اسما
للسلام قال تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام ومنه قول المصلي التحيات لله اي السلام من الافات لله والاشعار
الناطقة بذلك **قال عنترة**

حييت من طلل تقادم عهده • انا محيوك يا سلمى فحيينا

واعلم ان قول القائل لغيره السلام عليك اتم من قوله حياك الله وبيانه من وجوه **الاول** ان الحي
اذا كان سليما كان حيا لا محالة وليس اذا كان حيا كان سليما فقد تكون حياته مقرونة بالافات والبليات
فثبت ان قوله السلام عليك اتم واكمل من قوله حياك الله **الثاني** ان السلام اسم من اسما الله تعالى
فالابتدا بذكر الله او بصفة من صفاته الدالة على انه يريد ابقا السلامة على عباده اكمل من قوله حياك
الله **الثالث** ان قول الانسان لغيره السلام عليك بشارة فيه بالسلامة وقوله حياك الله
لا يفيد ذلك فكان هذا اكمل ومما يدل على فضيلة السلام القران والاحاديث والمعقول **اما القران**
فاعلم ان الله تعالى سلم على المومن في اثني عشر موضعا **اولها** انه تعالى كانه سلم عليك في الازل لانه
قال في وصف ذاته الملك القدوس السلام **وثانيها** انه سلم على نوح وجعل لك من ذلك السلام نصيبا

قال قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك والمراد منه أمة محمد صلى الله عليه
وسلم **وثالثها** سلام عليك على لسان جبريل فقال تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل أمر سلام
هي حتى مطلع الفجر قال المفسرون انه عليه السلام خاف على امته ان يصيروا امثال امة موسى وعيسى
عليهما السلام فقال الله تعالى لا تهتم لذلك فاني وان اخرجتك من الدنيا الا اني جعلت جبريل خليفة لك
ينزل الى امتك كل ليلة قدر ويبلغهم السلام مني **ورابعها** سلام عليك على لسان موسى عليه السلام
حيث قال والسلام على من اتبع الهدى فاذا كنت متبع الهدى وصل سلام موسى اليك **وخامسها** سلم عليك
على لسان محمد فقال الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وكل من هداه الله الى الايمان فقد اصطفاه كما قال
ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا **وسادسها** امر محمدا صلى الله عليه وسلم بالسلام على سبيل
المشافهة فقال واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم **وسابعها** امر امة محمد بالتسليم
عليك فقال واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها **وثامنها** سلم عليك على لسان ملك الموت
فقال الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم قيل ان ملك الموت يقول في اذن المسلم
السلام عليك يقرئك السلام ويقول اجبني فاني مشتاق اليك واشتاقت الجنات والحور العين
اليك فاذا سمع المؤمن البشارة يقول لملك الموت للبشير مني هدية ولا هدية اعز من روحي فاقبض
روحي هدية لك **وتاسعها** السلام من الارواح الطاهرة المطهرة قال تعالى واما ان كان من اصحاب
اليمين فسلام لك من اصحاب اليمين **وعاشرها** سلام الله عليك على لسان رضوان خازن الجنة
قال تعالى وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا الى قوله وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم
والحادي عشر اذا دخل الجنة فالملائكة يزورونهم ويسلمون عليهم قال تعالى والملائكة يدخلون
عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار **والثاني عشر** السلام من الله تعالى من غير واسطة وهو قوله
تحيتهم يوم يلقونه سلام وقوله سلام قولا من رب رحيم وعند ذلك يتلاشى سلام الكل لان المخلوق لا يبقى على تجلي
نور الخالق **الوجه الثالث** من الدلائل القرآنية الدالة على فضيلة السلام ان اشد الاوقات حاجة
الى السلامة والكرامة ثلاثة اوقات وقت الابتداء ووقت الموت ووقت البعث والله تعالى لما اكرم يحيى عليه
السلام فانما كرمه بان وعد السلام في هذه الاوقات الثلاثة وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم
يبعث حيا وعيسى عليه السلام ذكر ايضا ذلك فقال والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا
الوجه الرابع انه تعالى لما ذكر تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام قال ان الله وملائكته يصلون على
النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما **يروى** في التفسير ان اليهود كانوا اذا دخلوا
قالوا السام عليك فحزن الرسول عليه السلام لهذا المعنى فبعث الله تعالى جبريل عليه السلام وقال ان كان
اليهود يقولون السام عليك فانا اقول من سرادقات الجلال السلام عليك وانزل قوله ان الله وملائكته
يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما **اما ما يدل من الاخبار** على فضيلة السلام
فما روي ان عبد الله بن سلام قال لما سمعت بقدوم الرسول عليه الصلاة والسلام دخلت في غمار الناس
فاول ما سمعت منه يا ايها الناس افشوا السلام واطعموا الطعام وصلوا الارحام وصلوا بالليل والناس
نيام تدخلوا الجنة بسلام **واما ما يدل على فضل السلام** من جهة المعقول فوجوه **الاول**
فان تحية النصارى وضع اليد على الفم وتحية اليهود بعضهم لبعض الاشارة بالاصابع وتحية المؤمنين
ان يقولوا السلام عليك وتحية المجوس الانحناء وتحية العرب بعضهم لبعض ان يقولوا حياك الله وللملوك
ان يقولوا انعم صباحا وتحية المسلمين بعضهم لبعض ان يقولوا السلام عليك ورحمة الله وبركاته ولا شك ان هذه
التحية اشرف التحيات واكرمها **الثاني** ان السلام مشعر بالسلامة من الآفات ولا شك ان السعي
في تحصيل الصون عن الضرر اولى من السعي في تحصيل النفع **الثالث** ان الوعد بالنفع يقدر الانسان على
الوفاء به وقد لا يقدر اما الوعد بترك الضرر فانه يكون قادرا عليه لا محالة والسلام يدل عليه فثبت
ان السلام افضل انواع التحية **المسألة الثالثة** من الناس من قال من دخل دارا وجب عليه ان
يسلم على الحاضرين واحتج عليه بوجوه **الاول** قوله تعالى فاذا دخلتم بيوتا فسلموا على اهلها وقال

عليه

عليه السلام افشوا السلام والامر للوجوب **الثاني** ان من دخل على انسان كان كالطالب له ثم المدخول عليه
لا يعلم انه يطلبه لخير او لشر فاذا قال السلام عليك بشره بالسلامة وآمنه من الخوف وازالة الضرر واجب
عن المسلم قال عليه السلام المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه فوجب ان يكون السلام واجبا **الثالث**
ان السلام من شعار اهل الاسلام واظهار الاسلام واجب واما المشهور فهو ان السلام سنة وهو قول
ابن عباس والنخعي **واما الجواب على السلام** فقد اجمعوا على وجوبه ويدل عليه وجوه **الاول**
قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها **الثاني** ان ترك الجواب اهانة والاهانة
ضرر والضرر حرام **المسألة الرابعة** منتهى الامر في السلام ان يقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته
بدليل ان هذا القدر هو الوارد في التشهد واعلم انه تعالى قال فحيوا باحسن منها او ردوها فقال العلماء الاحسن
هو ان المسلم اذا قال السلام عليك زيد في جوابه الرحمة وان ذكر السلام والرحمة في الابتداء زيد في جوابه
البركة وان ذكر الثلاثة في الابتداء اعادها في الجواب **روي** ان رجلا قال للرسول صلى الله عليه وسلم
السلام عليك يا رسول الله فقال عليه السلام وعليك السلام ورحمة الله وبركاته وآخر قال السلام عليك
ورحمة الله فقال وعليك السلام ورحمة الله وبركاته وجاء ثالث وقال السلام عليك
ورحمة الله وبركاته فقال عليه السلام وعليك السلام فقال الرجل نقصتني فاين قول الله فحيوا باحسن منها
فقال صلى الله عليه وسلم انك ما تركت لي فضلا فرددت عليك ما ذكرت **المسألة الخامسة** المبتدي
يقول السلام عليك والمجيب يقول وعليكم السلام هذا هو الترتيب الحسن والذي خطر ببالي فيه انه اذا
قال السلام عليكم كان الابتداء واقعا بذكر الله فاذا قال المجيب وعليكم السلام كان الاختتام واقعا بذكر الله
وهذا يطابق قوله هو الاول والآخر وايضا لما وقع الابتداء والاختتام بذكر الله رجي ان يكون ما وقع بينهما
يصير مقبولا ببركته كما في قوله اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات
فلو خالف المبتدي فقال وعليكم السلام لان الاول المتروك الافتتاح بذكر الله فهذا لا ينبغي ان يترك
الاختتام بذكر الله **المسألة السادسة** ان شاء قال سلام عليكم وان شاء قال السلام عليك قال
تعالى في حق نوح يا نوح اهبط بسلام منا وقال عن الخليل قال سلام عليك سأستغفر لك ربي وقال
في قصة لوط قالوا سلاما قال سلام وقال عن يحيى وسلام عليه وقال عن محمد صلى الله عليه وسلم قل الحمد لله
وسلام على عباده وقال عن الملائكة والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وقال
عن رب العزة سلام قولا من رب رحيم وقال فقل سلام عليكم واما بالالف واللام فقوله عن موسى عليه السلام
فارسل معنا بني اسرائيل ولا تعذبهم قد جئناك بآية من ربك والسلام على من اتبع الهدى وقال عن عيسى
والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت فثبت ان الكل جائز واما في التحليل من الصلاة فلا بد
من الالف واللام بالاتفاق واختلفوا في سائر المواضع ان التنكير افضل ام التعريف فقيل التنكير افضل
ويدل عليه وجوه الاول ان لفظ السلام على سبيل التنكير اكثر في القرآن والافضل الثاني ان كل ما ورد
من الله والملائكة والمؤمنين فقد ورد بلفظ التنكير على ما عددناه في الآيات واما بالالف واللام فانما
ورد في تسليم الانسان على نفسه قال موسى عليه السلام والسلام على من اتبع الهدى وقال عيسى عليه السلام
بالالف واللام يدل على اصل الماهية والتنكير يدل على الماهية مع وصف الكمال فكان هذا اولى والله
تعالى اعلم **المسألة السابعة** قال صلى الله عليه وسلم السنة ان يسلم الراكب على الماشي وراكب
الفرس على راكب الحمار والصغير على الكبير والاقل على الاكثر والقائم على القاعد واقول اما الاول فلوجهين
احدهما ان الراكب بسلامه يفيد زوال الخوف والثاني ان التكبر به اليق فامر بالابتداء بالتسليم كسرا لذلك
التكبر واما ان القائم يسلم على القاعد فلانه هو الذي وصل اليه وان تعتبر هذا الوصول بالحضر **المسألة
الثامنة** السنة في السلام الجهر لانه اقوى في ادخال السرور في القلب **المسألة التاسعة**
السنة في السلام الافشاء والتعميم لان التخصيص ايحاش والمصافحة عند السلام عادة الرسول صلى الله عليه وسلم
قال عليه السلام اذا تصافح المسلمان تحاتت ذنوبهما كما يتحات ورق الشجر **المسألة العاشرة** قال ابو يوسف
من قال لآخر اقرئ فلانا عني السلام وجب عليه ان يفعل **المسألة الحادية عشرة** اذا استقبلك رجل واحد

فقل سلام عليكم واقصد الرجل والملكين فانك اذا سلمت عليهما ردا السلام عليك ومن سلم الملك عليه فقد سلم من عذاب الله تعالى المسألة الثانية عشرة اذا دخلت بيتا خاليا فسلم وفيه وجوه الاول انك تسلم من الله على نفسك والثاني انك تسلم على من فيه من مؤمني الجن والثالث انك تطلب السلامة ببركة السلام ممن في البيت من الشياطين والموذيات المسألة الثالثة عشرة السنة ان يكون المبتدي بالسلام على الطهارة وكذا المجيب روي ان واحدا سلم على الرسول صلى الله عليه وسلم وهو كان في قضاء الحاجة فقام وتيمم ثم رد السلام المسألة الرابعة عشرة السنة اذا التقى انسانان ان يبتدرا بالسلام اظهارا للتواضع المسألة الخامسة عشرة لنذكر المواضع التي لا يسلم فيها وهي ثمانية الاول روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تبدأ اليهودي بالسلام وعن ابي حنيفة انه قال لا ابتداء بالسلام في كتاب ولا في غيره وعن ابي يوسف لا تسلم عليهم ولا تصافحهم واذا دخلت فقل السلام على من اتبع الهدى ورخص بعض العلماء في ابتداء السلام عليهم اذا دعت الى ذلك حاجة واما اذا سلموا علينا فقال اكثر العلماء ينبغي ان يقال وعليك والاصل في ذلك انهم كانوا يقولون عند الدخول على الرسول السام عليك فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول وعليكم فجرت السنة بذلك ثم ههنا تفريع وهو انا اذا قلنا لهم وعليكم السلام فهل يجوز ذكر الرحمة فيه قال الحسن يجوز ان يقال للكافر وعليكم السلام لكن لا يقال ورحمة الله لانها استغفار وعن الشعبي انه قال لنصراني وعليك السلام ورحمة الله فقيل له فيه فقال اليس في رحمة الله يعيش الثاني اذا دخل يوم الجمعة والامام يخطب فلا ينبغي ان يسلم لاشتغال الناس بالاستماع فان سلم فرد بعضهم فلا باس ولو اقتصر على الاشارة كان احسن الثالث اذا دخل الحمام ورأى الناس متزرين سلم عليهم وان لم يكونوا متزرين لم يسلم عليهم الرابع الاولى ترك السلام على القارئ لانه اذا اشتغل بالجواب يقطع عليه التلاوة وكذلك القول فيمن كان مشتغلا برواية الحديث ومذاكرة العلم الخامس لا يسلم على المشتغل بالاذان والاقامة للعلة التي ذكرناها السادس قال ابو يوسف لا يسلم على لاعب النرد ولا على المغني ومطير الحمام وفي معناه كل من كان مشتغلا بنوع معصية السابع لا يسلم على من كان مشتغلا بقضاء الحاجة مر على الرسول عليه السلام رجل وهو يقضي حاجته فسلم عليه فقام الرسول عليه السلام الى الجدار فتيمم ثم رد الجواب وقال لولا اني خشيت ان تقول سلمت عليه فلم يرد الجواب والا لما اجبتك اذا رأيتني على هذه الحالة فلا تسلم علي فانك ان سلمت لم ارد عليك الثامن اذا دخل بيته يسلم على امرأته فان حضرت اجنبية لم يسلم عليهما المسألة السادسة عشرة في احكام الجواب وهي ثمانية الاول رد الجواب لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ولان ترك الجواب اهانة والاهانة ضرر وحرام وعن ابن عباس ما من رجل يمر على قوم مسلمين فيسلم عليهم ولا يردون عليه الا نزع عنهم روح القدس وردت عليه الملائكة الثاني رد الجواب فرض على الكفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين والاولى الكل ان يذكروا الجواب اظهارا للاكرام ومبالغة فيه الثالث انه واجب على الفور فان اخر انقضى الوقت فان اجاب بعد فوت الوقت كان ذلك ابتداء سلام ولا يكون جوابا الرابع اذا ورد عليه سلام في كتاب فجوابه بالكتبة ايضا واجب لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها الخامس اذا قال السلام عليكم فالاوجب ان يقول وعليكم السلام الا ان السنة ان يزيد فيه الرحمة والبركة ليدخل تحت قوله باحسن منها اما اذا قال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فظاهر الاية يقتضي انه لا يجوز الاقتصار على قوله وعليكم السلام السادس روي عن ابي حنيفة انه قال لا يجهر بالرد يعني الجهر الكثير السابع ان سلمت المرأة الاجنبية عليه وكان يخاف في رد الجواب عليها تهمة او فتنة لم يجب الرد بل الاولى ان لا يفعل الثامن حيث قلنا لا يسلم فلو سلم لم يجب عليه الرد لانه اتى بفعل منهي عنه فكان وجوده كعدمه المسألة السابعة عشرة اعلم ان لفظ التحية على ما بيناه صار كناية عن الاكرام فجميع انواع الاكرام يدخل تحت لفظ التحية اذا عرفت هذا فنقول قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه من وهب لغير ذي رحم محرم فله الرجوع فيها ما لم يثب منها فاذا اثيب منها فلا رجوع فيها وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه له الرجوع في حق الولد وليس له الرجوع في حق الاجنبي احتج ابو بكر الرازي بهذه الاية على صحة قول ابي حنيفة فان قوله واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها يدخل فيه السلام ويدخل فيه الهبة ومقتضاه وجوب الرد اذا لم يصر مقابلا بالاحسن فاذا لم يثبت الوجوب فلا اقل من الجواز وقال الشافعي هذا الامر محمول على الندب بدليل

انه لو اثيب بما هو اقل منه سقطت مكنة الرد بالاجماع مع ان ظاهر الاية يقتضي ان يثاب بالاحسن ثم احتج الشافعي على قوله بما روي ابن عباس وابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل لرجل يعطي عطية او يهب هبة فيرجع فيها الا الوالد فيما يعطي ولده قال وهذا نص في ان هبة الاجنبي يحرم الرجوع فيها وهبة الولد يجوز الرجوع فيها ثم قال تعالى ان الله كان على كل شيء حسيبا وفيه مسائل المسألة الاولى في الحسيب قولان الاول انه بمعنى المحاسب على العمل كالاكيل والشريب والجليس بمعنى المواكل والمشارب والمجالس الثاني انه بمعنى الكافي في قولهم حسبي كذا اي كافي ومنه قوله تعالى حسبي الله المسألة الثانية المقصود منه الوعيد فانا بينا ان الواحد منهم قد كان يسلم على الرجل المسلم ثم ان ذلك المسلم ما كان يتفحص عن حاله بل ربما قتله طمعا منه في سلبه فالله تعالى زجر عن ذلك فقال واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها واياكم ان تتعرضوا له بالقتل ثم قال ان الله كان على كل شيء حسيبا اي هو محاسبكم على كل اعمالكم وكاف في ايصال جزاء اعمالكم اليكم فكونوا على حذر من مخالفة هذا التكليف وهذا يدل على شدة العناية بحفظ الدماء والمنع من اهدارها والله اعلم قوله تعالى الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيمة لا ريب فيه ومن اصدق من الله حديثا في الاية مسائل

المسألة الاولى في كيفية النظم وجهان الاول انا بينا ان المقصود من قوله واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ان لا يصير الرجل المسلم مقتولا ثم انه تعالى اكد ذلك بالوعيد في قوله ان الله كان على كل شيء حسيبا ثم بالغ في تاكيد ذلك الوعيد بهذه الاية فبين في هذه الاية ان التوحيد والعدل متلازمان فقوله لا اله الا هو اشارة الى التوحيد وقوله ليجمعنكم الى يوم القيمة اشارة الى العدل وهو كقوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط وكقوله في طه انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني واقم الصلاة لذكري وهو اشارة الى التوحيد ثم قال ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وهو اشارة الى العدل فكذا في هذه الاية بين انه يجب في حكمه وحكمته ان يجمع الاولين والاخرين في عرصة القيامة فينتصف للمظلومين من الظالمين ولا شك انه تهديد شديد الثاني كانه تعالى يقول من سلم عليكم وحياكم فاقبلوا اسلامه واكرموه وعاملوه بناء على الظاهر فان البواطن انما يعرفها الله الذي لا اله الا هو انما ينكشف بواطن الخلق للخلق في يوم القيامة المسألة الثانية قال صاحب الكشاف قوله لا اله الا هو اما خبر للمبتدا واما اعتراض والخبر ليجمعنكم واللام لام القسم والتقدير والله ليجمعنكم المسألة الثالثة لقائل ان يقول لم لم يقل يجمعكم في يوم القيامة والجواب من وجهين الاول المراد ليجمعنكم في الموت او في القبور الى يوم القيامة الثاني التقدير ليضمنكم الى ذلك اليوم ويجمع بينكم وبينه بان يجمعكم فيه المسألة الرابعة قال الزجاج يجوز ان يقال سميت القيامة قيامة لان الناس يقومون من قبورهم ويجوز ايضا ان يقال سميت بهذا الاسم لان الناس يقومون للحساب قال تعالى يوم يقوم الناس لرب العالمين قال صاحب الكشاف القيام والقيامة كالطلاب والطلابة المسألة الخامسة اعلم ان ظاهر الاية يدل على انه تعالى اثبت ان القيام سيوجد لا محالة وجعل الدليل على ذلك مجرد اخبار الله تعالى عنه وهذا حق وذلك لان المسائل الاصولية على قسمين منها ما العلم بصحة النبوة يكون محتاجا الى العلم بصحته ومنها ما لا يكون كذلك والاول مثل علمنا بافتقار العالم الى صانع عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات فانا ما لم نعلم ذلك لا يمكننا العلم بصدق الانبياء فكل مسالة هذا شانها فانه يمتنع اثباتها بالقران واخبار الانبياء عليهم السلام والا وقع الدور واما القسم الثاني وهو جملة المسائل التي لا يتوقف العلم بصحة النبوة على العلم بصحتها فكل ذلك مما يمكن اثباته بكلام الله واخباره ومعلوم ان قيام القيامة كذلك فلا جرم امكن اثباته بالقران وبكلام الله فثبت ان الاستدلال على قيام القيامة باخبار الله عنه استدلال صحيح المسألة السادسة قوله ومن اصدق من الله حديثا استفهام على سبيل الانكار والمقصود منه بيان انه يجب كونه تعالى صادقا وان الكذب

والخلف في قوله محال وأما المعتزلة فقد بنوا ذلك على أصلهم وهو أنه تعالى عالم بكون الكذب قبيحا عالم بكونه غنيا عنه فكل من كان كذلك استحال أن يكذب أما قلنا إنه عالم بقبح الكذب وعالم بكونه غنيا عنه لأن الكذب قبيح لكونه كذبا والله تعالى غير محتاج إلى شيء أصلا وثبت أنه عالم بجميع المعلومات فوجب القطع بكونه عالما بهذين الأمرين وأما أن كل من كان كذلك استحال أن يكذب فهو ظاهر لأن الكذب جهة صرف لا جهة دعا فإذا احكى عن معارض الحاجة بقي صارفا محضا فيمتنع صدور الكذب عنه وأما أصحابنا فدليلهم أنه لو كان كاذبا لكان كذبه قديما ولو كان كذبه قديما لامتنع زوال كذبه ولو امتنع زوال الكذب لامتنع كونه صادقا لأن وجود أحد الضدين يمنع وجود الضد الآخر فلو كان كاذبا لامتنع أن يصدق لكنه غير ممتنع لأنا نعلم بالضرورة أن كل من علم شيئا فإنه لا يمتنع عليه أن يحكم عليه بحكم مطابق للمحكوم عليه والعلم بهذه الصحة ضروري فإذا كان إمكان الصدق قائما كان امتناع الكذب حاصلا لا محالة فثبت أنه لا بد من القطع بكونه تعالى صادقا **المسألة السابعة** استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن كلام الله تعالى محدث قالوا لأنه تعالى وصفه بكونه حديثا في هذه الآية وفي قوله تعالى الله نزل أحسن الحديث والحديث هو الحادث أو المحدث وجوابنا عنه أنكم إنما تحكمون بحدوث الكلام الذي هو الحروف والأصوات ونحن لا ننازع في حدوثه إنما الذي ندعي قدمه شيء آخر غير هذه الحروف والأصوات والآية لا تدل على حدوث ذلك الشيء البتة بالاتفاق منا ومنكم أما منا فظاهر وأما منكم فلأنكم تنكرون وجود كلام سوى هذه الحروف والأصوات فكيف يمكنكم أن تقولوا إن هذه الآية تدل على حدوثه

قوله تعالى فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا أتريدون أن تهدوا من أضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله فإن تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق أو جاؤوكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم كلما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها فإن لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا

اعلم أن هذا نوع آخر من أحوال المنافقين ذكره الله تعالى ههنا وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها **الأول** أنها نزلت في قوم قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم مسلمين فأقاموا بالمدينة ما شاء الله ثم قالوا يا رسول الله نريد أن نخرج إلى الصحراء فأذن لنا فيه فأذن لهم فلما خرجوا لم يزالوا يرحلون مرحلة مرحلة حتى لحقوا بالمشركين فتكلم المؤمنون فيهم فقال بعضهم لو كانوا مسلمين مثلنا لبقوا معنا وصبروا كما صبرنا وقال قوم هم مسلمون وليس لنا أن ننسبهم إلى الكفر إلى أن يظهر أمرهم فبين الله تعالى نفاقهم في هذه الآية **الثاني** نزلت الآية في قوم أظهروا الإسلام بمكة وكانوا يعينون المشركين على المسلمين فاختلف المسلمون فيهم وتشاجروا فنزلت الآية وهو قول ابن عباس وقتادة **الثالث** نزلت الآية في الذين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد وقالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم فاختلف أصحاب الرسول عليه السلام فيهم ففرقة تقول كفروا وآخرون قالوا لم يكفروا فنزلت هذه الآية وهو قول زيد بن ثابت ومنهم من طعن في هذا الوجه وقال في نسق الآية ما يقدح فيه وأنهم من أهل مكة وهو قوله تعالى لا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله **الرابع** نزلت الآية في قوم وصلوا وأخذوا أموال المشركين وانطلقوا بها إلى اليمامة فاختلف المسلمون فيهم فنزلت الآية وهو قول عكرمة **الخامس** هم العرنيون الذين عادوا وقتلوا يسارا مولى الرسول صلى الله عليه وسلم **السادس** قال ابن زيد نزلت في أهل الإفك **المسألة الثانية** في معنى الآية وجهان **الأول** أن فئتين نصب

على الحال كقولك ما لك قائما أي ما لك في حال القيام وهذا قول سيبويه الثاني أنه نصب على خبر كان مضمرا والتقدير ما لكم صرتم في المنافقين فئتين وهو استفهام على سبيل الإنكار أي لم تختلفون في كفرهم مع أن دلائل كفرهم ونفاقهم جلية فليس لكم أن تختلفوا فيه بل يجب أن تقطعوا بكفرهم **المسألة الثالثة** قال الحسن إنما سماهم منافقين وإن أظهروا الكفر لأنهم وصفوا بالصفة التي كانوا عليها من قبل والمراد بقوله فئتين ما بينا أن فرقة منهم كانت تميل إليهم وتذب عنهم وتواليهم وفرقة منهم تباينهم وتعاديهم فنهوا عن ذلك وأمروا بأن يكونوا على نهج واحد في التباين والتبري والتكفير ثم قال تعالى مخبرا عن كفرهم والله أركسهم بما كسبوا وفيه مسائل **المسألة الأولى** الركس رد الشيء من آخره إلى أوله قال الكسائي الركس والنكس والمركوس والمنكوس واحد ومنه يقال للروث الركس لأنه رد إلى حالة خسيسة وهي حالة النجاسة ويسمى رجيعا لهذا المعنى أيضا وفيه لغتان ركسهم وأركسهم فارتكسوا أي ارتدوا **قال أمية**

فأركسوا في حميم النار إنهم … كانوا عصاة وقالوا الإفك والزورا

المسألة الثانية معنى الآية أنه ردهم إلى أحكام الكفار من الذل والصغار والسبي والقتل بما كسبوا أي بما أظهروا من الارتداد بعد ما كانوا على النفاق وذلك لأن المنافق ما دام يكون متمسكا في الظاهر بالشهادتين لم يكن لنا سبيل إلى قتله فإذا أظهر الكفر فحينئذ يجري عليه تعالى أحكام الكفار **المسألة الثالثة** قرأ أبي بن كعب وعبد الله بن مسعود والله ركسهم وقد ذكرنا أن ركس وأركس لغتان ثم قال تعالى أتريدون أن تهدوا من أضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا قالت المعتزلة المراد من قوله أضل الله ليس هو أنه خلق الضلال فيهم للوجوه المشهورة ولأنه قال قبل هذه الآية والله أركسهم بما كسبوا فبين تعالى أنه إنما ردهم وطردهم بسبب كسبهم وفعلهم وذلك ينفي القول بأن ضلالهم حصل بخلق الله وعند هذا حملوا قوله من أضل الله على وجوه **الأول** المراد منه أن الله حكم بضلالهم وكفرهم كما يقال فلان يكفر فلانا ويضلله بمعنى أنه حكم به وأخبر عنه **الثاني** المعنى أتريدون أن تهدوا إلى الجنة من أضله الله عن طريق الجنة وذلك لأنه تعالى يضل الكفار يوم القيامة عن الاهتداء إلى طريق الجنة **الثالث** أن يكون هذا الإضلال مفسرا بمنع الألطاف واعلم أنا قد ذكرنا في مواضع كثيرة من هذا الكتاب ضعف هذه الوجوه ثم نقول هب أنها صحيحة ولكنه تعالى لما أخبر عن كفرهم وضلالهم وأنهم لا يدخلون الجنة فقد توجه الإشكال لأن انقلاب علم الله تعالى محال والمفضي إلى المحال محال ومما يدل على أن المراد من الآية أن الله تعالى أضلهم عن الدين قوله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا والمؤمنون في الدنيا إنما كانوا يريدون من المنافقين الإيمان ويدخلون في إدخالهم فيه ثم قال تعالى ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا فوجب أن يكون معناه أنه تعالى إذا أضلهم عن الإيمان امتنع أن يجد المخلوق سبيلا إلى إدخاله في الإيمان وهذا ظاهر ثم قال تعالى ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء وفيه مسألتان **المسألة الأولى** أنه تعالى لما قال قبل هذه الآية أتريدون أن تهدوا من أضل الله وكان ذلك استفهاما على سبيل الإنكار قرر ذلك الاستبعاد بأن قال إنهم بلغوا في الكفر إلى أنهم يتمنون أن تصيروا أيها المسلمون كفارا فلما بلغوا في تعصبهم في الكفر إلى هذا الحد فكيف تطمعون في إيمانهم **المسألة الثانية** قوله فتكونون رفع بالنسق على تكفرون والمعنى ودوا لو تكفرون ودوا لو تكونون والفاء عاطفة ولا يجوز أن يجعل ذلك جواب التمني ولو أراد ذلك على تأويل إذا كفروا استووا لكان نصبا ومثله قوله ودوا لو تدهن فيدهنون ولو قيل فيدهنوا على الجواب لكان ذلك جائزا في الإعراب ومثله ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ومعنى قوله فتكونون سواء في الكفر والمراد فتكونون أنتم وهم سواء إلا أنه اكتفى بذكر المخاطبين عن ذكر غيرهم لوضوح المعنى بسبب تقدم ذكرهم واعلم أنه تعالى لما شرح للمؤمنين كفرهم وشدة غلوهم في ذلك الكفر فبعد ذلك شرح للمؤمنين كيفية المخالطة معهم فقال فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله

وفيه مسايل **المسالة الاولى** دلت الاية على انه لا يجوز موالاة المشركين والمنافقين والمشتهرين بالزندقة والالحاد وهذا متاكد بعموم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اوليا والسبب فيه ان اعز الاشيا واعظمها عند جميع الناس هو الدين لان ذلك هو الامر الذي به يتقرب الى الله تعالى ويتوسل به الى طلب السعادة في الاخرة واذا كان كذلك كانت العداوة الحاصلة اعظم انواع العداوة واذا كان كذلك امتنع طلب المحبة والولاية في الموضع الذي يكون اعظم موجبات العداوة حاصلا فيه والله تعالى اعلم **المسالة الثانية** قوله تعالى فلا تتخذوا منهم اوليا حتى يهاجروا قال ابو بكر الرازي التقدير حتى يسلموا ويهاجروا لان الهجرة في سبيل الله لا تكون الا بعد الاسلام فدلت الاية على ايجاب الهجرة بعد الاسلام وانهم وان اسلموا لم يكن بيننا وبينهم موالاة الا بعد الهجرة ونظيره قوله ما لكم من ولايتهم من شي حتى يهاجروا واعلم ان هذا التكليف انما كان لازما حال ما كانت الهجرة مفروضة قال النبي صلى الله عليه وسلم انا بري من كل مسلم اقام بين اظهر المشركين وانا بري من كل مسلم مع مشرك فكانت الهجرة واجبة الى ان فتحت مكة ثم نسخ فرض الهجرة عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة لا هجرة بعد ذلك ولكن جهاد ونية وروي عن الحسن ان حكم الاية ثابت في كل من اقام في دار الحرب فرأى فرض الهجرة الى دار الاسلام قايما والله تعالى اعلم **المسالة الثالثة** اعلم ان الهجرة تحصل تارة بالانتقال عن اعمال الكفار الى اعمال المسلمين قال صلى الله عليه وسلم المهاجرون من هجروا ما نهى الله تعالى عنه وقال المحققون الهجرة في سبيل الله عبارة عن الهجرة عن ترك ماموراته وفعل منهياته ولما كان كل هذه الامور معتبرة لا جرم ذكر الله تعالى لفظا عاما يتناول الكل فقال حتى يهاجروا في سبيل الله وذلك يدخل فيها مهاجرة دار الكفر ومهاجرة شعار الكفر ثم لم يقتصر تعالى على ذكر الهجرة بل قيده بكونه في سبيل الله فانه ربما كانت الهجرة من دار الكفر الى دار الاسلام ومن شعار الكفر الى شعار الاسلام لغرض من اغراض الدنيا انما المعتبر وقوع تلك الهجرة لاجل امر الله تعالى ثم قال فان تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا والمعنى فان اعرضوا عن الهجرة ولزموا مواضعهم خارجا عن المدينة فخذوهم اذا قدرتم عليهم واقتلوهم اينما وجدتموهم في الحل والحرم ولا تتخذوا منهم في هذه الحال وليا يتولى شيئا من مهماتكم ولا نصيرا ينصركم على اعدايكم واعلم انه تعالى لما امر بقتل هولاء الكفار استثنى عنه موضعين الاول قوله تعالى الا الذين يصلون قولان الاول ينتسبون اليهم ويتصلون بهم والمعنى ان من دخل في عهد من كان داخلا في عهدكم فهم ايضا داخلون في عهدكم قال القفال رحمه الله وقد يدخل في الاية ان يقصد قوم حضرة الرسول عليه السلام فيتعذر عليهم ذلك فيلتجيوا الى قوم بينهم وبين المسلمين عهد الى ان يجدوا السبيل اليه والقول الثاني ان قوله يصلون معناه ينتسبون وهذا ضعيف لان اهل مكة اكثرهم كانوا متصلين بالرسول عليه السلام من جهة النسب مع انه عليه السلام قد اباح دم الكفار منهم **المسالة الرابعة** اختلفوا في ان القوم الذين كان بينهم وبين المسلمين عهد من هم قال بعضهم هم الاسلميون فانه كان بينهم وبين رسول الله عهد فانه عليه السلام وادع وقت خروجه الى مكة هلال بن عويمر الاسلمي على ان لا يعينه ولا يعين عليه وعلى ان كل من وصل الى هلال ولجا اليه فله من الجوار مثل ما لهلال وقال ابن عباس هم بنو بكر بن زيد مناة وقال مقاتل هم خزاعة وخزيمة بن عبد مناف واعلم ان ذلك يتضمن بشارة عظيمة لاهل الايمان لانه تعالى لما رفع السيف عمن التجا الى من التجا الى المسلمين فبان يرفع العذاب في الاخرة عمن التجا الى محبة الله تعالى ومحبة رسوله كان اولى الموضع الثاني في الاستثنا قوله تعالى او جاوكم حصرت صدورهم ان يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم ولو شا الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا في الاية مسايل **المسالة الاولى** قوله او جاوكم يحتمل ان يكون عطفا على

صلة الذين والتقدير الا الذين يصلون بالمعاهدين او الذين حصرت صدورهم فلا يقاتلوكم ويحتمل ان يكون عطفا على صفة قوم والتقدير الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم عهد او يصلون الى قوم حصرت صدورهم فلا يقاتلوكم والاول اولى لوجهين احدهما قوله تعالى فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا وانما ذكر هذا بعد قوله فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم وهذا يدل على ان السبب الموجب لترك التعرض لهم هو تركهم للقتال وهذا انما يتمشى على الاحتمال الاول فاما على الاحتمال الثاني فالسبب الموجب لترك التعرض هو الاتصال بمن ترك القتال الثاني ان جعل ترك القتال موجبا لترك التعرض اولى من جعل الاتصال بمن ترك القتال سببا قريبا لترك التعرض واما على التقدير الثاني يصير سببا بعيدا **المسالة الثانية** قوله حصرت صدورهم معناه ضاقت صدورهم عن المقاتلة فلا يريدون قتالكم لانكم مسلمون ولا يريدون قتالهم لانهم اقاربهم واختلفوا في موضع قوله حصرت صدورهم وذكروا وجوها الاول انه في موضع الحال باضمار قد وذلك لان قد تقرب الماضي من الحال الا تراهم يقولون قد قامت الصلاة ويقال اتاني فلان ذهب عقله اي اتاني فلان قد ذهب عقله وتقدير الاية او جاوكم حصرت حال ما قد حصرت صدورهم الثاني انه خبر بعد خبر كانه قال او جاوكم ثم اخبر بعد فقال حصرت صدورهم وعلى هذا التقدير يكون قوله حصرت صدورهم بدلا من جاوكم الثالث ان يكون التقدير جاوكم قوما حصرت صدورهم او جاوكم رجالا حصرت صدورهم فعلى هذا التقدير قوله حصرت صدورهم نصب لانه صفة لموصوف منصوب على الحال الا انه حذف الموصوف المنتصب على الحال واقيمت صفته مقامه وقوله ان يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم معناه ضاقت قلوبهم عن قتالكم وعن قتال قومهم فهم لا عليكم ولا لكم **المسالة الثالثة** اختلفوا في ان الذين استثناهم الله تعالى من الكفار او من المومنين فقال الجمهور هم من الكفار والمعنى انه تعالى اوجب قتل الكفار الا اذا كان معاهدا او كان تاركا للقتال فانه لا يجوز قتلهم وعلى هذا التقدير فالقول بالنسخ لازم لان الكافر وان ترك القتال فانه يجوز قتله وقال ابو مسلم الاصفهاني انه تعالى لما اوجب الهجرة على كل من اسلم استثنى من له عذر فقال الا الذين يصلون وهم قوم من المومنين قصدوا الرسول للهجرة والنصرة الا انه كان في طريقهم من الكفار من لم يجدوا طريقا اليه خوفا من اوليك الكفار فصاروا الى قوم بين المسلمين وبينهم عهد واقاموا عندهم الى ان امكنهم الخلاص واستثنى بعد ذلك من صار الى الرسول ولا يقاتل الرسول ولا اصحابه لانه يخاف الله فيه ولا يقاتل الكفار ايضا لانهم اقاربه او لانه بقي اولاده وازواجه عندهم فيخاف لو قاتلهم ان يقتلوا اولاده واصحابه فهذان الفريقان من المسلمين لا يحل قتالهم وان كان لم يوجد منهم الهجرة ولا مقاتلة الكفار **المسالة الرابعة** قوله ولو شا الله لسلطهم عليكم التسليط في اللغة ماخوذ من السلاطة وهي الحدة والمقصود منه ان الله تعالى من على المسلمين بكف باس الكافرين والمعنى ان ضيق صدورهم عن قتالكم انما هو لان الله تعالى قذف الرعب في قلوبهم ولو انه تعالى قوى قلوبهم على قتال المسلمين لتسلطوا عليهم قال اصحابنا وهذا يدل على انه لا يقبح من الله تسليط الكافر على المومنين وتقويته عليهم واما المعتزلة فقد اجابوا عنه من وجهين الاول قال الجبايي قد بينا ان القوم الذين استثناهم الله تعالى قوم مومنون لا كافرون وعلى هذا فمعنى الاية ولو شا الله لسلطهم عليكم بتقوية قلوبهم ليدفعوا عن انفسهم اذا قدمتم على مقاتلتهم على سبيل الظلم الثاني قال الكعبي انه تعالى اخبر انه لو شا لفعل وهذا لا يفيد الا انه تعالى قادر على الظلم وهذا مذهبنا الا انا نقول انه تعالى لا يفعل الظلم وليس في الاية دلالة على انه شا ذلك واراده والله تعالى اعلم **المسالة الخامسة** اللام في قوله فلقاتلوكم جواب لو على التكرير او البدل على تاويل ولو شا الله لسلطهم عليكم ولو شا الله لقاتلوكم قال صاحب الكشاف وقرى فلقتلوكم بالتخفيف والتشديد ثم قال وان اعتزلوكم اي فان لم يتعرضوا لكم والقوا اليكم السلم اي الانقياد والاستسلام وقرى بسكون اللام مع فتح السين فما جعل الله لكم عليهم سبيلا فما اذن لكم في اخذهم وقتلهم واختلف المفسرون فقال بعضهم الاية منسوخة باية السيف وهي قوله اقتلوا المشركين وقال قوم انها غير منسوخة اما الذين حملوا الاستثنا على المسلمين فذلك ظاهر على قولهم واما الذين حملوه على الكافرين فقال الاصم اذا حملنا الاية على المعاهدين

فكيف يمكن ان يقال انها منسوخة ثم قال تعالى ستجدون آخرين يريدون ان يأمنوكم ويأمنوا قومهم كلما
ردوا الى الفتنة اركسوا فيها قال المفسرون هم قوم من اسد وغطفان كانوا اذا اتوا المدينة اسلموا
وعاهدوا ليأمنوا المسلمين فاذا رجعوا الى قومهم كفروا ونكثوا عهودهم كلما ردوا الى الفتنة كلما
دعاهم قومهم الى قتال المسلمين اركسوا فيها اي ردوا مغلوبين منكوسين وهذا استعارة لشدة اصرارهم
على الكفر وعداوة المسلمين لان من وقع في شيء منكوسا يتعذر خروجه منه ثم قال تعالى فان لم يعتزلوكم ويلقوا
اليكم السلم ويكفوا ايديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم والمعنى فان لم يعتزلوا قتالكم ولم يطلبوا الصلح
منكم ولم يكفوا ايديهم عن ايذائكم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم قال الاكثرون وهذا يدل على انهم
اذا اعتزلوا قتالنا وطلبوا الصلح منا وكفوا ايديهم عن ايذائنا لم يجز لنا قتالهم ولا قتلهم ونظيره
قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وقوله وقاتلوا
في سبيل الله الذين يقاتلونكم فخص الامر بالقتال بمن يقاتلنا دون من لم يقاتلنا واعلم ان هذا الكلام مبني
على ان المعلق بكلمة ان على الشرط عدم عند عدم الشرط وقد شرحنا الحال فيه في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر
ما تنهون عنه ثم قال واولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا وفي السلطان المبين وجهان الاول
انه ظهر على جواز قتل هؤلاء حجة واضحة ظاهرة وهي ظهور عداوتهم وانكشاف حالهم في الكفر والغدر
واضرارهم باهل الاسلام الثاني ان السلطان المبين هو اذن الله للمسلمين في قتل هؤلاء الكفار والله اعلم

قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ واعلم انه تعالى
لما رغب في مقاتلة الكفار وحرض عليها ذكر بعد ذلك بعض ما يتعلق بهذه المحاربة فمنها انه تعالى لما اذن
في قتل الكفار فلا شك انه قد يتفق ان يرى الرجل رجلا يظنه كافرا حربيا فيقتله ثم يتبين انه مسلم فذكر الله
حكم هذه الواقعة في هذه الآية وههنا مسائل **المسألة الاولى** ذكروا في سبب النزول وجوها
الاول روى عروة بن الزبير ان حذيفة بن اليمان كان يقاتل مع الرسول صلى الله عليه وسلم
يوم احد فاخطأ المسلمون وظنوا ان اباه اليمان واحد من الكفار فضربوه باسيافهم وحذيفة يقول
انه ابي فلم يفهموا قوله الا بعد ان قتلوه فقال حذيفة يغفر الله لكم وهو ارحم الراحمين فلما سمع النبي صلى الله
عليه وسلم ذلك ازداد وقع حذيفة عنده ونزلت هذه الآية **الرواية الثانية** نزلت الآية
في ابي الدرداء وذلك انه كان في سرية فعدل الى شعب لحاجة له فوجد رجلا في غنم له فحمل عليه بالسيف
فقال الرجل لا اله الا الله فقتله وساق غنمه ثم وجد في نفسه شيئا فذكروا الواقعة للرسول عليه السلام
فقال النبي صلى الله عليه وسلم هلا شققت عن قلبه وندم ابو الدرداء فنزلت الآية **الرواية
الثالثة** روى ان عياش بن ابي ربيعة وكان اخا لابي جهل من امه اسلم وهاجر خوفا من قومه الى
المدينة وذلك قبل هجرة الرسول عليه السلام فاقسمت امه لا تأكل ولا تشرب ولا يظلها سقف حتى يرجع
فخرج ابو جهل ومعه الحرث بن زيد بن ابي انيسة فاتياه وطولا في الاحاديث وقال ابو جهل اليس ان محمدا
يأمرك ببر الام فانصرف واحسن الى امك وانت على دينك فرجع فلما دنوا من مكة قيدا يديه ورجليه
وجلده ابو جهل مائة جلدة وجلده الحرث مائة اخرى فقال للحرث هذا اخي فمن انت يا حارث لله علي
ان وجدتك خاليا ان اقتلك **وروي** ان الحرث قال لعياش حين رجع ان كان دينك الاول هدى فقد
تركته وان كان ضلالا فقد دخلت الآن فيه فشق ذلك على عياش وحلف ان يقتله فلما دخل على امه
حلفت امه لا يزال عنه القيد الا اذا رجع الى دينه الاول ففعل ثم هاجر بعد ذلك واسلم الحرث ايضا وهاجر
فوجده عياش خاليا ولم يشعر باسلامه فقتله فلما اخبر بانه كان مسلما ندم على فعله واتى رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال قتلته ولم اشعر باسلامه فنزلت هذه الآية **المسألة الثانية**
قوله وما كان فيه وجهان **الاول** اي ما كان له فيما اتاه من ربه وعهد اليه الثاني ما كان له
في شيء من الازمنة ذلك والغرض منه بيان ان حرمة القتل كانت ثابتة من اول زمان التكليف
المسألة الثالثة قوله الا خطأ فيه قولان احدهما انه استثناء متصل والذاهبون الى هذا القول
ذكروا وجوها **الاول** ان هذا الاستثناء ورد على طريق المعنى لان قوله وما كان لمؤمن ان يقتل

مؤمنا الا خطأ معناه انه يؤاخذ الانسان على القتل الا اذا كان القتل قتل خطأ فانه لا يؤاخذ به **الثاني**
ان الاستثناء صحيح ايضا على ظاهر اللفظ والمعنى انه ليس لمؤمن ان يقتل مؤمنا البتة الا عند الخطأ وهو ما اذا
رأى عليه شعار الكفار او وجده في عسكرهم فظنه مشركا فههنا يجوز قتله ولا شك ان هذا خطأ فانه ظن
انه كافر مع انه ما كان كافرا **الثالث** ان في الكلام تقديما وتأخيرا والتقدير وما كان لمؤمن ان يقتل
مؤمنا الا خطأ ومثله قوله تعالى وما كان لله ان يتخذ من ولد تأويله ما كان الله ليتخذ من ولد لانه تعالى
لا يحرم عليه شيء انما ينفي عنه ما لا يليق به وايضا قال تعالى ما كان لكم ان تنبتوا شجرها معناه ما كنتم لتنبتوا
لانه تعالى لم يحرم عليهم ان ينبتوا الشجر انما نفى عنهم ان يمكنهم انباتها فانه تعالى هو القادر على انبات الشجر
الرابع ان وجه الاشكال في حمل هذا الاستثناء على الاستثناء المتصل هو ان يقال الاستثناء من النفي
اثبات وهذا يقتضي الاطلاق في قتل المؤمن في بعض الاحوال وذلك محال الا ان هذا الاشكال انما يلزم اذا سلمنا ان
الاستثناء من النفي اثبات وذلك مختلف فيه بين الاصوليين والصحيح انه لا يقتضيه لان الاستثناء يقتضي
صرف الحكم عن المستثنى لا صرف المحكوم به وعنه واذا كان تأثير الاستثناء في صرف الحكم فقط بقي المستثنى غير محكوم
عليه لا بالنفي ولا بالاثبات وحينئذ يندفع الاشكال ومما يدل على ان الاستثناء من النفي ليس باثبات قوله
عليه السلام لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ويقال لا ملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال
والاستثناء في كل هذه الصور لا يفيد ان يكون الحكم المستثنى من النفي اثباتا **الخامس** قال ابو هاشم وهو احد
رؤساء المعتزلة تقدير الآية وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا فيبقى مؤمنا الا ان يقتله خطأ فيبقى حينئذ مؤمنا
قال والمراد ان قتل المؤمن للمؤمن يخرجه عن كونه مؤمنا الا ان يكون خطأ فانه لا يخرجه عن كونه مؤمنا واعلم
ان هذا الكلام بناء على ان الفاسق ليس بمؤمن وهو اصل باطل القول الثاني ان هذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن
ونظيره في القرآن كثير قال تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة وقال الذين يجتنبون كبائر الاثم
والفواحش الا اللمم وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما **المسألة الرابعة**
في انتصاب قوله خطأ وجوه **الاول** انه مفعول له والتقدير ما ينبغي ان يقتله لعلة من العلل الا لكونه
خطأ الثاني انه حال والتقدير لا يقتله البتة الا حال كونه خطأ الثالث انه صفة للمصدر والتقدير الا قتلا
خطأ **قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا
فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة
الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليما حكيما** في الآية
مسائل **المسألة الاولى** قال الشافعي رضي الله تعالى عنه القتل على ثلاثة اقسام عمد وخطأ
وشبه عمد اما العمد فهو ان يقصد قتله بالسبب الذي يعلم افضاؤه الى الموت سواء كان ذلك جارحا او لم يكن
وهذا قول الشافعي واما الخطأ فضربان احدهما ان يقصد رمي المشرك او الطائر فاصاب مسلما والثاني
ان يظنه مشركا بان كان عليه شعار الكفار فالاول خطأ في الفعل والثاني خطأ في القصد اما شبه العمد فهو ان يضربه
بعصا خفيفة لا تقتل غالبا فيموت منه قال الشافعي هذا خطأ في القتل وان كان عمدا في الضرب **المسألة
الثانية** قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه القتل بالمثقل ليس بعمد محض بل هو خطأ وشبه عمد فيكون داخلا
تحت هذه الآية فيجب فيه الدية والكفارة ولا يجب فيه القصاص **حجة الشافعي** رضي الله تعالى عنه
انه قتل عمد عدوان فيجب فيه القصاص اما بيان انه قتل فيدل عليه القرآن والخبر اما القرآن فهو انه تعالى
حكى عن موسى انه وكز القبطي فقضى عليه ثم ان ذلك الوكز مسمى بالقتل بدليل انه تعالى حكى ان القبطي قال
في اليوم الثاني اتريد ان تقتلني كما قتلت نفسا وكان الصادر عن موسى لا مس ليس الا الوكز فثبت ان القبطي
سماه قتلا وايضا ان موسى صلوات الله عليه سماه قتلا حيث قال رب اني قتلت منهم نفسا فاخاف ان يقتلون
واجمع المفسرون على ان المراد منه قتل ذلك القبطي بذلك الوكز وايضا الله تعالى سماه قتلا حيث قال
وقتلت نفسا فنجيناك من الغم وفتناك فتونا فثبت ان الوكز قتل بقول القبطي وبقول موسى وبقول الله تعالى
واما الخبر فهو قوله عليه السلام الا ان قتيل الخطأ قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل فسماه قتلا
فثبت بهذين الدليلين انه حصل القتل واما انه عمد فلان الكلام فيه داخل في المسألة فانا نفرض انه ضرب رأس انسان

نحو الحا او صلبه او حرقه او خنقه ثم قال انما قصدت به قتله كان ذلك اما كاذبا او مجنونا واما انه عدوان فلا نزاع فيه مسلم فثبت انه قتل عمد عدوان فوجب ان يجب القصاص بالنص والمعقول اما النص فهو جميع الآيات الدالة على وجوب القصاص كقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم **واما المعقول** فهو ان المقصود من شرع القصاص صيانة النفوس عن الاهدار وقال تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب واذا كان المقصود من شرع القصاص صون الارواح عن الاهدار والاهدار من المثقل كهو في المحدد كانت الحاجة الى شرع الزاجر في احدى الصورتين كالحاجة اليه في الصورة الاخرى ولا تفاوت بين الصورتين في نفس الاهدار انما التفاوت حاصل في آلة الاهدار والعلم الضروري حاصل بان ذلك غير معتبر والكلام في الفقهيات اذا وصل الى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في التحقيق لمن ترك التقليد احتجوا بقوله عليه السلام الا ان قتيل العمد والخطا قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل وهو عام سواء كان السوط والعصا صغيرا او كبيرا والجواب ان قوله قتيل الخطا يدل على انه لا بد وان يكون معنى الخطا حاصلا فيه وقد بينا ان من حز انسانا او ضرب رأسه بقطعة جبل ثم قال ما كنت اقصد قتله فان كان عاقلا لا بد بديهة عقله يعلم انه كاذب في هذا المقال فوجب حمل هذا الضرب بالعصا الصغيرة حتى يبقى معنى الخطائية فيه **المسألة الثالثة** قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه القتل العمد لا يوجب الكفارة وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه يوجب احتج ابو حنيفة بهذه الآية فقال قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فشرط كونه خطأ لوجوب الكفارة وعند انتفاء الشرط لا يحصل المشروط فيقال له انه تعالى قال ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم فقوله ومن لم يستطع ما كان شرطا لجواز نكاح الامة فكذا ههنا ثم نقول الذي يدل على وجوب الكفارة في القتل العمد الخبر والقياس اما الخبر فهو ما روى واثلة بن الاسقع قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في صاحب لنا اوجب النار بالقتل فقال اعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه عضوا منه واما القياس فهو ان الغرض بالاعتاق هو ان يعتقه الله من النار والحاجة الى هذا المعنى في القتل العمد اتم فكانت الحاجة فيه الى ايجاب الكفارة اتم وذكر الشافعي رضي الله تعالى عنه حجة اخرى من قياس الشبه فقال لما وجبت الكفارة في قتل الصيد في الحرم والاحرام سوينا بين العامد وبين الخاطئ الا في الاثم فكذا في قتل المؤمن ولهذا الكلام تأكيد آخر وهو ان نقول ههنا نص الله على العامد واوجبنا على الخاطئ فههنا نص على الخاطئ فان نوجبه على العامد مع ان احتياج العامد الى الاعتاق المخلص له عن النار اشد كان ذلك اولى **المسألة الرابعة** قال ابن عباس والحسن والشعبي والنخعي لا تجزي الرقبة الا اذا صام وصلى وقال الشافعي ومالك والاوزاعي وابو حنيفة رضي الله تعالى عنهم تجزي الصبي اذا كان احد ابويه مسلما حجة ابن عباس هذه الآية فانه تعالى اوجب تحرير الرقبة المؤمنة والمؤمن من يكون موصوفا بالايمان والايمان اما التصديق واما العمل واما المجموع وعلى التقديرات فالكل فائت عن الصبي فلم يكن مؤمنا فوجب ان لا تجزي حجة الفقهاء ان قوله من قتل مؤمنا خطأ يدخل فيه الصغير فكذا قوله فتحرير رقبة مؤمنة وجب ان يدخل فيه الصغير **المسألة الخامسة** قال الشافعي رضي الله تعالى عنه الدية في العمد وفي شبه العمد مغلظة مثلثة ثلثون حقة وثلثون جذعة واربعون خلفة في بطونها اولادها واما في الخطا فمخففة عشرون بنات مخاض وعشرون بنات لبون وعشرون بنو لبون وعشرون حقة وعشرون جذعة واما ابو حنيفة فهو ايضا هكذا يقول في الكل الا في شيء واحد وهو انه اوجب الدية في القرآن ولم يبين كيفية الدية فرجعنا في معرفة كيفية الدية الى السنة والقياس فلم نجد في السنة ما يدل عليه واما القياس فانه محال للمناسبات والتعليلات المعتزلة في تعليل الاسنان وتعيين الاعداد فلم يبق ههنا مطمع الا في قياس الشبه ونرى ان الدية وجبت بسبب اقوى من السبب الموجب للزكوة ثم رأينا ان الشرع لم يجعل لبني مخاض مدخلا في باب الزكوات فوجب ان لا يكون لها مدخل

في باب الدية ايضا وحجة ابي حنيفة ان البراءة كانت ثابتة والاصل في الثابت البقاء وكانت براءة الاصلية باقية ولا نعدل عن هذا الدليل الا بدليل اقوى منه فنقول الاقل هو المتفق عليه فاعترفنا بوجوبه واما الزائد عليه فوجب ان يبقى على النفي الاصلي والجواب ان الذمة مشغولة بوجوب الدية والاصل في الثابت البقاء وقد رأينا حصول الاتفاق على السقوط باداء الاكثر مما قيل فيه فوجب ان لا يحصل ذلك السقوط عند اداء اقل ما قيل فيه **المسألة السادسة** قال الشافعي رضي الله تعالى عنه اذا لم يوجد الابل فالواجب اما الف دينار او اثنا عشر الف درهم وقال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه بل الواجب عشرة الف درهم **حجة الشافعي** رضي الله تعالى عنه ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال كانت قيمة الدية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ثمان مائة دينار وثمانية الاف فلما استخلف عمر قام خطيبا وقال ان الابل قد غلت انما لها ثم ان عمر فرضها على اهل الذهب الف دينار وعلى اهل الورق اثني عشر الف درهم وجه الاستدلال ان عمر ذكر ذلك في مجمع الصحابة وما انكروا عليه فكان اجماعا **حجة ابي حنيفة** ان الاخذ بالاقل اولى وقد سبق جوابه **المسألة السابعة** قال ابو بكر الاصم وجمهور الخوارج الدية واجبة على القاتل قالوا ويدل عليه وجوه الاول ان قوله فتحرير رقبة مؤمنة لا شك انه ايجاب هذا التحرير والايجاب لا بد فيه من شخص يجب عليه ذلك الفعل والمذكور قبل هذه الآية هو القاتل وهو قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فهذا الترتيب يوجب القطع بان هذا التحرير انما اوجبه الله عليه لا على غيره الثاني ان هذه الجناية صدرت منه والمعقول هو ان الضمان لا يجب الا على المتلف اقصى ما في الباب ان هذا الفعل صدر منه على سبيل الخطا ولكن الفعل الخطا قائم في قيم المتلفات واروش الجنايات مقام العمد مع ان تلك الضمانات لا تجب الا على المتلف فكذا ههنا الثالث انه تعالى اوجب في هذه الآية شيئين احدهما تحرير الرقبة المؤمنة والثاني تسليم الدية المسلمة الكاملة ثم انعقد الاجماع على ان التحرير واجب على الجاني فكذا الدية وجب ان تكون واجبة على القاتل ضرورة ان اللفظ واحد في الموضعين الرابع ان العاقلة لم يصدر منهم جناية ولا ما يشبه الجناية فوجب ان لا يلزمهم شيء بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى وقال ولا تكسب كل نفس الا عليها وقال لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت واما الخبر فما روي ان ابا رمثة دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ومعه ابنه فقال عليه السلام من هذا فقال ابني فقال انه لا يجني عليك ولا تجني عليه ومعلوم انه ليس المقصود الاخبار عن نفس الحيوة انما المقصود بيان ان اثر جنايتك لا يتعدى الى ولدك او بالعكس وكل ذلك يدل على ان ايجاب الدية على الجاني اولى من ايجابها على الغير الخامس ان النصوص تدل على ان مال الانسان معصوم وانه لا سبيل لاحد ان يأخذ منه قال تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وقال عليه السلام كل امرئ احق بكسبه وقال حرمة مال المسلم كحرمة دمه وقال لا يحل مال المسلم الا بطيبة من نفسه تركنا العمل بهذه النصوصات للعمومات في الاشياء التي عرفنا بنص القرآن كونها موجبة لجواز الاخذ كما قلنا في الزكوات وكما قلنا في اخذ الضمانات واما في ايجاب الدية على العاقلة فالمعتمد فيه على خبر الواحد وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز لان القرآن معلوم وخبر الواحد مظنون وتقديم المظنون على المعلوم لا يجوز ولان هذا خبر واحد ورد فيما يعم به البلوى فيرد ولانه خبر واحد ورد على مخالفة جميع اصول الشريعة فوجب رده واما الفقهاء فقد تمسكوا فيه بالخبر والاثر اما الخبر فما روى المغيرة ان امرأة ضربت بطن امرأة اخرى فالقت جنينا ميتا فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم على عاقلة الضاربة بالغرة فقام حمل بن مالك وقال كيف ندي من لا شرب ولا اكل ولا صاح ولا استهل ومثل ذلك يطل فقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا من سجع الجاهلية واما الاثر فهو ان عمر قضى على علي رضي الله تعالى عنهما بان يعقل عن موالي صفية بنت عبد المطلب حين جنى مولاها وعلي كان ابن اخي صفية وقضى للزبير بميراثها فهذا يدل على ان الدية انما تجب على العاقلة **المسألة الثامنة** مذهب اكثر الفقهاء على ان دية المرأة نصف دية الرجل وقال الاصم وابن علية ديتها مثل دية الرجل حجة الفقهاء

ان عليا وعمر وابن عمر وابن مسعود قضوا بذلك ولان المراة في الميراث والشهادة على النصف من الرجل فكذلك في الدية وحجة الاصم ان قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله واجمعوا على ان هذه الاية دخل فيها حكم الرجل والمراة فوجب ان يكون الحكم فيهما ثابتا بالسوية **المسألة التاسعة** اتفقوا على ان دية الخطأ مخففة في ثلث سنين الثلث في سنة والثلثان في السنتين والكل في ثلث سنين استدلالا بما روي ذلك عن عمر ولم يخالفه فيه احد من السلف فكان اجماعا **المسألة العاشرة** لا فرق بين هذه الدية في انه يقضى منها الدين وينفذ منها الوصية ويقسم الباقي بين الورثة على فرائض الله عز وجل **روي** ان امراة جاءت تطلب نصيبها من دية الزوج فقال عمر لا اعلم لك شيئا انما الدية للعصبة الذين يعقلون عنه فشهد بعض الصحابة بان الرسول صلى الله عليه وسلم امره ان يورث الزوجة من دية زوجها فقضى عمر بذلك واذ قد ذكرنا هذه المسائل فلنرجع الى تفسير الاية فنقول ــــ قوله فتحرير رقبة مؤمنة معناه فعليه تحرير رقبة والتحرير عبارة عن جعله حرا والحر هو الخالص ولما كان الانسان في اصل الخلقة خلق ليكون مالكا للاشياء كما قال تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فكونه مملوكا يكون صفة تكدر مقتضى الانسانية وتشوشها فلا جرم سميت ازالة الملك تحريرا اي تخليصا لذلك الانسان عما يكدر انسانيته والرقبة عبارة عن النسمة في قولهم فلان يملك كذا راسا من الرقيق والمراد من الرقبة المؤمنة كل رقبة كانت على حكم الاسلام عند الفقهاء وعند ابن عباس لا تجزي الا رقبة قد صلت وصامت وقد ذكرنا هذه المسألة وقوله ودية مسلمة الى اهله قال ــ الواحدي الدية من الودي كالشية من الوشي والاصل ودية فحذفت الواو يقال ودى فلان لفلان اذا ادى ديته الى وليه ثم ان الشرع خصص هذا اللفظ بما يؤدى في بذل النفس دون ما يؤدى في بذل المتلفات ودون ما يؤدى في بذل الاطراف والاعضاء ثم قال تعالى الا ان يصدقوا اصله يتصدقوا فادغمت التاء في الصاد ومعنى التصدق الاعطاء قال الله تعالى وتصدق علينا ان الله يجزي المتصدقين والمعنى الا ان يتصدقوا بالدية فيعفوا ويتركوا الدية قال صاحب الكشاف ــــ تقدير الاية وجب عليه الدية وتسليمها الى حين يتصدقون عليه وعلى هذا فقوله ان يصدقوا في محل النصب على الظرف ويجوز ان يكون حالا من اهله بمعنى الا متصدقين ثم قال تعالى وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة **واعلم انه تعالى** ذكر في الاية الاولى ان من قتل على سبيل الخطأ مؤمنا فعليه تحرير رقبة وتسليم الدية وذكر في هذه الاية ان من قتل على سبيل الخطأ مؤمنا من قوم عدو لنا فعليه تحرير الرقبة وسكت عن ذكر الدية ثم ذكر بعده ان المقتول ان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق وجبت الدية فالسكوت عن ايجاب الدية في هذه الاية مع ذكرها فيما قبل هذه الاية وفيما بعدها يدل على ان الدية غير واجبة في هذه الصورة واذا ثبت هذا فنقول ــــ كلمة من في قوله تعالى من قوم عدو لكم اما ان يكون المراد منها كون هذا المقتول من سكان دار الحرب او المراد كونه ذا نسب منهم والثاني باطل لانعقاد الاجماع على ان المسلم الساكن في دار الاسلام وجميع اقاربه يكونون كفارا فاذا قتل على سبيل الخطأ وجبت الدية في قتله ولما بطل هذا القسم تعين الاول يكون المراد وان كان المقتول خطأ من سكان دار الحرب وهو مؤمن فالواجب بسبب قتله الواقع على سبيل الخطأ هو تحرير الرقبة فاما وجوب الدية فلا قال الشافعي وكما دلت هذه الاية على هذا المعنى فالقياس يقويه اما انه لا تجب الدية فلانا لو اوجبنا الدية في قتل المسلم الساكن في دار الحرب لاحتاج من يريد غزو دار الحرب الى ان يبحث عن كل احد انه هل هو من المسلمين ام لا وذلك مما يصعب ويشق فيفضي ذلك الى احتراز الناس عن الغزو فالاولى سقوط الدية عن قاتله لانه هو الذي اهدر دم نفسه بسبب اختياره السكنى في دار الحرب واما الكفارة فانها حق الله تعالى لانه لما صار ذلك الانسان مقتولا فقد هلك انسان كان مواظبا على عبادة الله والرقيق لا يمكنه المواظبة على عبادة الله تعالى فاذا اعتقه فقد اقام مقام ذلك المقتول في المواظبة على العبادات فظهر ان القياس يقتضي سقوط الدية ويقتضي بقاء الكفارة ثم قال تعالى وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة

وفيه مسائل **المسألة الاولى** قوله وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فيه قولان احدهما ان المراد منه المسلم وذلك لانه تعالى ذكر اولا حال المسلم القاتل خطأ ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ اذا كان فيما بين اهل الحرب ثم ذكر حال المسلم المقتول اذا كان فيما بين اهل العهد واهل الذمة ولا شك ان هذا ترتيب حسن فكان حمل اللفظ عليه جائزا والذي يؤكد صحة هذا القول ان قوله وان كان لا بد من اسناده الى شيء جرى ذكره فيما تقدم والذي جرى ذكره فيما تقدم هو المؤمن المقتول خطأ فوجب حمل اللفظ عليه القول ــــ الثاني ان المراد منه الذمي والتقدير وان كان المقتول من قوم بينكم وبينهم ميثاق ومعنى كون المقتول منهم اي على دينهم ومذهبهم والقائلون بهذا القول طعنوا في القول الاول من وجوه الاول ــــ المسلم المقتول خطأ سواء كان من اهل الحرب او من اهل الذمة فهو داخل تحت قوله ومن يقتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله فلو كان المراد من هذه الاية هو المؤمن لكان هذا عطفا للشيء على نفسه وانه لا يجوز بخلاف ما اذا كان المؤمن المقتول خطأ من كان في دار الحرب فانه تعالى انما اعاده لبيان انه لا تجب الدية في قتله واما في هذه الاية فقد اوجب الدية والكفارة فلو كان المراد منه هو المؤمن لكان هذا اعادة وتكرارا من غير فائدة وانه لا يجوز الثاني لو كان المراد منه ما ذكرتم لما كانت الدية مسلمة الى اهله لان اهله كفار لا يرثونه الثالث ان قوله وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق يقتضي ان يكونوا من ذلك القوم في الوصف الذي وقع التنصيص عليه وهو حصول الميثاق بينهما فان كونهم منهم مجمل لا ندري انهم منهم في اي الامور واذا حملناه على كونه منهم في ذلك الوصف زال الاجمال فكان ذلك اولى واذا دلت الاية على انه منهم في كونه معاهدا وجب ان يكون ذميا ومعاهدا مثلهم ويمكن ان يجاب عن هذه الاوجه اما الاول فجوابه ان الله تعالى ذكر حكم المؤمن المقتول خطأ الذي يكون من سكان دار الحرب فبين ان الدية لا تجب في قتله وذكر القسم الثاني وهو المؤمن المقتول خطأ الذي يكون من سكان مواضع اهل الذمة وبين وجوب الدية والكفارة في قتله والغرض منه اظهار الفرق بين هذا القسم وبين ما قبله واما الثاني فجوابه ان اهله هم المسلمون الذين تصرف ديته اليهم واما الثالث فجوابه ان كلمة من صارت مفسرة في الاية السابقة بمعنى في قوم عدو لكم فكذا هاهنا يجب ان يكون المعنى ذلك لا غير واعلم ان فائدة هذا البحث تظهر في مسألة شرعية وهو ان عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه ان دية الذمي مثل دية المسلم وقال ــــ الشافعي رضي الله تعالى عنه دية اليهودي والنصراني ثلث دية المسلم ودية المجوسي ثلثا عشر دية المسلم واحتج ابو حنيفة على قوله بهذه الاية قال ان قوله وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق المراد منه الذمي ثم قال فدية مسلمة الى اهله فاوجب تعالى فيهم تمام الدية ونحن نقول قد بينا ان الاية نازلة في حق المؤمنين لا في حق اهل الذمة فسقط الاستدلال وايضا فبتقدير ان يثبت لهم انها نازلة في حق اهل الذمة لم يدل على مقصودهم لانه تعالى اوجب في هذه دية مسلمة وهذا يقتضي ايجاب شيء من الاشياء التي تسمى دية فلم قلتم بان الدية التي اوجبها في حق الذمي هي الدية التي اوجبها في حق المسلم ولم لا يجوز ان يكون دية المسلم مقدارا معينا ودية الذمي مقدارا اخر فان الدية لا معنى لها الا المال الذي يؤدى في مقابلة النفس فاذا ادعيتم ان مقدار الدية في حق المسلم وفي حق الذمي واحد فهو ممنوع والنزاع ما وقع الا فيه فسقط هذا الاحتجاج **المسألة الثانية** لقائل ان يقول لم قدم تحرير الرقبة على الدية في الاية الاولى وهاهنا عكس هذا الترتيب ويمكن ان يقال ان المقصود منه بيان ان الواو لا تفيد الترتيب اذ لو افادته لتوجه الطعن في احدى الايتين ونظيره هذا كقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي اية اخرى وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا **المسألة الثالثة** في هؤلاء الذين بيننا وبينهم ميثاق قولان احدهما قال ابن عباس هم اهل الذمة من اهل الكتاب الثاني قال الحسن هم المعاهدون من الكفار ثم قال تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين اي فعليه ذلك بدلا عن الرقبة اذا كان معسرا وقال مسروق انه بدل على مجموع الكفارة والدية والتتابع واجب حتى لو افطر يوما وجب الاستئناف الا ان يكون الفطر بحيض او نفاس وقوله توبة من الله انتصب بمعنى

ما تقدم كأنه قيل اعلموا انما أوجب الله لأجل التوبة من الله أي ليتقبل توبتكم وهذا وهو كما يقال فعلت ذلك حذر الشر فان قيل قتل الخطأ لا يكون معصية فما معنى قوله توبة من الله قلنا فيه وجوه **الأول** انه فيه نوعا من التقصير فان الظاهر انه لو بالغ في الاحتياط لما صدر عنه ذلك الفعل الا ترى ان من قتل مسلما على ظن انه كافر حربي فلو انه بالغ في الاحتياط والاستكشاف فالظاهر انه ما وقع ومن رمى الى الصيد فأخطأ وأصاب انسانا فلو احتاط ولا يرمي الا في موضع يقطع بأنه ليس هناك انسان فانه لا يقع في تلك الواقعة فقوله توبة من الله تنبيه على انه كان مقصرا في ترك الاحتياط **الوجه الثاني** في الجواب ان قوله توبة من الله راجع الى انه تعالى اذن له في اقامة الصوم مقام الاعتاق عند العجز عن ذلك لان الله تعالى اذا تاب على المذنب فقد خفف عنه فلما كان التخفيف من لوازم التوبة اطلق لفظ التوبة لارادة التخفيف اطلاقا لاسم الملزوم على اللازم **الوجه الثالث** في الجواب ان المؤمن اذا اتفق له مثل هذا الخطأ فانه يندم ويتمنى ان لا يكون ذلك مما وقع فسمى الله تعالى ذلك الندم وذلك التمني توبة ثم قال تعالى وكان الله عليما حكيما والمعنى انه تعالى عليم بأنه لم يقصد ولم يتعمد حكيم بأنه ما آخذ بذلك الفعل الخطأ فان الحكمة تقتضي ان لا يؤاخذ الانسان الا بما يتعمد ويختار واعلم ان أهل السنة لما اعتقدوا ان افعال الله تعالى غير معللة برعاية المصالح قالوا معنى كونه حكيما كونه عالما بعواقب الامور وقالت المعتزلة هذه الآية تبطل هذا القول لأنه تعالى عطف الحكيم على العليم فلو كان الحكيم هو العليم لكان هذا عطفا للشيء على نفسه وهو محال والجواب انه في كل موضع من القرآن ورد فيه لفظ الحكيم معطوفا على العليم كان المراد من الحكيم كونه محكما في افعاله فالاحكام والاتقان عائدان الى كيفية الفعل **قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما** اعلم انه تعالى لما ذكر حكم القتل الخطأ ذكر بعده بيان حكم القتل العمد وله احكام مثل وجوب القصاص والدية وقد ذكر تعالى ذلك في سورة البقرة وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى فلا جرم هنا اقتصر على بيان ما فيه من الاثم والوعيد وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** استدلت الوعيدية بهذه الآية في أمرين أحدهما على القطع بوعيد الفاسق والثاني على خلوده في النار ووجه الاستدلال ان كلمة من في معرض الشرط تفيد الاستغراق وقد استقصينا في تقرير كلامهم في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وبالغنا في الجواب عنها وزعم الواحدي ان الأصحاب سلكوا في الجواب عن هذه الآية طرقا كثيرة قال وأنا لا ارتضي شيئا منها لان الذي ذكروه اما تخصيص واما معارضة واما اضمار واللفظ لا يدل على شيء من ذلك قال والذي اعتمده وجهان الأول اجماع المفسرين على ان الآية نزلت في كافر قتل مؤمنا ثم ذكر تلك القصة والثاني ان قوله فجزاؤه جهنم معناه الاستقبال والتقدير انه سيجزى جهنم وهذا وعيد قال وخلف الوعيد كرم وعندنا يجوز ان يخلف الله وعيد المؤمنين فهذا حاصل كلامه الذي زعم انه خير مما قاله غيره وأقول اما الوجه الأول فضعيف وذلك لأنه ثبت في أصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فاذا ثبت ان اللفظ الدال على الاستغراق حاصل ونزوله في حق الكفار لا يقدح في ذلك العموم سقط هذا الكلام بالكلية ثم نقول كما ان عموم اللفظ يقتضي كونه عاما في كل قاتل موصوف بالصفة المذكورة فكذلك ههنا وجوه أخرى تمنع من تخصيص هذه الآية بالكافر وبيانه من وجوه **الأول** انه تعالى امر المؤمنين بالمجاهدة مع الكفار ثم علمهم ما يحتاجون اليه عند اشتغالهم بالجهاد فابتدأ بقوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فذكر في هذه الآية ثلاث كفارات كفارة قتل المسلم في دار الاسلام وكفارة قتل المسلم عند سكونه من أهل الذمة وأهل العهد ثم ذكر عقيبه حكم قتل العمد مقرونا بالوعيد فلما كان بيان وعيد حكم قتل الخطأ بيانا لحكم اختص بالمسلمين كان بيان حكم القتل العمد الذي هو كالضد للقتل

الخطأ واجب ان يكون أيضا مختصا بالمؤمنين فان لم يختص بهم فلا أقل من دخولهم فيه **الثاني** انه تعالى قال بعد هذه الآية يا أيها الذين آمنوا اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا وأجمع المفسرون على ان هذه الآيات انما نزلت في حق جماعة من المسلمين لقوا قوما فأسلموا فقتلوهم وزعموا انهم انما أسلموا من الخوف وعلى هذا التقدير فهذه الآيات وردت في نهي المؤمنين عن قتل الذين يظهرون الايمان وهذا أيضا يقتضي ان يكون قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا نازلا في نهي المؤمنين عن قتل المؤمنين حتى يحصل التناسب فثبت بما ذكرنا ان ما قبل هذه الآية وما بعدها يمنع من كونها مخصوصة بالكفار **الثالث** انه ثبت في أصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب له يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وبهذا الطريق عرفنا ان قوله والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما الموجب للقطع هو السرقة والموجب للجلد هو الزنا فكذا ههنا وجب ان يكون الموجب لهذا الوعيد هو هذا القتل العمد لان هذا الوصف مناسب لذلك الحكم فيلزم كون ذلك الحكم معللا به واذا كان الامر كذلك لزم ان يقال لم يبق لكون الآية مخصوصة بالكافر وجه **الرابع** ان المنشأ لاستحقاق هذا الوعيد اما ان يكون هو الكفر أو هذا القتل المخصوص فان كان منشأ هذا الوعيد هو الكفر ثم كان الكفر حاصلا قبل هذا القتل فحينئذ لا يكون لهذا القتل أثر البتة في هذا الوعيد وعلى هذا التقدير يكون هذه الآية جارية مجرى ما يقال ان من يتنفس فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه لان القتل العمد لما لم يكن له اثر في هذا الوعيد ومعلوم ان ذلك باطل وحينئذ يسقط هذا السؤال فثبت بما ذكرنا ان هذا الوجه الذي ارتضاه الواحدي ليس بشيء واما الوجه الثاني من الوجهين اللذين اختارهما فهو في غاية الفساد لان الوعيد قسم من أقسام الخبر فاذا جوز الخلف فيه على الله فقد جوز الكذب على الله وهذا خطأ عظيم بل يقرب ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولأنه اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لأجل ما قال من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز أيضا الخلف في وعيد الكفار وأيضا اذا جاز الخلف في الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف في القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وكل الشريعة فثبت ان كل واحد من هذين الوجهين ليس بشيء وحكى القفال في تفسيره وجها آخر في الجواب فقال الآية تدل على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه أم لا وقد يقول الرجل لعبده جزاؤك ان افعل بك كذا وكذا الا اني لا أفعله وهذا الجواب أيضا ضعيف لأنه ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال تعالى من يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية على انه يوصل اليهم جزاء وهو قوله وأعد له عذابا عظيما فان بيان ان هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله وأعد له عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار عن انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك أولى واعلم انا نقول هذه الآية مخصوصة في موضعين أحدهما ان يكون القتل العمد غير عدوان كما في القصاص فانه لا يحصل فيه هذا الوعيد واذا ثبت دخول التخصيص فيه في هاتين الصورتين فنحن نخصص هذا العموم فيما اذا حصل العفو بدليل قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وأيضا هذه الآية احدى عمومات الوعيد وعمومات الوعد اكثر من عمومات الوعيد وما ذكروه في ترجيح وجوه الوعيد قد اجبنا عنه وبينا ان عمومات اللفظ راجحة وكل ذلك قد ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون **المسألة الثانية** نقل عن ابن عباس انه قال توبة من أقدم على القتل العمد العدوان غير مقبولة وقال جمهور العلماء انها مقبولة ويدل عليه وجوه **الأول** ان الكفر أعظم من هذا القتل فاذا قبلت التوبة من الكفر فالتوبة من هذا القتل أولى بالقبول **الحجة الثانية** قوله تعالى في آخر الفرقان

والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا واذا كان توبة الآتي بالقتل العمد مع سائر الكبائر المذكورة في هذه الآية مقبولة كان اولى **الحجة الثالثة** قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وعدنا بالعفو عن كل ما سوى الكفر فان لم يعف عنه بعد التوبة اولى والله اعلم

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا تبتغون عرض الحيوة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم فتبينوا ان الله كان بما تعملون خبيرا اعلم ان المقصود من هذه الآية المبالغة في تحريم قتل المؤمن وامر المجاهدين بالتثبت فيه لئلا يسفكوا دما حراما بتأويل ضعيف وهذه المبالغة تدل على ان الآية المتقدمة خطاب مع المؤمنين وفيه مسائل **المسألة الاولى** قرأ حمزة والكسائي فتثبتوا وكذا في الحجرات من ثبت ثباتا والباقون بالنون من البيان والمعنيان متقاربان فمن رجح التثبت قال انه خلاف الاقدام والمراد في الآية التأني وترك العجلة ومن رجح البيان فالمراد في الآية الكشف والايضاح **المسألة الثانية** الضرب في الارض معناه السير فيها بالسفر للتجارة والجهاد واصله من الضرب باليد وهو كناية من الاسراع في السير فان من ضرب انسانا كانت حركته تعند ذلك الضرب سريعة الضرب وقال الزجاج معنى ضربتم في سبيل الله اي غزوتم وسرتم الى الجهاد ثم قال تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام اراد الانقياد والاستسلام الى المسلمين ومنه قوله تعالى والقوا الى الله يومئذ السلم اي استسلموا الامره ومن قرا السلام بالالف فله معنيان احدهما ان يكون المراد السلام الذي هو تحية المسلمين اي لا تقولوا لمن حياكم بهذه التحية انه انما قالها تعوذا فتقدموا عليه بالسيف لتأخذوا ماله ولكن كفوا عنه واقبلوا منه ما اظهره والثاني ان يكون المعنى لا تقولوا لمن اعتزلكم ولم يقاتلكم لست مؤمنا واصل هذا من السلامة لان المعتزل عن الناس طالب للسلامة قال صاحب الكشاف قرئ مؤمنا بفتح الميم من امنه اي لا نؤمنك **المسألة الثالثة** في سبب نزول هذه الآية روايات **الرواية الاولى** ان مرداس بن نهيك رجل من اهل فدك اسلم ولم يسلم من قومه غيره فذهبت سرية الرسول صلى الله عليه وسلم الى قومه واميرهم غالب بن فضالة فهرب القوم وبقي مرداس لثقته فلما رأى الخيل الجأ غنمه الى عاقول من الجبل فلما تلاحقوا وكبروا كبر ونزل وقال لا اله الا الله محمد رسول الله السلام عليكم فقتله اسامة بن زيد وساق غنمه فاخبروا رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فوجد وجدا شديدا فقال قتلتموه ارادة ما معه ثم قرأ الآية على اسامة فقال يا رسول الله استغفر لي فقال فكيف بلا اله الا الله فقال له اسامة فما زال يعيدها حتى وددت ان لم اكن اسلمت الا يومئذ ثم استغفر لي وقال اعتق رقبة **الرواية الثانية** ان القاتل محلم بن جثامة لقيه عامر بن الاضبط فحياه بتحية الاسلام وكانت بين محلم وابن اخيه في الجاهلية فرماه بسهم فقتله فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لا غفر الله لك فما مضت به سبعة ايام حتى مات فدفنوه فلفظته الارض ثلاث مرات فقال النبي عليه السلام ان الارض لتقبل من هو شر منه ولكن الله اراد ان يريكم اعظم عبرة ثم امر ان تلقى عليه الحجارة **الرواية الثالثة** ان المقداد بن الاسود قد وقعت له مثل واقعة اسامة قال فقلت يا رسول الله ارأيت ان لقيت رجلا من الكفار فقاتلني فضرب احدى يدي بالسيف ثم لاذ مني بشجرة فقال اسلمت لله تعالى أفأقتله يا رسول الله بعد ذلك فقال رسول الله لا تقتله فقلت يا رسول الله انه قطع يدي فقال عليه السلام لا تقتله فان قتلته فانه بمنزلتك وانت بمنزلته قبل ان يقول كلمته التي قال وعن عقبة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اشرع احدكم الرمح الى الرجل فان كان سنانه عند ثغرة نحره فقال لا اله الا الله فليرفع عنه الرمح فقال القفال رحمه الله تعالى ولا منافاة بين هذه الروايات فلعلها نزلت عند وقوعها باسرها فكان كل فريق يظن انها نزلت في واقعته

المسألة الرابعة اختلفوا في ان توبة الزنديق هل تقبل ام لا فالفقهاء قبلوها واحتجوا عليه بوجوه الاول هذه الآية فانه تعالى لم يفرق في هذه الآية بين الزنديق وبين غيره بل اوجب ذلك في الكل الثاني قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهو عام في جميع اصناف الخلق **المسألة الخامسة** اسلام الصبي صحيح عند ابي حنيفة وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه لا يصح قال ابو حنيفة دلت هذه الآية على صحة اسلام الصبي لان قوله ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا عام في حق الصبي وفي حق البالغ قال الشافعي رضي الله تعالى عنه لو صح الاسلام منه لوجب لانه لو لم يجب لكان ذلك اذنا في الكفر وانه غير جائز لكنه غير واجب عليه لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث وعن الصبي حتى يبلغ **المسألة السادسة** قال اكثر الفقهاء لو قال اليهودي والنصراني انا مؤمن او قال انا مسلم لا يحكم بهذا القدر باسلامه لان مذهبه ان الذي هو عليه هو الاسلام وهو الايمان ولو قال لا اله الا الله محمد رسول الله فعند قوم لا يحكم باسلامه لان فيهم من يقول انه رسول الى العرب لا الى الكل وفيهم من يقول ان محمدا الذي هو الرسول الحق انه بعد ما جاء وسيجيء بعد ذلك بل لا بد من ان يعترف بان الذي كان عليه باطل وان الدين الموجود فيما بين المسلمين هو الحق والله تعالى اعلم ثم قال تعالى تبتغون عرض الحيوة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة قال ابو عبيدة جميع متاع الدنيا عرض بفتح الراء يقال ان الدنيا عرض حاضر يأخذ منها البر والفاجر والعرض بسكون الراء ما سوى الدراهم والدنانير وانما سمي متاع الدنيا عرضا لانه عارض زائل غير باق ومنه سمى المتكلمون ما خالف الجوهر من الحوادث عرضا لقلة لبثه وقوله فعند الله مغانم كثيرة يعني ثوابا كثيرا فنبه تعالى بتسميته عرضا على كونه سريع الفناء قريب الانقضاء وبقوله فعند الله مغانم كثيرة على ان ثواب الله تعالى موصوف بالدوام والبقاء كما قال والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا ثم قال كذلك كنتم من قبل وهذا يقتضي تشبيه هؤلاء المخاطبين باولئك الذين القوا السلم وليس فيه بيان ان هذا التشبيه فيما ذا وقع فلهذا ذكر المفسرون فيه وجوها الاول ان المراد انكم اول ما دخلتم في الاسلام كما سمعت من افواهكم كلمة الاسلام حقنت دماؤكم واموالكم من غير توقيف ذلك على حصول العلم بان قلبكم موافق لما في لسانكم فعليكم ان تفعلوا بالداخلين في الاسلام كما فعل بكم وان تعتبروا ظاهر القول وان لا تقولوا ان اقدامهم على التكلم بهذه الكلمة لاجل الخوف من السيف هذا هو الذي اختاره اكثر المفسرين لان لهم ان يقولوا ما كان ايماننا مثل ايمان هؤلاء لانا آمنا على الطواعية والاختيار وهؤلاء اظهروا الايمان تحت ظلال السيوف فكيف يمكن تشبيه احدهما بالآخر الوجه الثاني قال سعيد بن جبير المراد انكم كنتم تخفون ايمانكم عن قومكم كما اخفى هذا الداعي ايمانه عن قومه ثم من الله عليكم باعزازكم حتى اظهرتم دينكم فانتم عاملوهم بمثل هذه المعاملة وهذا ايضا فيه اشكال لان اخفاء الايمان ما كان عاما فيهم الثالث قال مقاتل المراد كذلك كنتم من قبل الهجرة حين كنتم فيما بين الكفار تأمنون من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلمة لا اله الا الله فاقبلوا منهم مثل ذلك وهذا ايضا يتوجه عليه اشكال الاول والاقرب عندي ان يقال ان من ينتقل من دين الى دين ففي اول الامر يحدث ميل قليل بسبب ضعيف ثم لا يزال ذلك الميل يتأكد ويتقوى الى ان يكمل ويستحكم ويحصل الانتقال فكانه قيل لهم كنتم في اول الامر انما حدث فيكم ميل ضعيف باسباب ضعيفة الى الاسلام ثم من الله عليكم بتقوية ذلك الميل وتأكيد النفرة عن الكفر فكذا هؤلاء لما حدث فيهم ميل ضعيف الى الاسلام بسبب هذا الخوف فاقبلوا منهم هذا الايمان فان الله تعالى يؤكد حلاوة الايمان في قلوبهم ويقوي تلك الرغبة في صدورهم فهذا ما عندي فيه ثم قال تعالى فمن الله عليكم وفيه احتمالان الاول ان يكون هذا متعلقا بقوله كذلك كنتم من قبل يعني ايمانكم كان مثل ايمانهم في انه انما عرف منه بمجرد القول اللساني دون ما في القلب او في انه كان في ابتداء الامر حاصلا بسبب ضعيف ثم من الله عليكم حيث قوى نور الايمان في قلوبكم واعانكم على العمل به والمحبة له والثاني ان يكون هذا منقطعا عن هذا الموضع ويكون متعلقا بما قبله وذلك لان القوم لما قتلوا من تكلم

بلا اله الا الله ثم انه تعالى نهاهم عن هذا الفعل وبين لهم انه من العظائم فقال كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم
اي من عليكم بان قبل توبتكم عن ذلك الفعل المنكر ثم اعاد الامر بالتبيين فقال فتبينوا واعاده الامر
بالتبيين يدل على المبالغة في التحذير عن ذلك الفعل ثم قال تعالى ان الله كان بما تعملون خبيرا والمراد
منه الوعيد والزجر عن الاظهار بخلاف الاضمار والله تعالى اعلم **قوله تعالى**
**لا يستوي القاعدون من المومنين غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله باموالهم وانفسهم
فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله
المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما** اعلم ان في كيفية النظم وجوها
الاول انا ذكرنا انه تعالى لما رغب في الجهاد اتبع ذلك ببيان احكام الجهاد
فالنوع الاول من احكام الجهاد تحذير المسلمين عن قتل المسلمين وبيان الحال عن قتلهم على سبيل الخطا كيف
وعلى سبيل العمد كيف وعلى سبيل تاويل الخطا كيف فلما ذكر ذلك الحكم اتبعه بحكم اخر وهو بيان فضل
المجاهد على غيره وهو هذه الاية **الوجه الثاني** لما عاتبهم الله تعالى على ما صدر منهم من قتل
من تكلم بكلمة الشهادة فلعله يقع في قلبهم ان الاحتراز عن الجهاد اولى لئلا يقع بسببه مثل هذا المحذور
فلا جرم ذكر الله عقيبه هذه الاية وبين فيها فضل المجاهد على غيره ازالة لهذه الشبهة **الوجه
الثالث** انه تعالى لما صدر منهم قتل من تكلم بكلمة الشهادة ذكر عقيبه فضيلة الجهاد
كانه قيل من اتى بالجهاد فقد فاز بهذه الدرجة العظيمة عند الله فليحترز صاحبها من تلك
الهفوة لئلا يخل منصبه العظيم في الدين بسبب هذه الهفوة والله تعالى اعلم وفي الاية مسايل
المسالة الاولى قرئ غير اولي الضرر بالحركات الثلاث في غير فالرفع صفة لقوله القاعدون
المغايرون لاولي الضرر والمجاهدون ونظيره قوله تعالى او التابعين غير اولي الاربة وذكرنا
جواز ان يكون غير صفة للمعرفة في قوله غير المغضوب وقال الزجاج ويجوز ان يكون
غير رفعا على جهة الاستثناء والمعنى لا يستوي القاعدون من المومنين والمجاهدون الا اولي
الضرر والكلام في رفع المستثنى بعد النفي قد تقدم في قوله ما فعلوه الا قليل منهم واما القراءة
بالنصب ففيه وجهان الاول ان يكون استثناء من القاعدين والمعنى لا يستوي القاعدون
الا اولي الضرر وهو اختيار الاخفش الثاني ان يكون نصبا على الحال والمعنى لا يستوي القاعدون
في حال صحتهم والمجاهدون كما تقول جاءني زيد غير مريض اي جاءني زيد صحيحا وهذا قول
الزجاج والفراء وهو كقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد واما
القراءة بالجر فعلى تقدير ان يجعل غير صفة المومنين فهذا بيان الوجه في هذه القراءة ثم ههنا
بحث اخر وهو ان الاخفش قال القراءة بالنصب على سبيل الاستثناء اولى لان المقصود منه استثناء
قوم لم يقدروا على الخروج **روي** في التفسير انه لما ذكر الله تعالى فضيلة المجاهدين جاء قوم
من اولي الضرر وقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم حالنا كما ترى ونحن نشتهي الجهاد فهل لنا من طريق
فنزل غير اولي الضرر فاستثناهم الله من جملة القاعدين وقال اخرون القراءة بالرفع
اولى لان الاصل في كلمة غير ان تكون صفة ثم انها وان كانت صفة فالمقصود المطلوب من الاستثناء
حاصل لانها في كلتي الحالتين اخرجت اولي الضرر من تلك المفضولية واذا كان هذا المقصود
حاصلا على كلتي التقديرين وكان الاصل في كلمة غير ان تكون صفة كانت القراءة بالرفع اولى
المسالة الثانية الضرر النقصان سواء كان بالعمى او العرج او المرض او كان بسبب
عدم الاهبة **المسالة الثالثة** حاصل الاية لا يستوي القاعدون المومنون
الاصحاء والمجاهدون في سبيل الله واختلفوا في ان قوله غير اولي الضرر هل يدل على ان المومنين
القاعدين الاضراء يساوون المجاهدين ام لا فقال بعضهم انه لا يدل لانه ان حملنا لفظ غير على الصفة
وقلنا ان التخصيص بالصفة لا يدل على نفي الحكم عما عداه لم يلزم ذلك وان حملناه على الاستثناء وقلنا
الاستثناء من النفي ليس باثبات لم يلزم ايضا اما اذا حملناه على الاستثناء وقلنا الاستثناء من النفي

اثبات لزم القول بالمساواة **واعلم** ان هذه المساواة في حق الاضراء عند من يقول بها مشروطة
بشرط اخر ذكره الله تعالى في سورة التوبة وهو قوله ليس على الضعفاء ولا على المرضى الى قوله اذا نصحوا
لله ورسوله واعلم ان القول بهذه المساواة غير مستبعد ويدل عليه النقل والعقل **اما النقل**
فقوله عليه السلام عند انصرافه من بعض غزواته لقد خلفتم بالمدينة اقواما ما سرتم مسيرا
ولا قطعتم واديا الا كانوا معكم اولئك اقوام حبسهم العذر وقال عليه السلام اذا مرض العبد قال الله
اكتبوا لعبدي ما كان يعمله في الصحة الى ان يبرا وذكر بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى ثم رددناه
اسفل سافلين الا الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم اجر غير ممنون ان من صار هرما كتب الله له
اجر ما كان يعمله قبل هرمه غير منقوص من ذلك شيئا وذكروا في تفسير قوله عليه السلام نية
المومن خير من عمله ان ما ينويه المومن من دوامه على الايمان والاعمال الصالحة يبقى ابدا خير له
من عمله الذي ادركه في مدة حيوته **واما العقل** فهو ان المقصود من جميع الطاعات
والعبادات استنارة القلب بنور معرفة الله تعالى فان حصل الاستواء فيه للمجاهد والقاعد
فقد حصل الاستواء في الثواب وان كان القاعد اكثر حظا من هذا الاستغراق كان هو اكثر ثوابا
المسالة الرابعة لقائل ان يقول انه تعالى قال ان الله اشترى من المومنين انفسهم واموالهم بان
لهم الجنة فقدم ذكر النفس على المال والاية التي نحن فيها وهي قوله والمجاهدون في سبيل الله باموالهم
وانفسهم قدم المال على النفس فما السبب وجوابه ان النفس اشرف من المال فالمشتري قدم ذكر النفس تنبيها
على ان المضايقة فيها اشد فلا يرضى ببذلها الا في اخر المراتب **واعلم** انه تعالى لما بين ان المجاهدين والقاعدين
لا يستويان ثم ان عدم الاستواء يحتمل الزيادة والنقصان فلا جرم كشف الله تعالى عنه فقال فضل الله
المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة وفي انتصاب درجة وجوه **الاول** انه بحذف
الجار والتقدير بدرجة فلما حذف الجار وصل الفعل فعمل الثاني قوله درجة اي تفضيلة والتقدير
وفضل الله المجاهدين تفضيلة كما يقال زيد اكرم عمرا اكراما والقائم في التنكير التفخيم الثالث
قوله درجة نصب على التمييز ثم قال وكلا وعد الله الحسنى اي وكلا من القاعدين والمجاهدين فقد
وعد الله الحسنى قال الفقهاء وفيه دليل على ان فرض الجهاد على الكفاية وليس على كل احد بعينه لانه تعالى
وعد القاعدين بالحسنى كما وعد المجاهدين ولو كان الجهاد واجبا على كل احد على التعيين لما كان القاعد
اهلا لوعد الله اياه بالحسنى ثم قال وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه ومغفرة
ورحمة وفيه مسايل **المسالة الاولى** في انتصاب قوله اجرا وجهان **الاول** انه انتصب
بقوله وفضل لانه في معنى قولهم اجرهم اجرا ثم قوله درجات منه ومغفرة ورحمة بدل من قوله اجرا
الثاني انتصب على التمييز ودرجات عطف بيان ومغفرة ورحمة معطوفين على درجات والله تعالى
اعلم **المسالة الثانية** لقائل ان يقول انه تعالى ذكر اولا درجة وههنا ذكر درجات
وجوابه من وجوه **الاول** ان المراد بالدرجة ليس هو الدرجة الواحدة بالعدد بل
الدرجة الواحدة بالجنس والواحدة بالجنس يدخل تحتها الكثيرة بالنوع وذلك هو الاجر العظيم والدرجات
الرفيعة بالجنة والمغفرة والرحمة **الثاني** ان المجاهد افضل من القاعد الذي يكون من
الاضراء بدرجة ومن القاعد الذي يكون من الاصحاء بدرجات وهذا الجواب انما يتمشى اذا قلنا بان قوله
اولي الضرر لا يوجب حصول المساواة بين المجاهدين وبين القاعدين الاضراء **الثالث**
فضل الله المجاهدين في الدنيا بدرجة واحدة وهي الغنيمة وفي الاخرة بدرجات كثيرة في الجنة بالفضل
والرحمة والمغفرة **الرابع** قال في اول الاية وفضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين
درجة فقيده بالجهاد بالمال والنفس ثم قال بعد وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما
ولا يمكن ان يكون المراد من هذا المجاهد هو المجاهد بالمال والنفس فقط والا حصل التكرار فوجب ان يكون
المراد منه من كان مجاهدا على الاطلاق في كل الامور اعني في عمل الظاهر وهو الجهاد بالنفس والمال
وفي عمل القلب وهو اشرف انواع الجهاد كما قال عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر

وحاصل هذا الجهاد صرف القلب من الالتفات الى غير الله تعالى الى الاستغراق في طاعة الله عز وجل
ولما كان هذا المقام اعلى مما قبله لا جرم جعل فضيلة الاول درجة وفضيلة الثاني درجات
المسألة الثالثة قالت الشيعة دلت الاية على ان علي بن ابي طالب افضل من ابي بكر
وذلك لان عليا كان اكثر جهادا فالقدر الذي فيه حصل التفاوت كان ابو بكر من القاعدين فيه وعلي
من القائمين واذا كان كذلك وجب ان يكون افضل منه لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على
القاعدين اجرا عظيما فيقال لهم ان مباشرة علي لقتل الكفار كان اكثر من مباشرة الرسول
عليه الصلاة والسلام لذلك فيلزم بحكم هذه الاية ان يكون علي افضل من محمد وهذا لا يقوله
عاقل فان قلتم ان مجاهدة الرسول مع الكفار كانت اعظم من مجاهدة علي معهم لان الرسول عليه السلام
كان يجاهد الكفار بتقرير الدلايل والبينات وازالة الشبه والضلالات وهذا الجهاد اكمل من ذلك
الجهاد فنقول فاقبلوا منا مثله في حق ابي بكر وذلك لان ابا بكر رضوان الله عليه لما اسلم
في اول الامر سعى في اسلام سائر الناس حتى اسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن
ابي وقاص وعثمان بن مظعون وكان يبالغ في ترغيب الناس في الايمان وفي الذب عن محمد بنفسه
وبماله وعلي في ذلك الوقت كان صبيا ما كان احد يسلم بقوله وما كان قادرا على الذب عن محمد
فكان جهاد ابي بكر افضل من جهاد علي لوجهين الاول ان جهاد ابي بكر كان في اول الامر
حين كان الاسلام في غاية الضعف واما جهاد علي فانما ظهر في المدينة وكان الاسلام في ذلك الوقت
قويا والثاني ان جهاد ابي بكر كان بالدعوة الى الدين واكثر افاضل العشرة رضي الله تعالى
عنهم انما اسلموا على يده وهذا هو النوع من الجهاد وهو حرفة النبي عليه السلام واما جهاد علي
فانما كان بالقتل ولا شك ان الاول افضل **المسألة الرابعة** قالت المعتزلة دلت
الاية ان نعيم الجنة لا يناله الا بالعمل لان التفاوت في العمل لما اوجب التفاوت في الفضيلة
والثواب دل ذلك على ان علة الثواب هو العمل وايضا لو لم يكن العمل موجبا للثواب لكان الثواب
هبة لا اجرا لكنه تعالى سماه اجرا فبطل القول بذلك فيقال لهم في ذلك لم لا يجوز ان يقال العمل علة
الثواب لكن لا لذاته بل بجعل الشارع ذلك العمل موجبا له **المسألة الخامسة** قالت الشافعية
الاية دلت على ان الاشتغال بالنوافل افضل من الاشتغال بالنكاح لانا بينا ان الجهاد فرض على الكفاية
اذ لو كان من فروض الاعيان لما كان القاعد عن الجهاد موعودا من عند الله الحسنى اذا ثبت
هذا فنقول اذا قامت طايفة بالجهاد سقط الفرض عن الباقين فلو اقدموا عليه كان ذلك
من النوافل لا محالة ثم ان قوله وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما يتناول جميع المجاهدين
سوا كان جهاده واجبا او مندوبا والمشتغل بالنكاح قاعد عن الجهاد فثبت ان الاشتغال بالجهاد المندوب
افضل من الاشتغال بالنكاح **قوله تعالى** ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيم
كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فاولئك مأواهم جهنم وساءت
مصيرا الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا فاولئك
عسى الله ان يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا **اعلم انه تعالى** لما ذكر ثواب من اقدم على الجهاد
اتبعه بعقاب من قعد عنه ورضي بالسكون في دار الحرب وفي الاية مسايل **المسألة الاولى**
قال الفرا ان شئت جعلت توفاهم ماضيا ولم تضمر معه التاء فيكون مثل قوله ان البقر تشابه علينا وعلى هذا التقدير
يكون هذه الاية اخبارا عن حال اقوام معينين انقرضوا ومضوا وان شئت جعلته مستقبلا والتقدير ان
الذين تتوفاهم الملائكة وعلى هذا التقدير يكون الاية عامة في حق كل من كان بهذه الصفة **المسألة
الثانية** في هذا التوفي قولان الاول وهو قول الجمهور معناه تقبض ارواحهم عند
الموت فان قيل فعلى هذا القول كيف الجمع بين قوله الله يتوفى الانفس حين موتها الذي خلق الموت والحياة
كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم وبين قوله قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم قلنا
خالق الموت هو الله والرئيس المفوض اليه هذا العمل هو ملك الموت وسائر الملائكة اعوانه القول

الثاني توفاهم الملائكة يعني يحشرونهم الى النار وهو قول الحسن **المسألة الثالثة** في خبر
ان وجوه الاول ان قوله قالوا فيم كنتم فحذف لهم لدلالة الكلام عليه الثاني ان الخبر قوله
فاولئك مأواهم جهنم فيكون قالوا لهم في موضع الحال ليكرم الثالث ان الخبر محذوف وهو هلكوا ثم
فسر الهلاك بقوله قالوا فيم كنتم اما قوله تعالى ظالمي انفسهم ففيه مسايل **المسألة الاولى**
قوله ظالمي انفسهم في محل النصب على الحال والمعنى توفاهم الملائكة في حال ظلمهم وهو وان اضيف الى
المعرفة الا انه نكرة في الحقيقة لان المعنى على الانفصال كانه قيل ظالمين انفسهم الا انهم حذفوا النون
طلبا للخفة واسم الفاعل سوا اريد به الحال او الاستقبال فقد يكون مفصولا في المعنى وان كان موصولا
في اللفظ وهو كقوله تعالى هذا عارض ممطرنا هديا بالغ الكعبة غير محلي الصيد والاضافة في هذه المواضع
كلها لفظية لا معنوية **المسألة الثانية** الظلم قد يراد به الكفر قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم
وقد يراد به المعصية قال فمنهم ظالم لنفسه وفي المراد بالظلم في هذه الاية قولان الاول
ان المراد الذين اسلموا في دار الكفر وبقوا هناك ولم يهاجروا الى دار الاسلام الثاني انها نزلت في
قوم من المنافقين كانوا يظهرون الايمان للمؤمنين خوفا واذا رجعوا الى قومهم اظهروا لهم الكفر ولا
يهاجرون الى المدينة فبين الله تعالى بهذه الاية انهم ظالمون انفسهم بنفاقهم وكفرهم وتركهم الهجرة
اما قوله تعالى قالوا فيم كنتم ففيه وجوه **احدها** فيم كنتم من امر دينكم **وثانيها** فيم كنتم في حرب
اعدائه **وثالثها** لم تركتم الجهاد ولم رضيتم بالسكون في ديار الكفار ثم قال تعالى قالوا كنا مستضعفين
في الارض جوابا عن قولهم فيم كنتم فكان حق الجواب ان يقولوا كنا في كذا وكذا او لم نكن في شيء وجوابه
ان معنى فيم كنتم التوبيخ بانهم لم يكونوا في شيء من الدين حيث قدروا على المهاجرة ولم يهاجروا فقالوا كنا
مستضعفين اعتذارا مما وبخوا به واعتلالا بانهم ما كانوا قادرين على المهاجرة ثم ان الملائكة لم يقبلوا
منهم هذا العذر بل ردوا عليهم فقالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها يعني انكم كنتم قادرين
على الخروج من مكة الى بعض البلاد التي لا تمنعون فيها من اظهار دينكم فاقمتم بين الكفار لا للعجز عن مفارقتهم
بل مع القدرة على هذه المفارقة فلا جرم ذكر الله تعالى وعيدهم فقال فاولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا ثم استثنى
فقال تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا فاضمر
الموصول ونظيره قول الشاعر ✿ ولقد امر على اللئيم يسبني ✿ ويجوز ان يكون لا يستطيعون
في موضع الحال والمعنى لا يقدرون على حيلة ولا نفقة او كان بهم مرض او كانوا تحت قهر قاهر يمنعهم عن تلك
المهاجرة ثم قال ولا يهتدون سبيلا اي لا يعرفون الطريق **روي** ان النبي عليه الصلاة والسلام بعث بهذه
الاية الى مسلمي مكة فقال جندب بن ضمرة لبنيه احملوني فاني لست من المستضعفين واني لاهتدي
الطريق والله لا ابيت الليلة بمكة فحملوه على سرير متوجها الى المدينة وكان شيخا كبيرا فمات في الطريق
فان قيل كيف ادخل الولدان في جملة من هو من المستثنين من اهل الوعيد فان الاستثناء انما
يحسن لو كانوا مستحقين للوعيد على بعض الوجوه قلنا سقوط الوعيد اذا كان بسبب العجز والعجز تارة
يحصل بسبب عدم الاهبة وتارة بسبب الصبا فلا جرم حسن هذا الاستثناء هذا اذا اريد بالولدان
الاطفال ويجوز ان يراد المراهقون منهم الذين كملت عقولهم فتوجه التكليف عليهم فيما بينهم وبين الله
تعالى وان اريد العبيد والاماء البالغون فلا سؤال ثم قال تعالى فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم وفيه
سؤالان **الاول** وهو ان القوم لما كانوا عاجزين عن الهجرة والعاجز عن الشيء غير مكلف
به واذا لم يكن مكلفا به لم يكن عليه في تركه عقوبة فلم قال عسى الله ان يعفو عنهم والعفو لا يتصور الا مع
الذنب وايضا عسى كلمة الاطماع وهذا يقتضي عدم القطع بحصول العفو في حقهم والجواب عن الاول
ان المستضعف قد يكون قادرا على ذلك الشيء مع ضرب من المشقة وتمييز الضعف الذي يحصل الرخصة عنده
عن الحد الذي لا يحصل الرخصة فيه شاق فربما ظن الانسان بنفسه انه عاجز عن المهاجرة ولا يكون كذلك
ولا سيما في الهجرة عن الوطن فانها شاقة على النفس وبسبب هذه قد يظن الانسان كونه عاجزا مع انه
لا يكون كذلك فلهذا المعنى كانت الحاجة الى العفو شديدة في هذا المقام **واما السؤال الثاني**

فهو قوله ربما القاين في ذكر لفظة عسى ههنا فنقول الفايدة فيها الدلالة على ان ترك الهجرة امر مضيق لا توسعة فيه حتى ان المضطر البين الاضطرار من حقه ان يقول عسى الله ان يعفو عني فكيف الحال في غيره هذا هو الذي ذكره صاحب الكشاف في الجواب عن هذا السؤال الا ان الاولى ان يكون الجواب ما قدمنا وهو ان الانسان لشدة نفرته عن مفارقة الوطن ربما ظن بنفسه انه عاجز عنها مع انه لا يكون كذلك في الحقيقة فلهذا المعنى ذكر العفو بكلمة عسى لا بالكلمة الدالة على القطع ثم قال تعالى وكان الله عفوا غفورا ذكر الزجاج في كان ثلثة اوجه **الاول** كان قبل ان خلق الخلق موصوفا بهذه الصفة **الثاني** انه كان مع جميع العباد بهذه الصفة والمقصود بهذه الصفة ان هذا عادة الله تعالى اجراها في حق خلقه **الثالث** انه تعالى لو قال عفو غفور كان هذا اخبارا عن كونه كذلك فقط ولما قال كان كذلك كان هذا اخبارا وقع مخبره على وفقه فكان ذلك ادل على كونه صدقا وحقا ومبرا عن الكذب والخلف واحتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى قد يعفو عن الذنب قبل التوبة فانه لو لم يحصل ههنا شي من الذنب امتنع حصول العفو ثم انه تعالى وعدنا بالعفو مطلقا غير مقيد بحال التوبة فيدل على ما ذكرناه

قوله تعالى ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا وسعة ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وكان الله غفورا رحيما

اعلم انه تعالى لما رغب في الهجرة ذكر بعده ما لاجله يمتنع الانسان عن الهجرة وبين الجواب عنه واعلم ان ذلك المانع امور **الاول** ان يكون في ذهنه نوع راحة ورفاهية فيقول لو فارقت الوطن وقعت في شدة والمشقة وضيق العيش فاجاب الله تعالى عنه بقوله ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا وسعة يقال راغمت الرجل اذا فعلت ما يكرهه ذلك الرجل واشتقاقه من الرغام وهو التراب فانهم يقولون رغم انفه ويريدون به انه وصل اليه شي يكرهه وذلك لان الانف عضو في غاية العزة والتراب في غاية الذلة فجعلوا قولهم رغم انفه كناية عن الذل اذا عرفت هذا **فنقول** المشهور ان هذه المراغمة انما حصلت بسبب انهم فارقوا وخرجوا عن ديارهم وهذا فيه وجه اخر وهو انه وجد في تلك البلد من النعمة والخير ما يكون سببا لرغم انف اعدايه الذين كانوا معه في بلدته الاصلية وذلك لان من فارق بلدته وذهب الى بلدة اجنبية فاذا استقام امره في تلك البلدة الاجنبية ووصل ذلك الخبر الى اهل بلدته خجلوا من سوء معاملتهم معه ورغمت انوفهم بسبب ذلك وحمل اللفظ على هذا اقرب من حمله على ما قالوه والحاصل انه قيل ايها الانسان انك ان كنت تكره الهجرة عن وطنك خوفا من ان تقع في المحنة والمشقة فلا تخف فان الله تعالى يعطيك من النعم الجليلة والمراتب العظيمة في مهاجرتك ما يصير سببا لرغم انف اعدايك ويصير سببا لسعة عيشك وانما قدم في الاية ذكر رغم الاعداء على ذكر سعة العيش لان ابتهاج الانسان الذي يهاجر اهله وبلده بسبب شدة ظلمهم به ولنه من حيث انها تصير سببا لسعة العيش عليه واما المانع الثاني من الاقدام على المهاجرة فهو ان الانسان يقول ان خرجت عن بلدي في طلب هذا الغرض فربما وصلت اليه وربما لم اصل اليه فالاولى ان لا اضيع الرفاهية الحاضرة بسبب طلب شي ربما اصل اليه وربما لا اصل اليه **فاجاب** الله تعالى عنه بقوله ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله والمعنى ظاهر وفي الاية مسايل **المسالة الاولى** قال بعضهم المراد ان من قصد طاعة ثم عجز عن اتمامها كتب الله تعالى له ثواب تلك الطاعة كالمريض يعجز عما كان يعمله في حال صحته من الطاعة يكتب له ثواب ذلك العمل هكذا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم **وقال** اخرون يكتب له اجر قصده واجر القدر الذي اتى به من ذلك فاما اجر تمام العمل فذلك محال واعلم ان القول الاول اولى لانه تعالى انما ذكر هذه الاية ههنا في معرض الترغيب في الجهاد وهو ان من خرج الى السفر لاجل الرغبة في الهجرة فقد وجد ثواب الهجرة ومعلوم ان الترغيب انما يحصل بهذا المعنى فاما القول بان معنى الاية هو انه يصل اليه ثواب ذلك القدر من العمل فلا يصلح مرغبا لانه قد عرف ان كل من اتى بعمل فانه يجد الثواب المرتب على ذلك القدر من العمل ويدل عليه قوله عليه السلام انما لكل امري ما نوى وايضا روي في قصة جندب بن ضمرة لما قرب موته اخذ فصفق بيمينه على شماله ويقول

اللهم هذه لك وهذه لرسولك ابايعك على ما بايعك عليه رسولك ثم مات فبلغ اصحاب النبي عليه السلام فقالوا لو توفي بالمدينة كان خيرا فانزل الله تعالى هذه الاية **المسالة الثانية** قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان العمل يوجب الثواب على الله تعالى لانه تعالى قال فقد وقع اجره على الله وذلك يدل على قولنا من ثلثة اوجه **اولها** انه ذكر لفظ الوقوع وحقيقة الوجوب هي الوقوع والسقوط قال تعالى فاذا وجبت جنوبها اي وقعت وسقطت **وثانيها** انه ذكر لفظ الاجر والاجر عبارة عن المنفعة المستحقة فاما الذي لا يكون مستحقا فذلك لا يسمى اجرا بل يسمى هبة **وثالثها** قوله على الله وكلمة على للوجوب قال تعالى ولله على الناس حج البيت **والجواب** انا لا ننازع في الاجر لكن بحكم الوعد والفضل والكرم لا بحكم الاستحقاق الذي لو لم يفعل لخرج عن الالهية وقد ذكرنا دلايله فيما تقدم **المسالة الثالثة** استدل قوم بهذه الاية على ان الغازي اذا مات في الطريق وجب سهمه من الغنيمة كما وجب اجره وهذا ضعيف لان لفظ الاية مخصوص بالاجر وايضا فاستحقاق السهم من الغنيمة مستحق بحيازتها اذ لا يكون غنيمة الا بعد حيازتها قال تعالى واعلموا انما غنمتم من شي فان لله خمسه ثم قال تعالى وكان الله غفورا رحيما اي يغفر الله ما كان منه من القعود الى ان خرج ويرحمه باكمال اجر المجاهدين والله تعالى اعلم

قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا

اعلم ان احد الامور التي يحتاج المجاهد اليها معرفة كيفية اداء الصلاة في زمان الخوف والاشتغال بمحاربة العدو فلهذا المعنى ذكر الله تعالى في هذه الاية وههنا مسايل **المسالة الاولى** ذكر الواحدي رحمه الله تعالى انه يقال قصر فلان صلاته واقصرها وقصرها كل ذلك جايز وقرا ابن عباس تقصروا من اقصر وقرا الزهري من قصر وهذا دليل على اللغات الثلاث **المسالة الثانية** اعلم ان لفظ القصر مشعر بالتخفيف لانه ليس صريحا في ان المراد هو القصر في كمية الركعات وعددها او في كيفية ادايها فلاجرم حصل في الاية قولان **الاول** وهو قول الجمهور ان المراد منه القصر في عدد الركعات ثم القايلون بهذا القول اختلفوا ايضا على قولين **الاول** ان المراد منه صلاة المسافر وهو ان كل صلاة تكون في الحضر اربع ركعات فانها تصير ركعتين في السفر فعلى هذا القصر انما يدخل في صلاة الظهر والعصر والعشاء واما المغرب والصبح فلا يدخل فيهما القصر الثاني ان المراد بهذه الاية لا صلاة السفر بل صلاة الخوف وهو قول ابن عباس وجابر بن عبد الله وجماعة قال ابن عباس فرض الله صلاة الحضر اربعا وصلاة السفر ركعتين وصلاة الخوف ركعة على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم فهذان القولان متفرعان على ما اذا قلنا المراد من القصر تقليل الركعات **والقول** الثاني ان المراد منه ادخال التخفيف في كيفية اداء الركعات وهو ان يكتفي في الصلاة بالايماء والاشارة بدل الركوع والسجود وان يجوز المشي في الصلاة وان يجوز عند تلطخ الثوب بالدم وذلك هو الصلاة التي يوتى بها حال التحام القتال وهذا القول مروي عن ابن عباس وطاوس واحتجوا على صحة هذا القول بان خوف فتنة العدو لا تزال فيما يوتى بركعتين على تمام او صلاتها وانما ذلك فيما يشتد فيه الخوف حال التحام القتال وهذا ضعيف لانه يمكن ان يقال ان المسافر اذا كانت الصلاة قليلة الركعات فيمكنه ان ياتي بها على وجه لا يكون خصمه عالما بكونه مصليا اما اذا كثرت الركعات طالت المدة ولا يمكنه ان ياتي بها على حين غفلة من العدو واعلم ان في وجه الاحتمال لما ذكرنا ان القصر مشعر بالتخفيف والتخفيف كما يحصل بحذف بعض الركعات فكذلك يحصل بان يجعل الايماء والاشارة قايما مقام الركوع والسجود **واعلم** ان حمل لفظ القصر على اسقاط الركعات اولى ويدل على ذلك وجوه **الاول** ما روي عن يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه كيف نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم فقال عجبت مما عجبت منه فسالت الرسول عليه الصلاة والسلام فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا يدل على ان القصر المذكور في الاية هو القصر في عدد الركعات وان ذلك كان مفهوما عندهم من معنى الاية **الثاني** ان القصر عبارة عن ان يوتى ببعض الشي ويقتصر عليه واما ان يوتى بشي اخر فذلك لا يسمى قصرا ولا اقتصارا ومعلوم ان اقامة الايماء مقام الركوع والسجود وتجويز المشي في الصلاة وتجويز الصلاة مع الثوب الملطخ بالدم ليس شي من ذلك قصرا

بل كلها إثبات لأحكام جديدة وإقامة شيء آخر فكان تفسير القصر بما ذكرنا أولى **الثالث** أن من في
قوله من الصلاة للتبعيض وذلك يوجب جواز الاقتصار على بعض الصلاة فثبت بهذه الوجوه أن تفسير القصر
بإسقاط بعض الركعات ولهذا المعنى لما صلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر ركعتين قال ذو اليدين أقصرت
الصلاة أم نسيت **الرابع** أن المقصود بمعنى تغيير هيئة الصلاة مذكور في الآية التي بعد هذه الآية
فوجب أن يكون المراد من هذه الآية بيان القصر بمعنى حذف بعض الركعات لئلا يلزم التكرار **المسألة
الثالثة** قال الشافعي رضي الله تعالى عنه القصر رخصة فإن شاء المكلف أتم وإن شاء اكتفى على
القصر وقال أبو حنيفة القصر واجب فإن صلى المسافر أربعا ولم يقعد في الثنتين فسدت صلاته
وإن قعد فيهما مقدار التشهد تمت صلاته واحتج الشافعي رضي الله تعالى عنه على قوله بوجوه **الحجة
الأولى** قوله تعالى ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة مشعر بعدم الوجوب فإنه لا يقال لا جناح
عليكم في أداء الصلاة الواجبة بل هذا اللفظ إنما يذكر لرفع التكليف بذلك الشيء فأما إيجابه على التعيين
فهذا اللفظ غير مستعمل فيه أما أبو بكر الرازي فإنه أجاب عنه بأن المراد من القصر في هذه الآية
لا تقليل الركعات بل تخفيف الأعمال **واعلم** أنا بينا بالدليل أنه لا يجوز حمل الآية على ما ذكروه وسقط
هذا العذر وذكر صاحب الكشاف وجها آخر فقال إنهم لما ألفوا الإتمام فربما كان يخطر ببالهم
أن عليهم نقصانا في القصر فنفى عنهم الجناح لتطيب نفوسهم بالقصر فيقال له هذا الاحتمال إنما يخطر ببالهم
إذا قال الشارع رخصت لكم في هذا القصر أما إذا قال أوجبت عليكم هذا القصر وحرمت عليكم الإتمام وجعلته
مفسدا للصلاة لم يكن هذا الاحتمال يخطر ببال عاقل أصلا فلا يكون هذا الكلام لائقا به **الحجة الثانية**
ما روت عائشة رضي الله تعالى عنها قالت اعتمرت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة
إلى مكة فلما قدمت مكة قلت يا رسول الله بأبي أنت وأمي قصرت الصلاة وأتممت وصمت وأفطرت
فقال أحسنت يا عائشة وما عاب علي ذلك وكان عثمان يتم ويقصر وما ظهر إنكار من الصحابة عليه
الحجة الثالثة أن جميع رخص السفر شرعت على سبيل التجويز لا على سبيل التعيين فكذا
هاهنا واحتجوا بالأحاديث منها ما روى عمر رضي الله تعالى عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال
فيه صدقة تصدق الله بها على عباده فاقبلوا صدقته وظاهر الأمر للوجوب وعن ابن عباس قال كان
النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرج مسافرا صلى ركعتين والجواب أن هذه الأحاديث
تدل على كون القصر مشروعا وجائزا إلا أن الكلام في أنه هل يجوز غيره ولما دل القرآن على جواز غيره
كان القول به أولى **المسألة الرابعة** قال بعضهم صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر
ولما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة أقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر واعلم أن لفظ
الآية يبطل هذا وذلك لأنا بينا أن المراد من القصر المذكور في الآية حذف الركعات ولو كان الأمر على
ما ذكروه لما كان هذا قصرا في صلاة السفر بل كان هذا زيادة في صلاة الحضر **المسألة
الخامسة** زعم أصحاب الظاهر أن قليل السفر وكثيره سواء وزعم جمهور الفقهاء أن السفر ما لم يتقدر
بمقدار مخصوص لم يحصل فيه الرخصة احتج أهل الظاهر بالآية فقالوا إن قوله تعالى وإذا ضربتم في الأرض
فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة جملة مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو الضرب في الأرض والجزاء
هو جواز القصر فإذا حصل الشرط وجب أن يترتب عليه الجزاء والسفر سواء كان طويلا أو قصيرا ضرب في الأرض
فوجب أن تحصل الرخصة في السفر سواء كان طويلا أو قصيرا أقصى ما في الباب أن يقال
هذا يقتضي حصول الرخصة عند انتقال الإنسان من محلة إلى محلة فإنا لم نسلم بأنه ضرب في الأرض فقد زال
الإشكال وإن سمي بذلك فنقول أجمع المسلمون على أنه غير معتبر فهذا تخصيص تطرق إلى
هذا النص بدلالة الإجماع والعام بعد التخصيص حجة فوجب أن يبقى النص معتبرا في السفر سواء كان قليلا
أو كثيرا والثاني أن قوله وإذا ضربتم في الأرض يدل على أنه تعالى جعل الضرب في الأرض شرطا لحصول هذه
الرخصة فلو كان الضرب في الأرض اسما لمطلق الانتقال لكان ذلك حاصلا دائما للإنسان لأن الإنسان
لا ينفك طول عمره من الانتقال من الدار إلى المسجد ومن المسجد إلى السوق وإذا كان حاصلا دائما امتنع

جعله شرطا لثبوت هذا الحكم فلما جعل الله الضرب في الأرض شرطا لهذا الحكم علمنا أنه مغاير لمطلق الانتقال
وذلك هو الذي يسمى سفرا ومعلوم أن اسم السفر واقع على القريب والبعيد فعلمنا دلالة الآية على حصول
الرخصة في مطلق السفر وأما الفقهاء فقالوا أجمع السلف على أن أقل السفر مقدر والذي يدل عليه
أنه حصل في المسألة روايات **فالرواية الأولى** ما روي عن عمر أنه قال تقصر في يوم تام وبه قال
الزهري والأوزاعي **والثانية** قال ابن عباس إذا زاد على يوم وليلة قصر **والثالثة**
قال أنس بن مالك تقصر في خمسة فراسخ **والرابعة** قال الحسن مسيرة ليلتين **والخامسة**
قال الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير من الكوفة إلى المدائن وهو مسيرة ثلاثة أيام وهو قول أبي حنيفة
وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه إذا سافر إلى موضع يكون مسيرة يومين وأكثر اليوم الثالث
جاز القصر وهكذا رواه ابن سماعة عن أبي يوسف ومحمد **والسادسة** قال مالك ثمانية وأربعون
ميلا هاشمية أميال بني هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الذي قدر أميال البادية كل ميل اثنا عشر ألف قدم
وهي أربعة آلاف خطوة وإن كان ثلاثة أقدام خطوة قال الفقهاء فاختلاف الناس في هذه الأقوال دليل
على انعقاد الإجماع على أن الحكم غير مربوط بمطلق السفر قال أهل الظاهر اضطراب الفقهاء في هذه الأقاويل
يدل على أنهم لم يجدوا في المسألة دليلا قويا في تقدير المدة إذ لو حصل في المسألة دليل ظاهر الدلالة لما
حصل هذا الاضطراب وأما سكوت سائر الصحابة عن حكم هذه المسألة فلعله إنما كان لأنهم اعتقدوا
أن هذه الآية دالة على ارتباط الحكم بمطلق السفر فكان هذا الحكم ثابتا في مطلق السفر بحكم هذه الآية
وإذا كان الحكم مذكورا في نص القرآن لم يكن بهم حاجة إلى الاجتهاد والاستنباط فلهذا سكتوا عن هذه
المسألة واعلم أن أصحاب أبي حنيفة عولوا في تقدير المدة بثلاثة أيام على قوله عليه السلام يمسح المسافر
ثلاثة أيام وهذا يقتضي أنه إذا لم يحصل المسح ثلاثة أيام لا يكون مسافرا فلم يحصل الرخصة المشروعة في
السفر وأما أصحاب الشافعي فإنهم عولوا على ما روى مجاهد وعطاء بن أبي رباح عن ابن عباس أن النبي
صلى الله عليه وسلم قال يا أهل مكة لا تقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان قال أهل الظاهر
الكلام عليه من وجوه **الأول** أنه بناء على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وهو عندنا غير
جائز لوجهين الأول أن القرآن وخبر الواحد مشتركان في دلالة لفظ كل واحد منهما على الحكم والقرآن
مقطوع المتن والخبر مظنون المتن فكان القرآن أقوى دلالة من الخبر فترجيح الضعيف على القوي لا يجوز الثاني
روي في الخبر أنه قال عليه السلام إذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافق فاقبلوه وإن
خالفه فردوه دل هذا الخبر على أن كل خبر ورد على مخالفة كتاب الله فهو مردود فهذا الخبر لما ورد على مخالفة عموم
القرآن وجب أن يكون مردودا **الثاني** في دفع هذه الأخبار وهو أنها أخبار آحاد وردت في واقعة
تعم الحاجة إلى معرفة حكمها فوجب كونها مردودة إنما قلنا إن الحاجة إليها عامة لأن أكثر الصحابة كانوا في
أكثر الأوقات في السفر وفي الغزو فلو كانت رخص السفر مخصوصة بسفر مقدر لكانت الحاجة إلى معرفة
مقدار السفر المفيد للرخص حاجة عامة في حق كل المكلفين ولو كان الأمر كذلك لعرفوها ولنقلوها نقلا
متواترا لا سيما وهو بخلاف ظاهر القرآن فلما لم يكن الأمر كذلك علمنا أن هذه الأخبار ضعيفة مردودة
وإذا كان كذلك فكيف يجوز ترك ظاهر القرآن بسببها **الثالث** أن دلائل الشافعية ودلائل
الحنفية صارت متقابلة متدافعة وإذا تعارضت تساقطت فوجب الرجوع إلى ظاهر القرآن هذا
تمام الكلام في هذا الموضع والذي عندي في هذا الباب أن يقال إن كلمة إذا وكلمة إن لا تفيد
إلا كون الشرط مستعقبا للجزاء فأما كونه مستعقبا لذلك الجزاء في جميع الأوقات فهذا غير لازم بدليل
أنه إذا قال لامرأته إن دخلت الدار أو إذا دخلت الدار فأنت طالق فدخلت مرة وقع الطلاق وإذا دخلت
ثانيا لا يقع فهذا يدل على أن كلمة إن وكلمة إذا لا يفيدان العموم البتة وإذا ثبت هذا سقط استدلال أهل
الظاهر بالآية فإن الآية لا تفيد إلا أن الضرب في الأرض يستعقب مرة واحدة هذه الرخصة وعندي الأمر كذلك
فيما إذا كان السفر طويلا فقلنا السفر القصير فإنما يدخل تحت الآية لو قلنا إن كلمة إذا للعموم ولما ثبت
أن الأمر ليس كذلك فقد سقط الاستدلال وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل التي تمسك بها المجتهدون في تقدير معين

ليست واقعة على خلاف ظاهر القرآن فكانت مقبولة صحيحة **المسألة السادسة** زعم داود
أن جواز القصر مخصوص بحال الخوف وهو قوله ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين
كفروا والمشروط بالشيء يعدم عند عدم ذلك الشيء فوجب أن لا يحصل جواز القصر عند الأمن قالوا ولا يجوز رفع
هذا المشروط بخبر من أخبار الآحاد لأنه يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وأنه لا يجوز ولقد صعب هذا الكلام على
قوم وذكروا وجوها متكلفة في الآية ولم يتخلصوا عن هذا الكلام وعندي أنه ليس في هذا غموض وذلك لأنا بينا
في تفسير قوله تعالى إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه أن كلمة إن وكلمة إذا تفيدان ثبوت الحكم عند حصول الشرط
ولا يلزم أن عند عدم الشرط يلزم عدم المشروط واستدللنا على صحة هذا الكلام بآيات كثيرة وإذا ثبت
هذا فنقول ــــ قوله تعالى إن خفتم لا يقتضي أن عند عدم الخوف لا تحصل الرخصة وإذا كان كذلك
كانت الآية ساكتة عن حال الأمن بالنفي وبالإثبات فإثبات الرخصة حال الأمن بخبر الواحد يكون إثباتا
لحكم سكت عنه القرآن بخبر الواحد على خلاف ما دل عليه القرآن ونحن لا نقول به فإن قيل فعلى هذا لما كان الحكم
ثابتا حال الأمن وحال الخوف فما الفائدة في تخصيص حال الخوف قلنا إن الآية نزلت على غالب أسفار النبي
صلى الله عليه وسلم وأكثرها لم يخل عن خوف العدو فذكر الله تعالى هذا الشرط من حيث إنه هو الأغلب في الوقوع
ومن الناس من أجاب عنه بأن القصر المذكور في الآية المراد منه الاكتفاء بالإيماء والإشارة بدلا عن الركوع
والسجود وذلك هو الصلاة حال شدة الخوف ولا شك أن هذه الصلاة مخصوصة بحال الخوف فإن وقت
الأمن لا يجوز الإتيان بهذه الصلاة ولا تكون مجزية صحيحة ثم يقال ــــ لأهل الظاهر ظاهر هذه
الآية يقتضي أن لا يجوز القصر إلا عند حصول الخوف الحاصل من فتنة الكفار فأما لو حصل الخوف بسبب آخر
وجب أن لا يجوز القصر في الصلاة فإن التزموا ذلك سلموا عن الطعن إلا أنه بعيد وإن لم يلتزموه توجه
النقض عليهم لأنه تعالى قال إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا وذلك يقتضي أن الشرط هو هذا الخوف كاف
أو لم يحصل الإجماع فإن حصل الإجماع فنقول ــــ خالفنا ظاهر القرآن بدلالة الإجماع وهي دلالة
قاطعة فلم تجز مخالفته بدليل ظني وإن لم يحصل الإجماع فقد زال السؤال إلا أنا نلتزم أنه لا يجوز القصر إلا مع
هذا الخوف المخصوص أما قوله تعالى إن خفتم أن يفتنكم ففيه وجهان الأول إن خفتم أن يفتنوكم عن إتمام
الركوع والسجود جميعا الثاني إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا والحاصل أن كل محنة وبلية وشدة فهي
فتنة ثم قال تعالى إن الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا والمعنى أن العداوة الحاصلة بينكم وبين
الكافرين قديمة والآن قد أظهرتم خلافهم في الدين فازدادت عداوتهم وبسبب شدة العداوة أقدموا
على محاربتكم وقصدوا إتلافكم إن قدروا فإن طالت صلاتكم فربما وجدوا الفرصة في قتلكم فلهذا
رخصت لكم في قصر الصلاة وإنما قال عدوا ولم يقل أعداء لأن العدو يستوي فيه الواحد والجمع
قال تعالى فإنهم عدو لي إلا رب العالمين **قوله تعالى** وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلوة
فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم
يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم
فيميلون عليكم ميلة واحدة ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم وخذوا
حذركم إن الله أعد للكافرين عذابا مهينا فإذا قضيتم الصلوة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم
فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلوة إن الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا **اعلم أنه تعالى**
لما بين حال قصر الصلاة بحسب الكمية في العدد بين في هذه الآية حالها في الكيفية وفيه مسائل
المسألة الأولى قال أبو يوسف والحسن بن زياد صلاة الخوف كانت خاصة للرسول
صلى الله عليه وسلم ولا تجوز لغيره وقال المزني كانت ثابتة ثم نسخت واحتج أبو يوسف على قوله بوجهين
الأول ــــ قوله تعالى وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلوة ظاهره أن إقامة هذه الصلاة مشروطة بكون
النبي عليه السلام فيهم لأن كلمة إذا تفيد الاشتراط الثاني أن تغيير هيئة الصلاة أمر على خلاف الدليل
إلا أنا جوزنا ذلك في حق الرسول ليحصل للناس فضيلة الصلاة وأما سائر الفقهاء فقالوا لما ثبت هذا الحكم
في حق الرسول عليه السلام بحكم هذه الآية وجب أن يثبت في حق غيره لقوله فاتبعوه ألا ترى أن قوله تعالى

خذ من أموالهم صدقة لم يوجب كونه عليه السلام مخصوصا به دون غيره من الأئمة وأما التمسك بلفظ إذا فالجواب
أن مقتضاه الثبوت عند الثبوت وأما العدم عند العدم فغير مسلم وأما التمسك بإدراك الفضيلة في
الصلاة خلف النبي صلى الله عليه وسلم فليس يجوز أن يكون علة لإباحة تغيير هيئة الصلاة لأنه لا يجوز
أن يكون طلب الفضيلة يوجب ترك الفرض فاندفع هذا الكلام **المسألة الثانية** شرح صلاة الخوف
هو أن الإمام يجعل القوم طائفتين ويصلي بهم ركعة واحدة ثم إذا فرغوا من الركعة فكيف يصنعون فيه أقوال
الأول أن تلك الطائفة لا يسلمون عن الركعة الواحدة ويذهبون إلى وجه العدو وتأتي الطائفة
الأخرى ويصلي بهم الإمام ركعة فللإمام ركعتان وللقوم ركعة وهذا مروي عن ابن عباس وجابر بن عبد الله
ومجاهد **والثاني** أن الإمام يصلي بتلك الطائفة ركعتين ويسلم ثم تذهب تلك الطائفة إلى وجه العدو
وتأتي الطائفة الأخرى فيصلي الإمام بهم مرة أخرى ركعتين وهذا قول الحسن البصري **والثالث**
أن يصلي الإمام مع الطائفة الأولى ركعة تامة ثم يبقى الإمام قائما في الركعة الثانية إلى أن تصلي هذه الطائفة
ركعة أخرى ويتشهدون ويسلمون ويذهبون إلى وجه العدو ثم تأتي الطائفة الثانية ويصلون مع الإمام
ركعة ثم يجلس الإمام في التشهد إلى أن تصلي الطائفة الثانية الركعة الثانية ثم يسلم الإمام بهم
وهذا قول سهل بن أبي حثمة ومذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه **والرابع** أن الطائفة الأولى يصلي بهم
الإمام ركعة ويعودون إلى وجه العدو وتأتي الطائفة الثانية فيصلي بهم بقية الصلاة وينصرفون
إلى وجه العدو ثم تعود الطائفة الثانية فيقضون بقية صلاتهم بقراءة والفرق أن الطائفة الأولى
أدركت أول الصلاة وهم في حكم من خلف الإمام وأما الثانية فلم تدرك أول الصلاة والمسبوق فيما
يقضي كالمنفرد في صلاته وهذا قول عبد الله بن مسعود ومذهب أبي حنيفة **واعلم** أنه وردت
الروايات المختلفة في هذه الصلاة فلعله صلى الله عليه وسلم صلى بهم هذه الصلاة في أوقات مختلفة
بحسب المصلحة وإنما وقع الاختلاف بين الفقهاء في أن الأفضل والأشد موافقة لظاهر الآية أي هذه الأقسام
أما الواحدي رحمه الله تعالى فقال الآية مخالفة للروايات التي أخذ بها أبو حنيفة وبين ذلك من
وجهين الأول ــــ أنه تعالى قال ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا وهذا يدل على أن الطائفة
الأولى قد صلت عند إتيان الطائفة الثانية وعند أبي حنيفة ليس الأمر كذلك لأن الطائفة الثانية
عنده تأتي والطائفة الأولى بعد في الصلاة وما فرغوا منها الثاني أن قوله فليصلوا معك
ظاهره يدل على أن جميع صلاة الطائفة الثانية مع الإمام لأن مطلق قولك صليت مع الإمام أنك
أدركت جميع الصلاة معه وعلى قول أبي حنيفة ليس الأمر كذلك وأما أصحاب أبي حنيفة فقالوا
الآية مطابقة لقولنا لأنه تعالى قال فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم وهذا يدل على أن الطائفة الأولى
لم يفرغوا من الصلاة ولكنهم يصلون ركعة ثم يكونون من وراء الطائفة الثانية للحراسة وأجاب
الواحدي عنه فقال هذا إنما يلزم إذا جعلنا السجود والكون من ورائكم لطائفة واحدة وليس الأمر
كذلك بل هو لطائفتين السجود للأولى والكون من ورائكم الذي بمعنى الحراسة للطائفة الثانية
ولنرجع إلى تفسير الآية فنقول ــــ قوله وإذا كنت فيهم أي وإذا كنت أيها النبي مع
المؤمنين في غزواتهم وخوفهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك والمعنى فاجعلهم طائفتين
فلتقم طائفة منهم معك فصل بهم وليأخذوا أسلحتهم والضمير إما للمصلين وإما لغيرهم
فإن كان للمصلين فقالوا يأخذون من السلاح ما لا يشغلهم عن الصلاة كالسيف والخنجر وذلك أقرب
إلى الاحتياط وأمنع للعدو من الإقدام عليهم وإن كان لغير المصلين فلا كلام ويحتمل أن يكون ذلك أمرا
للفريقين بحمل السلاح ثم قال فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم يعني غير المصلين من ورائكم يحرسونكم وقد ذكرنا
أن أداء الركعة الأولى مع الإمام في صلاة الخوف هو في صلاة الأمن إنما التفاوت يقع في أداء الركعة الثانية
وقد ذكرنا مذاهب الناس فيها ثم قال ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وقد بينا أن هذه الآية
دالة على صحة قول الشافعي رضي الله تعالى عنه ثم قال وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم والمعنى أنه تعالى جعل
الحذر مع التحذر والتيقظ فلذلك جمع بينه وبين الأسلحة في الأخذ وجعلهما مأخوذين قال الواحدي

وفيه رخصة للخائف في الصلاة بان يجعل بعض فكره في غير الصلاة فان قيل لم ذكر في الآية الاولى أسلحتهم فقط وذكر في هذه الآية حذرهم واسلحتهم قلنا لان في اول الصلاة قلما يتنبه العدو بكون المسلمين في الصلاة بل يظنون كونهم قائمين لاجل المحاربة اما في الركعة الثانية فقد ظهر للكفار كونهم في الصلاة فهاهنا ينتهزون الفرصة في الهجوم عليهم فلا جرم خص الله تعالى هذا الموضع بزيادة الحذر فقال وليأخذوا حذرهم واسلحتهم ثم قال تعالى ود الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة اي بالقتال عن ابن عباس وجابر ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى باصحابه الظهر ورأى المشركون ذلك فقالوا بعد ذلك بئس ما صنعنا حيث ما اقدمنا عليهم وعزموا على ذلك عند الصلاة الاخرى فاطلع الله نبيه صلى الله عليه وسلم على اسرارهم بهذه الآية ثم قال تعالى ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم وخذوا حذركم والمعنى انه يتعذر حمل السلاح اما لانه يصيبه بلل المطر فيسود وتفسد حدته ولان من الاسلحة ما يكون مبطنا فيثقل على لابسه اذا ابتل بالماء او لان الرجل كان مريضا فيشق عليه حمل السلاح فهاهنا له ان يضع السلاح ثم قال تعالى وخذوا حذركم والمعنى انه لما رخص لهم في وضع السلاح حال المطر وحال المرض امرهم مرة اخرى بالتيقظ والتحفظ والمبالغة في الحذر لئلا يجترئ العدو عليهم احتيالا في الميل عليهم اغتناما منهم لوضع السلاح وفيه مسائل **المسألة الاولى** ان قوله اول الآية وليأخذوا حذرهم واسلحتهم امر وظاهر الامر للوجوب فهذا يقتضي ان يكون اخذ السلاح واجبا ثم نأكد هذا بدليل اخر وهو انه تعالى قال ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم وخذوا حذركم فخص رفع الجناح بهاتين الحالتين وذلك يوجب ان فيما وراء هاتين الحالتين يكون الاثم والجناح حاصلا بسبب وضع السلاح ومنهم من قال انه سنة مؤكدة والاصح ما بيناه ثم الشرط ان لا يحمل سلاحا نجسا ان امكنه ولا يحمل الرمح الا في طرف الصف وبالجملة بحيث لا يتأذى به احد **المسألة الثانية** قال ابو علي الجرجاني صاحب النظم قوله تعالى وخذوا حذركم يدل على انه كان يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم ان يأتي بصلاة الخوف على هيئة يكون فيها حاذرا غير غافل عن كيد العدو والذي نزل به القران في هذا الموضع هو وجه الحذر لان العدو يومئذ بذات الرقاع كان مستقبل القبلة والمسلمون كانوا مستدبرين للقبلة متى استقبلوا القبلة صاروا مستدبرين لعدوهم فلا جرم امروا بان يصيروا طائفتين طائفة في وجه العدو وطائفة مع النبي عليه السلام واما كونه عليه السلام بعسفان وببطن نخل فانه لم يفرق اصحابه طائفتين وذلك لان العدو كان مستدبر القبلة والمسلمون كانوا مستقبلين فكانوا يرون العدو حال كونهم في الصلاة فلم يحتاجوا الى الاحتراس الا عند السجود فلا جرم لما سجد الصف الاول بقي الصف الثاني يحرسونهم فلما فرغوا من السجود وقاموا تأخروا وتقدم الثاني وسجدوا وكان الصف الاول حال قيامهم يحرسون الصف الثاني فثبت بما ذكرنا ان قوله تعالى وخذوا حذركم يدل على جواز كل هذه الوجوه وذلك يدل على ان المراد من هذه الآية ما ذكرناه انا لو لم نحملها على هذا الوجه لصار تكرارا محضا من غير فائدة ولوقع فعل النبي عليه السلام بعسفان وببطن نخل على خلاف نص القران فانه غير جائز والله تعالى اعلم **المسألة الثالثة** قالت المعتزلة ان الله تعالى امر بالحذر وذلك يدل على كون العبد قادرا على الفعل وعلى الترك وعلى وجود الحذر وذلك يدل على ان افعال العبد ليست مخلوقة لله تعالى وجوابه ما تقدم من المعارضة بالعلم والداعي والله تعالى اعلم **المسألة الرابعة** دلت الآية على وجوب الحذر من العدو فيدل على وجوب الحذر عن جميع المضار المظنونة وبهذا الطريق كان الاقدام على العلاج بالدواء والعلاج باليد والاحتراز عن الوباء وعن الجلوس تحت الجدار المائل واجبا ثم قال تعالى ان الله اعد للكافرين عذابا مهينا وجوابه انه تعالى نفى هذا الوهم بان اخبر انه يهينهم ويخذلهم ولا ينصرهم البتة حتى يقوى قلوب المسلمين وليعلموا ان الامر بالحذر ليس لما لهم من القوة والهيبة وانما هو لاجل ان يحصل الخوف في قلوب المؤمنين فحينئذ يكونون متضرعين الى الله تعالى في ان يمدهم بالنصر والتوفيق ونظيره قوله تعالى اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون ثم قال تعالى فاذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم وفيه قولان الاول

فاذا قضيتم صلاة الخوف فواظبوا على ذكر الله في جميع الاحوال فان ما انتم عليه من الخوف والحرب جدير بالمواظبة على ذكر الله تعالى والتضرع اليه الثاني ان المراد بالذكر الصلاة يعني صلوا قياما حال اشتغالكم بالرمي وعلى جنوبكم حال ما تكونون الجراحات فيكم فتسقطون على الارض فاذا اطمأننتم حين تضع الحرب اوزارها فاقيموا الصلاة فاقضوا ما صليتم في حال المسايفة وهذا ظاهر على مذهب الشافعي في ايجاب الصلاة على المحارب في حال المسايفة اذا حضر وقتها فاذا اطمأن فعليه القضاء الا ان على هذا القول اشكالا وهو انه يصير تقدير الآية فاذا قضيتم الصلاة فصلوا وذلك بعيد ولان حمل لفظ الذكر على الصلاة مجاز فلا يصار اليه الا لضرورة ثم قال تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلاة واعلم ان هذه الآية مسبوقة بحكمين الاول وهو بيان القصر وهو صلاة السفر والثاني بيان صلاة الخوف فقوله فاذا اطمأننتم يحتمل الامرين من الاطمئنان الاول ان لا يبقى الانسان مسافرا بل يصير مقيما وعلى هذا التقدير يكون المراد فاذا صرتم مقيمين فاقيموا الصلاة تامة من غير قصر البتة ويحتمل ان يكون المراد من الطمأنينة ان لا يبقى الانسان مضطرب القلب بل يصير ساكن القلب بسبب انه زال الخوف وعلى هذا التقدير يكون المراد فاذا زال الخوف عنكم فاقيموا الصلاة على الحالة التي كنتم تعرفونها ولا تغيروا شيئا من احوالها وهيئاتها ثم لما بالغ الله سبحانه في شرح اقسام الصلاة فذكر صلاة السفر ذكر بعد ذلك صلاة الخوف ختم هذه الآيات بقوله ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا والمراد بالكتاب هاهنا المكتوب كانه قيل مكتوبة موقتة ثم حذف الهاء من الموقتة لما جعل المصدر موضع المفعول والمصدر مذكر ومعنى الموقوت انها كتبت عليهم في اوقات موقتة يقال وقته ووقته مخففا وقرئ واذا الرسل وقتت بالتخفيف واعلم انه تعالى بين في هذه الآية ان وجوب الصلوات مقدر باوقات مخصوصة الا انه تعالى اجمل ذكر الاوقات هاهنا وبينها في سائر المواضع وهي خمسة **فاحدها** قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فقوله الصلوات يدل على وجوب صلوات ثلاث وقوله والصلاة الوسطى يمتنع ان يكون احدى تلك الثلاث والا لزم التكرار فلا بد وان يكون زائدا على الثلاث ولا يجوز ان يكون الواجب اربعة والا لم يحصل فيها الوسطى فلا بد من جعلها خمسة ليحصل الوسطى وكما دلت هذه الآية على وجوب خمس صلوات دلت على عدم وجوب الوتر والا صارت الصلوات الواجبة ستا وحينئذ لا تحصل الوسطى فهذه الآية دلت على ان الواجب خمس صلوات الا انها غير دالة على بيان اوقاتها **وثانيها** ان قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقران الفجر فالواجب من الدلوك الى الغسق هو الظهر والعصر والواجب من الغسق الى الفجر هو المغرب والعشاء والواجب في الفجر هو الصبح وهذه الآية توهم ان للظهر والعصر وقتا واحدا وللمغرب والعشاء وقتا واحدا **وثالثها** قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون والمراد منه الصلاتان الواقعتان في طرفي النهار وهما المغرب والصبح ثم قال وله الحمد في السموات والارض وعشيا وحين تظهرون وقوله وعشيا المراد الصلاة الواقعة في محض الليل وهي صلاة العشاء وقوله وحين تظهرون الصلاة الواقعة في محض النهار وهي صلاة الظهر كما تقدم في قوله حين تمسون وحين تصبحون صلاة الليل على صلاة النهار في الذكر ولذلك قدم في قوله وعشيا وحين تظهرون صلاة الليل على صلاة النهار في الذكر فصارت الصلوات الاربع مذكورة في هذه الآية واما صلاة العصر فقد افردها الله تعالى بالذكر في قوله والعصر تشريفا لها بالافراد بالذكر **ورابعها** قوله تعالى اقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل فقوله طرفي النهار يفيد وجوب صلاة الصبح ووجوب صلاة العصر لانهما كالواقعتين على الطرفين وان كانت صلاة الصبح واقعة قبل حدوث الطرف الاول وصلاة العصر واقعة قبل حدوث الطرف الثاني وقوله وزلفا من الليل يفيد وجوب المغرب والعشاء وكان بعضهم يستدل بهذه الآية على وجوب الوتر قال لان الزلف جمع واقله ثلاثة فلا بد وان يجب ثلاث صلوات في الليل عملا بقوله وزلفا من الليل **وخامسها** قوله تعالى فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها اشارة الى الصبح والعصر وهو كقوله اقم الصلاة طرفي النهار وقوله ومن اناء الليل اشارة الى المغرب والعشاء وهو كقوله وزلفا من الليل وكما احتجوا بقوله وزلفا من الليل على وجوب الوتر فكذلك احتجوا بقوله ومن اناء الليل لان الاناء جمع واقله ثلاثة فهذا مجموع الآيات

الدالة على الأوقات الخمسة للصلوات الخمس واعلم أن تقدير الصلوات بهذه الأوقات الخمسة في نهاية الحسن والجلال نظرًا إلى المعقول وبيانه أن لكل شيء من أحوال هذا العالم مراتب خمسًا **أولها** مرتبة الحدوث والدخول في الوجود وهو كما يولد الإنسان ويبقى في النشو والنمو إلى مدة معلومة وهذه المدة تسمى سن النشو والنماء **المرتبة الثانية** مدة الوقوف وهو أن يبقى ذلك الشيء على صفة كماله من غير زيادة ولا نقصان وهذه المدة تسمى سن الشباب **المرتبة الثالثة** مرتبة الكهولة وهو أن يظهر في الإنسان نقصان خفي وهذه المدة تسمى سن الكهولة **المرتبة الرابعة** مدة الشيخوخة وهو أن يظهر في الإنسان نقصانات ظاهرة جلية إلى أن يموت ويهلك وهذه المدة تسمى سن الشيخوخة **المرتبة الخامسة** أن تبقى آثاره بعد موته مدة ثم بالآخرة تمحى تلك الآثار وتبطل وتزول ولا يبقى منها في الدنيا خبر ولا أثر فهذه المراتب الخمس حاصلة لجميع حوادث هذا العالم سواء كان إنسانًا أو غيره من الحيوان والنبات والشمس حصل لها بحسب طلوعها وغروبها هذه الأحوال الخمس وذلك لأنها حين تطلع من مشرقها يشبه حالها حال المولود عند ما يولد ثم لا يزال يزداد ارتفاعها ويقوى نورها ويشتد حرها إلى أن تبلغ إلى وسط السماء فتقف هناك ساعة ثم تنحدر ويظهر فيها نقصانات خفية إلى وقت العصر ثم من وقت العصر يظهر فيها نقصانات ظاهرة فيضعف ضوؤها ويضعف حرها ويزداد انحطاطها وقربها من المغرب ثم إذا غربت يبقى بعض آثارها في أفق المغرب وهو الشفق ثم تمحى تلك الآثار وتصير الشمس كأنها ما كانت في العالم فلما حصلت هذه الأحوال الخمس لها وهي أمور عجيبة لا يقدر عليها إلا الله سبحانه وتعالى لا جرم أوجب الله تعالى عند كل واحد من هذه الأحوال صلاة فأوجب عند قرب الشمس من الطلوع صلاة الفجر شكرًا لله تعالى على نعمته العظيمة الحاصلة بسبب زوال الظلمة وحصول النور وبسبب زوال النوم الذي هو كالموت وحصول اليقظة التي هي الحياة ولما وصلت الشمس إلى غاية الارتفاع ثم ظهر فيها أثر الانحطاط أوجب صلاة الظهر تعظيمًا للخالق القادر على قلب أحوال الأجرام العلوية والسفلية من الضد إلى الضد فجعل الشمس بعد غاية استعلائها وارتفاعها منحطة عن ذلك العلو وهو شبيه في انحطاط الإنسان وأخذه في سن الكهولة وهو النقصان الخفي ثم لما انقضت مدة الكهولة ودخل أول زمان الشيخوخة أوجب الله تعالى صلاة العصر ونعم ما قال الشافعي أن أول العصر أن يصير ظل كل شيء مثله لأن من هذا الوقت يظهر النقصانات الظاهرة ألا ترى أن من أول وقت الظهر إلى وقت العصر على قول الشافعي ما ازداد الظل إلا مثل الشيء ثم في زمان لطيف يصير ظله مثليه وذلك يدل على أن من الوقت الذي يصير ظل الشيء مثلًا له تأخذ الشمس في النقصانات الظاهرة ثم إذا غربت الشمس أشبهت هذه الحال ما إذا مات الإنسان فلا جرم أوجب الله تعالى عند هذه الحالة صلاة المغرب ثم لما غاب الشفق فحينئذ تمحى آثار الشمس ولم يبق منها في الدنيا خبر ولا أثر فلا جرم أوجب الله تعالى صلاة العشاء فثبت أن إيجاب الصلوات الخمس في هذه الأوقات مطابق للقوانين العقلية والأصول الحكمية والله تعالى أعلم بأسرار أفعاله وأحكامه

قوله تعالى ولا تهنوا في ابتغاء القوم إن تكونوا تألمون فإنهم يألمون كما تألمون وترجون من الله ما لا يرجون وكان الله عليمًا حكيمًا **اعلم أنه تعالى** لما ذكر بعض الأحكام التي يحتاج المجاهد إلى معرفتها عاد مرة أخرى إلى الحث على الجهاد فقال ولا تهنوا أي لا تضعفوا ولا تتوانوا في ابتغاء القوم أي في طلب الكفار بالقتال ثم أورد الحجة عليهم في ذلك فقال إن تكونوا تألمون فإنهم يألمون كما تألمون والمعنى أن حصول الألم مشترك بينكم وبينهم فلما لم يصر خوف الألم مانعًا لهم عن قتالكم فكيف يصير مانعًا لكم عن قتالهم ثم زاد في تقرير الحجة وبين أن المؤمنين أولى بالمصابرة على القتال من المشركين لأن المؤمنين مقرون بالثواب والعقاب والحشر والنشر والمشركون لا يقرون بذلك فإذا كانوا مع إنكارهم الحشر والنشر مجدين في القتال فأنتم أيها المؤمنون المقرون بأن لكم في الجهاد ثوابًا عظيمًا وعليكم في تركه عقابًا عظيمًا أولى بأن تكونوا مجدين في هذا الجهاد وهو المراد من قوله تعالى وترجون من الله ما لا يرجون ويحتمل أيضًا أن يكون المراد من هذا الرجاء وعد الله في قوله ليظهره على الدين كله وفي قوله يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وفيه وجه ثالث وهو أنكم تعبدون الإله العالم القادر

السميع البصير فيصح منكم أن ترجوا ثوابه وأما المشركون فإنهم يعبدون الأصنام وهي جمادات فلا يصح منهم أن يرجوا من تلك الأصنام ثوابًا أو يخافوا منهم عقابًا وقرأ الأعرج أن تكونوا تألمون بفتح الهمزة بمعنى ولا تهنوا لأن تكونوا تألمون وقوله فإنهم يألمون كما تألمون تعليل ثم قال تعالى وكان الله عليمًا حكيمًا أي لا يكلفكم شيئًا ولا يأمركم ولا ينهاكم إلا بما هو عالم بأنه سبب لصلاحكم في دينكم ودنياكم **قوله تعالى** إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيمًا واستغفر الله إن الله كان غفورًا رحيمًا ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم إن الله لا يحب من كان خوانًا أثيمًا يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم إذ يبيتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطًا ها أنتم هؤلاء جادلتم عنهم في الحياة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة أم من يكون عليهم وكيلًا ومن يعمل سوءًا أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورًا رحيمًا ومن يكسب إثمًا فإنما يكسبه على نفسه وكان الله عليمًا حكيمًا ومن يكسب خطيئة أو إثمًا ثم يرم به بريئًا فقد احتمل بهتانًا وإثمًا مبينًا ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك وما يضلون إلا أنفسهم وما يضرونك من شيء وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيمًا

في كيفية النظم وجوه **الأول** أنه تعالى لما شرح أحوال المنافقين على سبيل الاستقصاء ثم اتصل بذلك أمر المحاربة واتصل بذكر المحاربة ما يتعلق بها من الأحكام الشرعية مثل قتل المسلم خطأ على ظن أنه كافر ومثل بيان صلاة المسافر وصلاة الخوف رجع الكلام بعد ذلك إلى أحوال المنافقين وذلك أنهم كانوا يحاولون أن يحملوا الرسول عليه السلام على أن يحكم بالباطل ويترك الحكم بالحق فأطلع الله رسوله عليه السلام وأمره أن لا يلتفت إليهم ولا يقبل قولهم في هذا الباب **الثاني** في بيان النظم أنه تعالى لما بين الأحكام الكثيرة في هذه السورة بين أنها كلها عرفت بإنزال الله تعالى وأنه ليس للرسول أن يحيد عن شيء منها لطلب رضا قوم **الثالث** أنه تعالى لما أمر بالمجاهدة مع الكفار بين أن الأمر وإن كان كذلك لكنه لا يبيح المسامحة له بل الواجب له في الدين أن يحكم له وعليه بما أنزل الله على رسوله وأن لا يلحق بالكافر حيفًا لأجل أن يرضى المنافق بذلك وفي الآية مسائل

المسألة الأولى اتفق المفسرون على أن أكثر هذه الآيات نزلت في طعمة سرق درعًا فلما طلب الدرع منه رمى واحدًا من اليهود بتلك السرقة واشتدت الخصومة بين قومه وبين قوم اليهودي فجاء قومه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وطلبوا منه أن يعينهم على هذا المقصود وأن يلحق هذه الخيانة باليهودي فنزلت هذه الآية وثانيها أن واحدًا وضع عنده درعًا على سبيل الوديعة ولم يكن هناك شاهد فلما طلبها منه جحدها وثالثها أن المودع لما طلب الوديعة زعم أن اليهودي سرق الدرع واعلم أن العلماء قالوا هذا يدل على أن طعمة وقومه كانوا منافقين وإلا لما طلبوا من الرسول نصرة الباطل وإلحاق السرقة باليهودي على سبيل البهتان ومما يؤكد ذلك قوله تعالى وما يضلون إلا أنفسهم وما يضرونك من شيء ثم روي أن طعمة هرب إلى مكة وارتد ونقب حائطًا هناك لأجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات

المسألة الثانية قال أبو علي الفارسي قوله أراك الله إما أن يكون منقولًا بالهمزة من رأيت التي يراد بها رؤية البصر أو من رأيت التي تتعدى إلى مفعولين أو من رأيت التي يراد بها الاعتقاد والأول باطل لأن الحكم في الحادثة لا يرى بالبصر والثاني أيضًا باطل لأنه يلزم أن يتعدى إلى ثلاثة مفعولين بسبب التعدية ومعلوم أن هذا اللفظ لم يتعد إلا إلى مفعولين أحدهما الكاف التي للخطاب والآخر المفعول المقدر وتقديره بما أراكه الله ولما بطل القسمان بقي الثالث وهو أن يكون المراد منه رأيت بمعنى الاعتقاد

المسألة الثالثة اعلم أنه ثبت بما قدمنا أن قوله بما أراك الله معناه بما أعلمك الله وسمي ذلك العلم بالرؤية لأن العلم اليقيني المبرأ عن جهات الريب يكون جاريًا مجرى الرؤية في القوة والظهور وكان عمر يقول لا يقولن أحدكم قضيت بما أراني الله فإن الله تعالى لم يجعل ذلك إلا لنبيه وأما الواحد منا فرأيه يكون ظنًا ولا يكون علمًا إذا عرفت هذا فنقول قال المحققون هذه الآية تدل على أنه عليه السلام ما كان يحكم إلا بالوحي والنص وإذا عرفت هذا فنقول تفرع عليه مسئلتان

أحدهما أنه لما ثبت انه عليه السلام ما كان يحكم الا بالنص ثبت ان الاجتهاد ما كان جائزا له
والثاني انه دلت هذه الآية على انه ما كان يحكم الا بالنص فوجب ان يكون حال الامة
كذلك لقوله تعالى فاتبعوه واذا كان كذلك وجب ان لا يكون العمل بالقياس جائزا والجواب
انه لما قامت الدلالة على ان القياس حجة كان العمل بالقياس عملا بالنص في الحقيقة لانه يصير التقدير
كانه تعالى قال مهما غلب على ظنك ان حكم الصورة المسكوت عنها مثل حكم الصورة المنصوص عليها
بسبب امر جامع يوجب ذلك الظن واذا كان الامر كذلك كان العمل بهذا القياس عملا بالنص اما
قوله تعالى ولا تكن للخائنين خصيما ففيه مسائل المسألة الاولى المعنى ولا تكن لاجل
الخائنين مخاصما لمن كان بريئا عن الذنب يعني لا تخاصم اليهود لاجل المنافقين المسألة
الثانية قال الواحدي خصمك الذي يخاصمك وجمعه الخصماء واصله من الخصم وهو ناحية
الشيء والخصم طرف الزاوية وطرف الفراش وقيل للخصمين خصمان لان كل واحد منهما في ناحية من
الحجة والدعوى وخصوم السحابة جوانبها المسألة الثالثة قال الطاعنون في
عصمة الانبياء عليهم السلام دلت هذه الآية على صدور الذنب من الرسول عليه السلام فانه لولا ان
الرسول عليه السلام اراد ان يخاصم لاجل الخائن ويذب عنه والا لما ورد النهي والجواب
ان النهي لا يدل على ان المنهي فاعلا للمنهي عنه بل ثبت في الرواية ان قوم طعمة لما التمسوا من الرسول عليه السلام
ان يذب عن طعمة وان يلحق السرقة باليهودي توقف وانتظر الوحي فنزلت هذه الآية وكان الغرض من هذا النهي
تنبيه النبي عليه السلام على ان طعمة كذاب وان اليهودي بريء عن ذلك الجرم فان قيل الدليل على ان الجرم
وقع من النبي عليه السلام قوله بعد هذه الآية واستغفر الله ان الله كان غفورا رحيما فلما امره الله بالاستغفار
دل على الذنب والجواب من وجوه الاول لعله مال طبعه الى نصرة طعمة بسبب انه
كان في الظاهر من المسلمين فامر بالاستغفار لهذا القدر وحسنات الابرار سيئات المقربين الثاني
ان القوم لما شهدوا على سرقة اليهودي وعلى براءة طعمة من تلك السرقة ولم يظهر للرسول عليه السلام ما يوجب
القدح في شهادتهم هم بان يقضي بالسرقة على اليهودي ثم لما اطلعه الله تعالى على كذب اولئك الشهود عرف ان ذلك
القضاء لو وقع لكان خطأ فكان استغفاره بسبب انه هم بذلك الحكم الذي لو وقع لكان خطأ في نفسه وان كان معذورا
عند الله فيه الثالث قوله واستغفر الله يحتمل ان يكون المراد واستغفر الله لاولئك الذين يذبون
عن طعمة ويريدون ان يظهروا براءته عن السرقة ثم قال تعالى ولا تجادل عن الذين يختانون انفسهم ان الله لا يحب من كان
خوانا اثيما المراد بالذين يختانون انفسهم طعمة ومن عاونه من قومه ممن علم كونه سارقا والاختيان كالخيانة
يقال خانه واختانه وذكرنا ذلك عند قوله علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم وانما قال لطعمة ولمن ذب عنه
انهم يختانون انفسهم لان من اقدم على المعصية فقد حرم نفسه الثواب واوصلها العقاب فكان ذلك منه خيانة
مع نفسه ولهذا المعنى قيل لمن ظلم غيره انه ظلم نفسه واعلم ان في الآية تهديدا شديدا وذلك لان النبي عليه السلام
لما مال طبعه الى جانب طعمة وكان في علم الله ان طعمة كان فاسقا فالله تعالى عاتب رسوله على ذلك القدر من اعانة
المذنب فكيف حال من يعلم من الظالم كونه ظالما ثم يعينه على ذلك الظلم بل يحمله عليه ويرغبه فيه اشد الترغيب
ثم قال تعالى ان الله لا يحب من كان خوانا اثيما قال المفسرون ان طعمة خان في الدرع واثم في نسبة اليهودي الى تلك
السرقة فلا جرم قال الله تعالى ان الله لا يحب من كان خوانا اثيما مع ان الصادر عنه خيانة واحدة واثم واحد قلنا علم الله
تعالى انه كان في طبع ذلك الرجل الخيانة الكثيرة والاثم الكثير فذكر اللفظ الدال على المبالغة بسبب ما كان في طبعه
من الميل الى ذلك ويدل عليه ما ذكرناه انه بعد هذه الواقعة هرب الى مكة وارتد ونقب حائط انسان لاجل
السرقة فسقط الحائط عليه ومات ومن كانت خاتمته كذلك لم يشك في خيانته وايضا انه طلب
من النبي عليه السلام ان يدفع السرقة عنه ويلحقها باليهودي وهذا ابطال رسالة الرسول ومن حاول ابطال رسالة
الرسول واراد اظهار كذبه فقد كفر فلهذا المعنى وصفه الله تعالى بالمبالغة في الخيانة والاثم وقيل اذا عثرت
من رجل على سيئة فاعلم ان لها اخوات روي عن عمر رضي الله تعالى عنه انه امر بقطع يد سارق فجاءت
امه تبكي وتقول هذه اول سرقة سرقها فاعف عنه فقال كذبت ان الله لا يؤاخذ عبده في اول الامر واعلم انه تعالى

لما خص هذا الوعيد بمن كان عظيم الخيانة والاثم دل ذلك على ان من كان قليل الخيانة والاثم فهو خارج عنه ثم قال تعالى
يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم اذ يبيتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا الاستخفاء
معناه الاستتار يقال استخفيت من فلان اي تواريت منه واستترت قال تعالى ومن هو مستخف بالليل اي مستتر
قوله يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله قال الواحدي هذا معناه وليس بتفسير وذلك لان الاستحياء
من الناس يوجب الاستتار والاستخفاء منهم فاما ان يقال الاستحياء هو عين الاستخفاء فليس الامر كذلك وقوله
وهو معهم يريد بالعلم والقدرة والرؤية وكفى بهذا زاجرا للانسان عن المعاصي وقوله اذ يبيتون ما لا
يرضى من القول اي يضمرون في اذهانهم وذكرنا معنى التبييت في قوله بيت طائفة منهم والذي لا يرضاه الله من
القول هو ان طعمة قال ارمي اليهودي بانه هو الذي سرق الدرع واحلف اني لم اسرقها فيقبل الرسول يميني لاني
على دينه ولا يقبل يمين اليهودي فان قيل كيف سمى التدبير قولا وهو معنى في النفس قلنا ان الكلام الحقيقي هو المعنى
القائم بالنفس وعلى هذا المذهب فلا اشكال ومن انكر كلام النفس فله ان يجيب بان طعمة واصحابه لعلهم اجتمعوا
في الليل ورتبوا كيفية الحيلة والمكر فسمى الله تعالى كلامهم ذلك بالقول المبيت الذي لا يرضاه واما قوله
وكان الله بما يعملون محيطا فالمراد به الوعيد من حيث انهم وان كانوا يخفون كيفية المكر والخداع عن الناس الا انها
كانت ظاهرة في علم الله لانه تعالى محيط بجميع المعلومات لا يخفى عليه سبحانه منها شيء ثم قال تعالى ها انتم هؤلاء
جادلتم عنهم في الحيوة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة ها للتنبيه في انتم واولاء مبتدأ وخبر
وجادلتم جملة مبينة لوقوع اولاء خبرا كما تقول لبعض الاسخياء انت حاتم تجود بمالك وتؤثر على نفسك ويجوز ان
يكون اولاء اسما موصولا بمعنى الذي وجادلتم صلته واما الجدال فهو في اللغة عبارة عن شدة المخاصمة وجدال
الحبل شدة الفتل ورجل مجدول كانه فتل والاجدل الصقر لانه من اشد الطيور قوة هذا قول الزجاج وقال
غيره سميت المخاصمة جدالا لان كل واحد من الخصمين يريد فتل صاحبه عما هو عليه وصرفه عن رايه اذا عرفت
هذا فنقول هذا خطاب مع قوم من المؤمنين كانوا يذبون عن طعمة وعن قومه بسبب انهم كانوا في الظاهر
من المسلمين والمعنى هبوا انكم خاصمتم عن طعمة وعن قومه في الدنيا فمن يخاصم عنهم في الآخرة اذا اخذهم الله بعذابه
وقرا عبد الله بن مسعود ها انتم هؤلاء جادلتم عنه يعني عن طعمة وقوله فمن يجادل الله عنهم استفهام بمعنى التوبيخ
والتقريع ثم قال ام من يكون عليهم وكيلا فقوله ام من يكون عطف على الاستفهام السابق والوكيل هو الذي وكل اليه الامر
في الحفظ والحماية والمعنى من الذي يكون حافظا ومحاميا من عذاب الله واعلم انه تعالى لما ذكر الوعيد في هذا الباب
اتبعه بالدعوة الى التوبة وذلك فيه ثلاثة انواع من الترغيب فالاول قوله تعالى ومن يعمل سوءا
او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما والمراد بظلم النفس ما يختص به الانسان كالحلف الكاذب وانما
خص ما يتعدى الى الغير باسم السوء لان ذلك يكون في الاكثر ايصالا للضرر الى الغير والضرر سوء حاضر فاما الذنب
الذي يخص الانسان فذلك في الاكثر لا يكون ضررا حاضرا لان الانسان لا يوصل الضرر الى نفسه واعلم ان هذه الآية
دالة على حكمين الاول ان التوبة مقبولة عن جميع الذنوب سواء كانت كفرا او قتلا عمدا او غصبا للاموال
لان قوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه عم الكل الثاني ان ظاهر الآية يقتضي ان مجرد الاستغفار كاف
وقال بعضهم انه مقيد بالتوبة لانه لا ينفع الاستغفار مع الاصرار وقوله يجد الله غفورا رحيما معناه غفورا رحيما
له وحذف هذا القدر لدلالة الكلام عليه لانه لا معنى للترغيب في الاستغفار الا اذا كان المراد ذلك
النوع الثاني من الكلمات المرغبة في التوبة قوله تعالى ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه والكسب
عبارة عما يفيد جر منفعة او دفع مضرة ولذلك لم يجز وصف الباري تعالى بذلك والمقصود منه ترغيب
العاصي في الاستغفار كانه تعالى يقول الذنب الذي اتيت به ما عادت مضرته الي فاني منزه عن النفع والضر
فلا تيأس من قبول التوبة والاستغفار وكان الله عليما بما في قلبه عند اقدامه على التوبة حكيما تقتضي
حكمته ورحمته ان يتجاوز عن التائب النوع الثالث قوله تعالى ومن يكسب خطيئة او اثما
ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا واثما مبينا ذكروا في الخطيئة والاثم وجوها احدها ان الخطيئة
هي الصغيرة والاثم هو الكبيرة وثانيها الخطيئة هو الذنب القاصر على فاعله والاثم المتعدي الى الغير
كالظلم والقتل وثالثها الخطيئة ما لا ينبغي فعله سواء كان بالعمد او بالخطأ والاثم ما يحصل بسبب العمد

والدليل عليه ما قبل هذه الآية وهو قوله ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه فبين ان الاثم انما يكون سببا لاستحقاق العقوبة واما قوله ثم يرم به بريا فالضمير في قوله به الى ماذا يعود فيه وجوه **الاول** المراد ثم يرم باحد هذين المذكورين **الثاني** ان يكون عائدا الى الاثم وحده لانه هو الاقرب كما عاد الى التجارة في قوله واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها **الثالث** ان يكون عائدا الى الكسب **الرابع** ان يكون الضمير عائدا الى معنى الخطيئة فكانه قال ومن يكسب ذنبا ثم يرم به بريا واما قوله فقد احتمل بهتانا واثما مبينا فالبهتان مذموم في الدنيا اشد الذم ومعاقب في الآخرة اشد العقوبة فقوله فقد احتمل بهتانا اشارة الى ما يلحقه من الذم العظيم في الدنيا وقوله واثما اشارة الى ما يلحقه من العقاب العظيم في الآخرة ثم قال تعالى ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم ان يضلوك والمعنى ولولا ان الله خصك بالفضل وهو النبوة وبالرحمة وهي العصمة لهمت طائفة منهم ان يضلوك وذلك لان قوم طعمة كانوا قد عرفوا انه سارق ثم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم ان يدفع ويجادل عنهم ويبرئه عن السرقة وينسب تلك السرقة الى اليهودي ومعنى يضلوك اي يلقوك في الحكم الباطل الخطأ ثم قال وما يضلون الا انفسهم بسبب تعاونهم على الاثم والعدوان وشهادتهم بالزور والبهتان فهم لما اقدموا على هذه الاعمال فهم الذين يعملون عمل الضالين وما يضرونك من شيء فيه وجهان **الاول** قال القفال رحمه الله تعالى وما يضرونك في المستقبل فوعد الله تعالى في هذه الآية ادامة العصمة لما يريدون من ايقاعه في الباطل **الثاني** المعنى انهم وان سعوا في القاءك في الباطل لانك انت ما وقعت في الباطل لانك بنيت الامر على ظاهر الحال وانت ما امرت الا ببناء الاحكام الا على الظواهر ثم قال تعالى وانزل الله عليك الكتاب والحكمة واعلم انا ان فسرنا قوله وما يضرونك من شيء بان المراد بانه تعالى وعده بالعصمة في المستقبل كان قوله وانزل الله عليك الكتاب والحكمة مؤكدا لذلك الوعد يعني لما انزل عليك الكتاب والحكمة وامرك بتبليغ الشريعة الى الخلق فكيف يليق بحكمته ان لا يعصمك عن الوقوع في الشبهات والضلالات وان فسرنا الآية بان النبي صلى الله عليه وسلم كان معذورا في بناء الحكم على الظاهر كان المعنى وانزل عليك الكتاب والحكمة واوجب فيهما بناء احكام الشرع على الظاهر ثم قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما قال القفال هذه الآية تحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ما يتعلق بالدين كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وعلى هذا الوجه تقدير الآية انزل الله عليك الكتاب والحكمة واطلعك على اسرارهما واوقفك على حقائقهما مع انك ما كنت قبل ذلك عالما بشيء منهما فكذلك يفعل بك في مستانف ايامك لا يقدر احد من المنافقين على اضلالك واذلالك **الوجه الثاني** ان يكون المراد وعلمك ما لم تكن تعلم من اخبار الاولين فكذلك يعلمك من حيل المنافقين ووجوه كيدهم ما تقدر به على الاحتراز عن وجوه كيدهم ومكرهم ثم قال وكان فضل الله عليك عظيما وهذا من اعظم الدلائل على ان العلم اشرف الفضائل والمناقب وذلك لان الله تعالى ما اعطى الخلق من العلم الا القليل كما قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا ونصيب الشخص الواحد من علوم جميع الخلق يكون قليلا ثم انه سمى ذلك القليل عظيما حيث قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وقال متاع الدنيا قليل وذلك يدل على انه شرف العلم **قوله تعالى لا خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقة او معروف او اصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه اجرا عظيما** اعلم ان هذه اشارة الى ما كانوا يتناجون فيه حين يبيتون ما لا يرضى من القول وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال الواحدي رحمه الله تعالى النجوى في اللغة سر بين اثنين يقال ناجيت الرجل مناجاة ونجاء وتناجى الرجل القوم ناجيتهم والنجوى قد تكون مصدرا بمنزلة المناجاة قال تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وقد تكون بمعنى المسارة قال تعالى واذ هم نجوى **المسألة الثانية** قوله الا من امر بصدقة ذكر النحويون في من وجوها وتلك الوجوه مبنية على معنى النجوى هاهنا فيجوز ان يكون في موضع النصب لانه استثناء الشيء من خلاف جنسه فيكون نصبا كقوله الا الاواري ويجوز ان يكون رفعا في لغة من يرفع المستثنى من غير الجنس كقوله الا اليعافير والا العيس وابو عبيدة جعل هذا من باب حذف المضاف فقال التقدير الا في نجوى

من امر بصدقة ثم حذف المضاف وعلى هذا التقدير يكون من في محل النجوى لانه اقيم مقامه ويجوز فيه وجهان احدهما الخفض بدلا من نجواهم كما تقول ما مررت باحد الا زيد والثاني الرفع على الاستثناء كما تقول ما جاءني احد الا زيد لانه استثناء الجنس من الجنس ويجوز ان يكون من في محل الخفض من وجهين احدهما ان تجعله تبعا للكثير على معنى لا خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقة كقوله لا خير في القوم الا نفر منهم والثاني ان تجعله تبعا للنجوى كما تقول لا خير في جماعة من القوم الا زيد ان شئت اتبعت زيد الجماعة وان شئت اتبعته القوم **المسألة الثالثة** هذه الآية وان نزلت في مناجاة بعض قوم ذلك السارق دون بعض الا انها في المعنى عامة والمراد لا خير فيما يتناجى فيه الناس ويخوضون من الحديث الا ما كان من اعمال الخير ثم انه تعالى ذكر من اعمال الخير ثلاثة انواع الامر بالصدقة والامر بالمعروف والاصلاح بين الناس وانما ذكر الله تعالى هذه الاقسام الثلاثة وذلك لان عمل الخير اما ان يكون بايصال المنفعة او بدفع المضرة اما ايصال الخير فاما ان يكون من الخيرات الجسمانية وهو اعطاء المال واليه الاشارة بقوله الا من امر بصدقة واما ان يكون من الخيرات الروحانية وهي عبارة عن تكميل القوة النظرية بالعلوم او تكميل القوة العملية بالافعال الحسنة ومجموعهما عبارة عن الامر بالمعروف واليه الاشارة بقوله او معروف واما ازالة الضرر فاليه الاشارة بقوله او اصلاح بين الناس فثبت ان مجامع الخيرات مذكورة في هذه الآية ومما يدل على صحة ما ذكرنا قوله عليه السلام كلام ابن آدم كله عليه لا له الا ما كان من امر بمعروف او نهي عن منكر او ذكر الله وقيل لسفيان ما اشد هذا الحديث فقال سفيان الم يسمع الله يقول لا خير في كثير من نجواهم فهو هذا بعينه اما سمعت الله يقول والعصر ان الانسان لفي خسر فهو هذا بعينه ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه اجرا عظيما والمعنى ان هذه الاقسام الثلاثة من الطاعات وان كانت في غاية الشرف والجلالة الا ان الانسان انما ينتفع بها اذا اتى بها لوجه الله تعالى ولطلب مرضاته فاذا اتى بها للرياء والسمعة انقلبت القضية فصارت من اعظم المفاسد وهذه الآية من اقوى الدلائل على ان المطلوب من الاعمال الظاهرة رعاية احوال القلب في اخلاص النية وتصفية الداعية عن الالتفات الى غرض سوى طلب رضوان الله تعالى ونظيره مخلصين له الدين وقوله وان ليس للانسان الا ما سعى وقوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات وهاهنا سؤالان **السؤال الاول** لم انتصب ابتغاء مرضات الله والجواب انه مفعول له والمعنى لابتغاء مرضات الله **السؤال الثاني** كيف قال الا من امر ثم قال ومن يفعل ذلك الجواب انه ذكر الامر بالخير ليدل به على فاعله لان الامر بالخير لما دخل في زمرة الخيرين فبان يدخل فاعل الخير فيهم كان اولى ويجوز ان يراد ومن يأمر بذلك فعبر عن الامر بالفعل لان الامر ايضا من الافعال **قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا** اعلم ان تعلق هذه الآية بما قبلها ما روي ان طعمة لما راى ان الله تعالى هتك ستره وبرأ اليهودي من تهمة السرقة ارتد وذهب الى مكة ونقب جدار انسان لاجل السرقة فهدم الجدار عليه ومات فنزلت هذه الآية اما الشقاق والمشاقة فقد ذكرنا في سورة البقرة انه عبارة عن كون كل واحد منهما في شق آخر من الامر او عن كل واحد منهما فاعلا فعلا يقتضي لحوق مشقة بصاحبه وقوله من بعد ما تبين له الهدى اي من بعد ما ظهر له بالدليل صحة دين الاسلام وقال الزجاج لان طعمة هذا كان قد تبين له ما اوحى الله تعالى من امره واظهر من سرقته ما دله على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فعادى الرسول واظهر الشقاق بعد ما تبين له الهدى وقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يعني دين الموحدين وذلك ان طعمة ترك دين الاسلام واتبع دين عبادة الاوثان ثم قال تعالى نوله ما تولى اي نتركه وما اختار لنفسه ونكله الى من توكل عليه قال بعضهم هذا منسوخ باية السيف لا سيما في حق المرتد ثم قال ونصله جهنم يعني نلزمه جهنم واصله الصلا وهو لزوم النار وقت الاستدفاء وساءت مصيرا انتصب مصيرا على التمييز كقولك فلان طاب نفسا وتصبب عرقا وفي الآية مسائل **المسألة الاولى** روي ان الشافعي رضي الله تعالى عنه

سئل عن آية في كتاب الله تعالى تدل على أن الإجماع حجة فقرأ القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد هذه الآية وتقرير
الاستدلال أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام فوجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا بيان المقدمة الأولى
أنه تعالى ألحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين فثبت أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام
إذا ثبت ـــ هذا لزم أن يكون اتباع سبيلهم واجبا وذلك لأن عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه
اتباع لغير سبيل المؤمنين وإذا كان غير اتباع سبيلهم حراما كان اتباعهم واجبا لأنه لا خروج عن طرفي
النقيض فإن قيل لا نسلم أن عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه أنه اتباع لغير سبيل المؤمنين فإنه
لا يمتنع أن لا يتبع لا سبيل المؤمنين ولا غير سبيل المؤمنين والجواب ـــ عن هذا السؤال أن المتابعة
عبارة عن الإتيان بمثل ما فعل الغير فإذا كان من شأن غير المؤمنين أن لا يتبعوا سبيل المؤمنين فكل من
لا يتبع سبيل المؤمنين فقد أتى بمثل فعل غير المؤمنين فوجب كونه متبعا لهم ولقائل أن يقول ـــ
الاتباع ليس عبارة عن الإتيان بمثل فعل الغير وإلا لزم أن يقال الأنبياء والملائكة يتبعون لآحاد الخلق من
حيث إنهم يوحدون الله كما أن كل واحد من آحاد الأمة يوحد الله ومعلوم أن ذلك لا يقال بل الاتباع
عبارة عن الإتيان بمثل فعل الغير لأجل أنه فعل ذلك الغير وإذا كان كذلك فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين
لأجل أنه ما وجد على وجوب متابعتهم دليلا فلا جرم لم يتبعهم فهذا الشخص لا يكون متبعا لغير سبيل المؤمنين
فهذا سؤال قوي على هذا الدليل وفيه أبحاث أخرى دقيقة ذكرناها في كتاب المحصول في علم الأصول
المسألة الثانية دلت هذه الآية على وجوب عصمة محمد صلى الله عليه وسلم عن جميع الذنوب
والدليل عليه أنه لو صدر عنه ذنب لجاز منعه وكل من منع غيره عن فعله كان مشاقا فكان كل
واحد منهما يكون في شق غير الشق الذي يكون الآخر فيه فثبت أنه لو صدر الذنب عن الرسول لوجبت
مشاقته لكن مشاقته محرمة بهذه الآية فوجب أن لا يصدر الذنب عنه **المسألة الثالثة**
دلت هذه الآية على أنه يجب الاقتداء بالرسول عليه السلام في أفعاله إذ لو كان فعل الأمة غير فعل الرسول
لزم كون كل واحد منهما في شق آخر من العمل فيحصل المشاقة لكن المشاقة محرمة فيلزم وجوب الاقتداء به
في أفعاله **المسألة الرابعة** قال بعض المتقدمين كل مجتهد مصيب في الأصول لا بمعنى
أن اعتقاد كل واحد منهم مطابق للمعتقد بل بمعنى سقوط الإثم عن المخطئ واحتجوا بهذه الآية قالوا لأنه
تعالى شرط حصول الوعيد بتبيين الهدى والمعلق على شرط عدم عند عدم الشرط وهذا يقتضي أنه إذا لم
يحصل تبيين الهدى أن لا يكون الوعيد حاصلا وجوابه أنه تمسك بالمفهوم وهو دلالة ظنية عند من يقول به
والدليل الدال على وعيد الكفار قطعي لأنه تعالى قال بعد هذه الآية إن الله لا يغفر أن يشرك به والقاطع
لا يعارضه المظنون **المسألة الخامسة** الآية دالة على أنه لا يمكن تصحيح الدين إلا بالدليل
والنظر والاستدلال وذلك لأنه تعالى شرط حصول الوعيد بتبيين الهدى ولو لم يكن تبيين الهدى
معتبرا في صحة الدين وإلا لم يكن لهذا الشرط معنى **المسألة السادسة** الآية دالة على أن
الهدى اسم للدليل لا للعلم إذ لو كان الهدى اسما للعلم لكان تبيين الهدى إضافة الشيء إلى نفسه وأنه فاسد

قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله
فقد ضل ضلالا بعيدا إن يدعون من دونه إلا إناثا وإن يدعون إلا شيطانا مريدا لعنه الله وقال لأتخذن
من عبادك نصيبا مفروضا ولأضلنهم ولأمنينهم ولآمرنهم فليبتكن آذان الأنعام ولآمرنهم فليغيرن
خلق الله ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان
إلا غرورا أولئك مأواهم جهنم ولا يجدون عنها محيصا والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات
تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا وعد الله حقا ومن أصدق من الله قيلا ليس بأمانيكم ولا أماني أهل
الكتاب من يعمل سوءا يجز به ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو
أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا **اعلم أن هذه الآية**
مكررة في هذه السورة وفي تكررها فائدتان **الأولى** أن عمومات الوعد
وعمومات الوعيد متعارضة في القرآن وأنه تعالى ما أعاد آية من آيات الوعيد بلفظ واحد مرتين

وقد أعاد هذه الآية الدالة على العفو والمغفرة بلفظ واحد في سورة واحدة وقد اتفقوا على أنه
لا فائدة في التكرار إلا التأكيد فهذا يدل على أنه تعالى خص جانب الوعد والرحمة بمزيد التأكيد وذلك
يقتضي ترجيح الوعد على الوعيد **والفائدة الثانية** أن الآيات المتقدمة إنما نزلت في سارق
الدرع وقوله ومن يشاقق الرسول إلى آخر الآيات إنما نزلت في ارتداده فهذه الآية إنما يحسن اتصالها بما قبلها
لو كان المراد أن ذلك السارق لو لم يرتد لما صار محروما عن رحمتي ولكنه لما ارتد وأشرك بالله صار
محروما قطعا عن رحمة الله تعالى ثم إنه أكد بأن شرح أن أمر الشرك عظيم عند الله تعالى فقال ومن يشرك
بالله فقد ضل ضلالا بعيدا يعني ومن لم يشرك بالله لم يكن ضلاله بعيدا فلا جرم لا يصير محروما عن رحمتي وهذه
المناسبات دالة قطعا على دلالة هذه الآية على أن ما سوى الشرك مغفور قطعا سواء حصلت التوبة أو لم
تحصل ثم إنه تعالى بين كون الشرك ضلالا بعيدا فقال ـــ إن يدعون من دونه إلا إناثا وإن يدعون
إلا شيطانا مريدا لعنه الله إن هاهنا معناه النفي ونظيره قوله تعالى وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن
به قبل موته ويدعون بمعنى يعبدون لأن من عبد شيئا فإنه يدعوه عند احتياجه إليه وقوله إلا
إناثا فيه أقوال **الأول** ـــ أن المراد هو الأوثان كقولهم اللات والعزى ومناة الثالثة
الأخرى واللات تأنيث الله والعزى تأنيث العزيز قال الحسن لم يكن حي من أحياء العرب إلا ولهم صنم
يعبدونه ويسمونه أنثى بني فلان ويدل على صحة هذا التأويل قراءة عائشة رضي الله تعالى عنها إلا أوثانا
وقراءة ابن عباس إلا أثنا جمع وثن مثل أسد وأسد ثم أبدلت من الواو المضمومة همزة نحو قوله وإذا
الرسل أقتت قال الزجاج وجائز أن يكون أثن أصلها أثن فأتبعت الضمة الضمة **القول الثاني**
قوله إلا إناثا أي إلا أمواتا وفي تسمية الأموات إناثا وجهان **الأول** ـــ أن الإخبار عن الموات يكون على
صيغة الإخبار عن الأنثى تقول لهذه الأحجار تعجبني كما تقول هذه المرأة تعجبني **الثاني** أن الأنثى أخس من الذكر
والميت أخس من الحي فلهذه المناسبة أطلقوا اسم الأنثى على الجمادات والموات **الثالث** ـــ أن بعضهم كان
يعبد الملائكة وكانوا يقولون الملائكة بنات الله قال تعالى إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة
تسمية الأنثى ثم قال تعالى وإن يدعون إلا شيطانا مريدا قال ـــ المفسرون كان في كل واحد من
تلك الأوثان شيطان يتراءى للسدنة يكلمهم وقال الزجاج المراد بالشيطان هاهنا إبليس بدليل أنه تعالى قال
بعد هذه الآية وقال لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا ولا شك أن قائل هذا القول هو إبليس ولا يبعد
أن الذي يتراءى للسدنة هو إبليس وأما المريد فهو المبالغ في العصيان الكامل في التجرد من الطاعة
ويقال له مارد ومريد قال الزجاج يقال حائط ممرد أي مملس ويقال شجرة مرداء إذا تناثر ورقها والذي
لم ينبت له لحية يقال أمرد ومارد لأنه مملس عن طاعة الله لم يلتصق به من هذه الطاعة شيء ثم قال
تعالى لعنه الله وقال لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا فيه مسائل **المسألة الأولى**
قال صاحب الكشاف قوله لعنه الله وقال لأتخذن صفتان بمعنى شيطانا مريدا جامعا بين لعنة الله
وبين هذا القول الشنيع واعلم أن الشيطان هاهنا قد ادعى أشياء **أولها** قوله لأتخذن من عبادك نصيبا
مفروضا الفرض في اللغة القطع والفرض في القوس الحز الذي يشد فيه الوتر والفرض الحز
الذي في الوتر والفريضة ما فرض الله تعالى على عباده وجعله حتما عليهم قطعا لعذرهم وكذا قوله وقد فرضتم
لهن فريضة أي جعلتم لهن قطعة من المال إذا عرفت هذا فنقول ـــ معنى الآية أن الشيطان لعنه الله
قال عند ذلك لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا أي حظا مقدرا معينا وهم الذين يتبعون خطواته
ويقبلون وساوسه وفي التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من كل ألف واحد لله وسائرهم
لإبليس فإن قيل النقل والعقل يدلان على أن حزب الشيطان أكثر عددا من حزب الله أما النقل فقوله تعالى
في صفة البشر فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين وقال حاكيا عن الشيطان لأحتنكن ذريته إلا قليلا
وحكى عنه أيضا أنه قال لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين ولا شك أن المخلصين قليلون
وأما العقل فهو أن الفساق والكفار أكثر عددا من المؤمنين المخلصين ولا شك أن الكفار هم حزب
الشيطان إذا ثبت هذا فنقول ـــ لم قال لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا مع أن لفظ

النصيب لا يتناول القسم الاكثر وانما يتناول الاقل والجواب ـــ انما يحصل في نوع البشر
اما اذا ضممت زمرة الملائكة مع غاية كثرتهم كانت الغلبة للمؤمنين المحقين وايضا فان المؤمنين
وان كانوا قليلين في العدد الا ان منصبهم عظيم عند الله تعالى والكفار والفساق وان كانوا اكثر في
العدد فهم كالعدم فلهذا السبب وقع اسم النصيب على قوم ابليس **وثانيها** قوله ولاضلنهم
يعني عن الحق قالت المعتزلة هذه الآية دالة على اصلين عظيمين والاصل الاول المضل هو الشيطان
وليس المضل هو الله تعالى قالوا وانما قلنا ان الآية دالة على ان المضل هو الشيطان لانه ادعى ذلك
والله تعالى ما كذبه فيه ونظيره قوله لاغوينهم اجمعين وقوله لاحتنكن ذريته الا قليلا وقوله
لاقعدن لهم صراطك المستقيم وايضا انه تعالى ذكره ووصفه بكونه مضلا للناس في معرض الذم
وذلك يمنع من كون الاله موصوفا بذلك والاصل الثاني وهو ان اهل السنة يقولون الاضلال
عبارة عن خلق الكفر والاضلال بدليل ان ابليس وصف نفسه بانه مضل مع انه بالاجماع لا يقدر
على خلق الضلال والجواب ـــ ان هذا كلام ابليس فلا يكون حجة وايضا ان الكلام في هذه المسألة
مضطرب جدا فتارة يميل الى القدر المحض وهو قوله لاغوينهم واخرى الى الجبر المحض وهو قوله رب
بما اغويتني وتارة يظهر التردد فيه حيث قال ربنا هؤلاء الذين اغوينا اغويناهم كما غوينا يعني ان
قيل هؤلاء الكفار نحن اغويناهم فمن الذي اغوانا عن الدين فلا بد من انتهاء الكل بالآخرة الى الله تعالى
وثالثها قوله ولامنينهم واعلم انه لما ادعى انه يضل الخلق قال بعده ولامنينهم وهذا
يشعر بانه لا حيلة له في الاضلال اقوى من القاء الاماني في قلوب الخلق وطلب الاماني يورث
شيئين الحرص والامل والحرص والامل يستلزمان اكثر الاخلاق الذميمة وهما كالامرين اللازمين
لجوهر الانسان قال ـــ رسول الله صلى الله عليه وسلم يهرم ابن آدم ويشب منه اثنتان
الحرص والامل والحرص يستلزم ركوب اهوال الدنيا واهوال الدين فانه اذا اشتد حرصه على الشيء
فقد لا يقدر على تحصيله الا بمعصية الله وايذاء الخلق واذا طال امله نسي الآخرة وصار غريقا في
الدنيا فلا يكاد يقدم على التوبة ولا يكاد يؤثر فيه الوعظ فيصير قلبه كالحجارة او اشد قسوة **ورابعها**
قوله ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام البتك القطع وسيف باتك اي قاطع والتبتيك التقطيع
قال الواحدي وهو ههنا قطع آذان البحيرة باجماع المفسرين وذلك انهم كانوا يشقون آذان الناقة
اذا ولدت خمسة ابطن وجاء الخامس ذكرا وحرموا على انفسهم الانتفاع بها وقال ـــ آخرون
المراد انهم يقطعون آذان الانعام نسكا في عبادة الاوثان فهم يظنون ان ذلك عبادة مع انه
في نفسه كفر وفسق **وخامسها** قوله ولآمرنهم فليغيرن خلق الله وللمفسرين ههنا قولان
الاول ـــ ان المراد تغيير دين الله وهو قول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب
والحسن والضحاك ومجاهد والسدي والنخعي وقتادة وفي تقرير هذا القول وجهان الاول ـــ
المراد ان الله تعالى فطر الخلق على الاسلام يوم اخرجهم من ظهر آدم كالذر واشهدهم على انفسهم انه
ربهم فآمنوا به فمن كفر فقد غير فطرة الله التي فطر الناس عليها وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم
كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه والوجه الثاني في تقرير هذا
القول ان المراد من تغيير دين الله هو تبديل الحلال حراما والحرام حلالا **القول الثاني**
حمل هذا التغيير على تغيير احوال تتعلق بالظاهر وذكروا فيه وجوها **الاول** قال الحسن المراد
ما روى عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعن الله الواشمات والواشرات قال
وذلك ان المرأة تتوصل بهذه الافعال الى الزنا **الثاني** روي عن انس وشهر بن حوشب وعكرمة وابي
صالح ان معنى تغيير خلق الله ههنا هو الاخصاء وقطع الآذان وفقء الاعين ولهذا كان انس
يكره اخصاء الغنم وكانت العرب اذا بلغت ابل احدهم الفا عوروا عين فحلها **الثالث**
قال ابن زيد هو التخنث واقول يجب ادخال السحاقات في هذه الآية على هذا القول لان التخنث عبارة
عن الذكر يتشبه بالانثى والسحق عبارة عن الانثى تتشبه بالذكر **الرابع** حكى الزجاج عن بعضهم

ان الله تعالى خلق الانعام ليأكلوها فحرموها على انفسهم كالبحائر والسوائب والوصائل وخلق الشمس والقمر والنجوم
مسخرة للناس ينتفعون بها فعبدوها فقد غيروا خلق الله هذا جملة كلام المفسرين في هذا الباب ـــ ويخطر
ببالي ههنا وجه آخر في تخريج الآية على سبيل المعنى وذلك لان دخول الضرر والمرض في الشيء يكون على ثلاثة اوجه
التشوش والنقصان والبطلان اما التشوش فالاشارة اليه بقوله ولامنينهم وذلك لان صاحب الاماني
يشتغل عقله وفكره في استخراج المعاني الدقيقة والحيل والوسائل اللطيفة في تحصيل مطالبه الشهوانية
والغضبية فهذا مرض روحاني من جنس التشوش واما النقصان فالاشارة اليه بقوله ولآمرنهم فليبتكن
آذان الانعام وذلك لان بتك الآذان نوع نقصان وهذا لان الانسان اذا صار مستغرق العقل في
طلب الدنيا صار فاتر الرأي ضعيف العزم في طلب الآخرة واما البطلان فالاشارة اليه بقوله ولآمرنهم فليغيرن
خلق الله وذلك لان التغيير يوجب بطلان الصفة الحاصلة في المرة الاولى ومن المعلوم ان من بقي مواظبا
على طلب اللذات العاجلة معرضا عن السعادات الروحانية فلا يزال يشتد به كره الرغبة في الدنيا والنفرة
عن الآخرة ولا يزال يتزايد الى ان تتغير القلب بالكلية فلا يخطر بباله ذكر الآخرة البتة ولا يزول عن خاطره
حب الدنيا البتة فيكون حركته وسكونه وقوله وفعله لاجل الدنيا وذلك يوجب تغيير الخلقة لان الارواح البشرية
انما دخلت هذا العالم الجسماني على سبيل السفر وهي متوجهة الى عالم القيامة فاذا نسيت معادها والفت
هذه المحسوسات التي لا بد من انقضائها وفنائها كان هذا في الحقيقة تغييرا للخلقة وهو كما قال تعالى ولا تكونوا كالذين
نسوا الله فانساهم انفسهم وقال ـــ فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور واعلم انه تعالى
لما حكى عن الشيطان دعاويه في الاغواء والاضلال حذر الناس عن متابعته فقال ومن يتخذ الشيطان وليا من
دون الله فقد خسر خسرانا مبينا واعلم ان احدا لا يختار ان يتخذ الشيطان وليا من دون الله ولكن المعنى
انه اذا فعل ما امره الشيطان وترك ـــ ما امره الرحمن به صار كانه اتخذ الشيطان وليا لنفسه وترك
ولاية الله تعالى وانما قال خسر خسرانا مبينا لان طاعة الله تعالى تفيد المنافع العظيمة الدائمة الخالصة عن
شوائب الضرر وطاعة الشيطان تفيد المنافع القليلة المنقطعة المشوبة بالغموم والاحزان والآلام الغالبة
والجمع بينهما محال عقلا فمن رغب في ولاية الشيطان فقد فاته اشرف المطالب واجلها بسبب اخس المطالب
وادونها ولا شك ان هذا هو الخسار المطلق ثم قال ـــ تعالى يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان
الا غرورا واعلم انا بينا في الآية المتقدمة ان عمدة اغواء الشيطان انما هو بالقاء الاماني في القلب فلا جرم
نبه الله تعالى على ما هو العمدة في دفع تلك الاماني واما تبتيك الآذان وتغيير الخلقة فذلك من نتائج
القاء الاماني لا يفيد الا الغرور وهو ان يظن الانسان بالشيء انه نافع لذيذ ثم يتبين اشتماله على اعظم الآلام
والمضار وجميع احوال الدنيا كذلك والعاقل يجب ان لا يلتفت الى شيء منها ومثاله ان الشيطان يلقي في قلب
الانسان انه سيطول عمره وينال من الدنيا امله ومقصوده ويستولي على اعدائه ويقع في قلبه ان الدنيا دول
فربما تيسرت لي كما تيسرت لغيري الا ان كل ذلك غرور فانه ربما لم يطل عمره وان طال فربما لم يجد مطلوبه
وان طال عمره ووجد مطلوبه على احسن الوجوه فانه لا بد وان يكون عند الموت في اعظم انواع الغم والحسرة
فان المطلوب كلما كان الذ واشهى فكان الالف معه ادوم وابقى كانت مفارقته اشد ايلاما واعظم تأثيرا
في حصول الغم والحسرة فظهر ان هذه الآية منبهة على ما هو العمدة والقاعدة في هذا الباب وفي الآية
وجه آخر وهو ان الشيطان يعدهم لا قيامة ولا جزاء فاجتهدوا في استيفاء اللذات الدنيوية ثم قال ـــ
تعالى اولئك مأواهم جهنم واعلم انما ذكرنا ان الغرور عبارة عن الحالة التي تحصل للانسان عند وجدان
ما يستحسن ظاهره الا انه يعظم تأذيه به عند انكشاف الحال فيه والاستغراق في طيبات الدنيا والانهماك
في معاصي الله سبحانه وان كان في الحال لذيذا الا ان عاقبته عذاب جهنم وسخط الله تعالى والبعد عن رحمته
فكان هذا المعنى مما يقوي ما تقدم ذكره من انه ليس الا الغرور ثم قال تعالى ولا يجدون عنها محيصا المحيص
المعدل والمفر قال الواحدي هذه الآية تحتمل وجهين احدهما انهم لا بد لهم من ورودها والثاني التخليد
الذي هو نصيب الكفار وهذا ابعد لان الضمير في قوله عائد الى الذين تقدم ذكرهم وهم الذين قال ـــ
الشيطان لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا والاظهر ان يكون نصيب الشيطان هم الكفار ولما ذكر الله تعالى

الوعد اردفه بالوعد فقال والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين
فيها ابدا ولو كان الخلود يفيد التابيد والدوام للزم التكرار وهو خلاف الاصل فعلمنا ان الخلود عبارة عن
طول المكث لا عن الدوام واما في ايات الوعيد فانه يذكر الخلود ولم يذكر التابيد الا في حق الكفار وذلك
يدل على ان عقاب الفساق منقطع ثم قال وعد الله حقا قال صاحب الكشاف هما مصدران الاول
مؤكد لنفسه كانه قال وعد وعدا وحقا مصدر مؤكد لغيره اي حق ذلك حقا ثم قال ومن اصدق
من الله قيلا وهو تاكيد ثالث بليغ وفائدة هذه التوكيدات معارضة ما ذكره الشيطان لاتباعه من
المواعيد الكاذبة والاماني الباطلة والتنبيه على ان وعد الله اولى بالقبول واحق بالتصديق
من قول الشيطان الذي ليس احد اكذب منه وقرا حمزة والكسائي اصدق باشمام الزاي وكذلك
كل صاد ساكنة بعدها دال في القران قصد السبيل فاصدع بما تؤمر والقيل مصدر قال قولا وقيلا
وقال ابن السكيت القيل والقال اسمان لا مصدران ثم قال تعالى ليس باماينكم ولا اماني
اهل الكتاب وفيه مسائل **المسالة الاولى** الامنية افعولة من المنية وتمام الكلام في هذا
اللفظ مذكور في قوله تعالى الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته **المسالة الثانية**
ليس فعل ولا بد من اسم يكون مسندا اليه وفيه وجوه الاول ليس الثواب الذي تقدم ذكره
والوعد به في قوله سندخلهم جنات تجري الاية باماينكم ولا اماني اهل الكتاب اي ليس يستحق بالاماني
انما يستحق بالايمان والعمل الصالح الثاني ليس وضع الدين على امانيكم الثالث ليس الثواب والعقاب
باماينكم والوجه الاول اولى لان اسناد ليس الى ما هو مذكور فيما قبل اولى من اسناده الى ما هو غير مذكور
المسالة الثالثة الخطاب في قوله ليس باماينكم خطاب مع من فيه قولان الاول
انه خطاب مع عبدة الاوثان وامانيهم ان لا يكون هاهنا حشر ولا نشر ولا ثواب ولا عقاب وان
اعترفوا به لكنهم يصفون اصنامهم بانها شفعاؤهم عند الله واما اماني اهل الكتاب فهو قولهم لن
يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم نحن ابناء الله واحباؤه فلا يعذبنا وقولهم لن
تمسنا النار الا اياما معدودة والقول الثاني انه خطاب مع المسلمين وامانيهم ان يغفر لهم
وان ارتكبوا الكبائر وليس الامر كذلك فانه تعالى يخص بالعفو والرحمة من يشاء كما قال ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وروي انه تفاخر المسلمون واهل الكتاب فقال اهل الكتاب نبينا خاتم النبيين وكتابنا
ناسخ الكتب فانزل الله تعالى هذه الاية ومن يعمل سوءا يجز به وفيه مسائل **المسالة الاولى**
قالت المعتزلة هذه الاية دالة على انه تعالى لا يعفو عن شيء من السيئات وليس لقائل ان يقول
هذا مشكل بالصغائر فانها مغفورة قالوا الجواب عنه من وجهين الاول ان العام بعد التخصيص
حجة والثاني ان صاحب الصغيرة قد انحبط من ثواب طاعته بمقدار عقاب تلك المعصية فهاهنا
وصل جزاء تلك المعصية اليه اجاب اصحابنا عنه بان الكلام على عمومات الوعيد قد تقدم في تفسير
قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته والذي نزيده في هذه الاية وجوه **الاول**
لم لا يجوز ان يكون المراد من هذا الجزاء ما يصل الى الانسان في الدنيا من الغموم والهموم والاحزان
والالام والاسقام والذي يدل على صحة ما ذكرنا القران والخبر اما القران فقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا سمى ذلك القطع جزاء واما الخبر فما روي انه لما نزلت هذه
الاية قال ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه كيف الصلاح بعد هذه الاية فقال غفر الله لك يا ابا بكر
الست تمرض الست يصيبك اللاواء فهو ما تجزون وعن عائشة رضي الله تعالى عنها ان رجلا لما قرا
هذه الاية قال انجزى بكل ما نعمل لقد هلكنا فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم كلامه فقال يجزى المؤمن في
الدنيا بمصيبة في جسده ومما يؤذيه وعن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه لما نزلت هذه الاية بكينا وحزنا
وقلنا يا رسول الله ما ابقت لنا هذه الاية شيئا فقال عليه الصلاة والسلام ابشروا فانه لا يصيب احدا
منكم مصيبة في الدنيا الا جعلها له كفارة حتى الشوكة التي تقع في قدمه **الوجه الثاني** في الجواب
هب ان ذلك الجزاء انما يصل اليهم يوم القيامة لكن لم لا يجوز ان يحصل الجزاء بتنقيص ثواب ايمانه وسائر

طاعاته ويدل عليه القران والخبر والمعقول **اما القران** فقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
واما الخبر فما روى الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس انه قال لما نزلت هذه الاية شقت على المؤمنين
مشقة شديدة قالوا يا رسول الله واينا لم يعمل سوءا فكيف الجزاء فقال عليه السلام انه تعالى وعد على الطاعة
عشر حسنات وعلى المعصية الواحدة عقوبة واحدة فمن جوزي بالسيئة نقصت واحدة من عشرة
وبقيت له تسع حسنات فويل لمن غلبت احاده عشراته **واما المعقول** فهو ان ثواب
الايمان وجميع الطاعات اعظم لا محالة من عقاب الكبيرة الواحدة والعقل يقتضي ان يحط من الاكثر مثل الاقل
فيبقى حينئذ من الاكثر شيء زائد فيدخل الجنة بتلك الزيادة **الوجه الثالث** في الجواب
ان هذه الاية انما نزلت في الكفار والذي يدل على ما ذكرنا انه تعالى قال بعد هذه الاية ومن يعمل من الصالحات
من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة فالمؤمن الذي اطاع الله سبعين سنة ثم شرب قطرة
من الخمر فهو مؤمن قد عمل الصالحات فوجب القطع بانه يدخل الجنة بحكم هذه الاية وقولهم خرج عن كونه
مؤمنا فهو باطل للدلائل الدالة على ان صاحب الكبيرة مؤمن مثل قوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
الى قوله فان بغت احداهما على الاخرى سمى الباغي حال كونه باغيا مؤمنا وقال يا ايها الذين امنوا
كتب عليكم القصاص في القتلى سمى صاحب القتل العمد العدوان مؤمنا وقال يا ايها الذين امنوا
توبوا الى الله سماه مؤمنا حال ما امره بالتوبة فثبت ان صاحب الكبيرة مؤمن واذا كان مؤمنا كان قوله
تعالى ومن يعمل من الصالحات حجة في ان المؤمن الذي يكون صاحب الكبيرة من اهل الجنة فوجب ان يكون قوله
من يعمل سوءا يجز به مخصوصا باهل الكفر **الوجه الرابع** في الجواب هب ان النص يعم المؤمن والكافر
ولكن قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اخص منه والخاص مقدم على العام لان الحاق التاويل بعمومات
الوعيد اولى من الحاقه بعمومات الوعد لان الوفاء بالوعد كرم واهمال الوعيد وحمله على التاويل
بالتعريض جود واحسان **المسالة الثانية** دلت الاية على ان الكفار مخاطبون بفروع
الشرائع لان قوله ومن يعمل سوءا يتناول جميع المحرمات فيدخل فيه ما صدر عن الكفار مما هو محرم في دين
الاسلام ثم قوله يجز به يدل على وصول جزاء كل ذلك اليهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الجزاء عبارة
عما يصل اليهم من الهموم والغموم في الدنيا قلنا انه لا بد وان يصل جزاء اعمالهم الحسنة اليهم في الاخرة
واذا كان كذلك فهذا يقتضي ان يكون تنعمهم في الدنيا اكثر ولذاتهم هاهنا اكمل ولذلك قال عليه السلام
الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر واذا كان كذلك امتنع ان يقال ان جزاء اعمالهم المحظورة تصل
اليهم في الدنيا فوجب القول بوصول ذلك الجزاء اليهم في الاخرة **المسالة الثالثة** قالت
المعتزلة دلت الاية على ان العبد فاعل ودلت ايضا على انه بعمل السوء يستحق الجزاء واذا دلت
الاية على مجموع هذين الامرين فقد دلت على ان الله غير خالق لافعال العباد وذلك من وجهين
احدهما انه لما كان عملا للعبد امتنع كونه عملا لله تعالى لامتناع حصول مقدور واحد بقادرين
والثاني انه لو حصل بخلق الله تعالى لما استحق العبد الجزاء البتة وذلك باطل لان الاية دالة على ان
العبد يستحق الجزاء على عمله واعلم ان الكلام على هذا النوع من الاستدلال مكرر في هذا الكتاب
ثم قال تعالى ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا قالت المعتزلة هذه الاية تدل على نفي الشفاعة
والجواب من وجهين الاول انا بينا ان هذه الاية في حق الكفار الثاني ان شفاعة الانبياء والملائكة
في حق العصاة انما يكون باذن الله واذا كان كذلك فلا ولي لاحد ولا نصير الا الله سبحانه وتعالى
ثم قال تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ولا
يظلمون نقيرا قال مسروق لما نزل قوله من يعمل سوءا يجز به قال اهل الكتاب للمسلمين نحن وانتم سواء
فنزلت هذه الاية الى قوله ومن احسن دينا وفيه مسائل **المسالة الاولى** قرا ابن كثير
وابو بكر عن عاصم يدخلون الجنة بضم الياء وفتح الخاء على ما لم يسم فاعله وكذلك في سورة مريم
وفي حم المؤمن والباقون بفتح الياء وضم الخاء في هذه السور جميعا على ان الدخول مضاف اليهم وكلاهما حسن
والاول احسن لانه افخم ويدل على مثيب ادخلهم الجنة ويوافق ولا يظلمون واما القراءة الثانية فهي مطابقة

لقوله ادخلوا الجنة انتم وازواجكم تحبرون ولقوله ادخلوها بسلام **المسألة الثانية** قالوا الفرق بين من الاولى والثانية ان الاولى للتبعيض اراد من يعمل بعض الصالحات لان احدا لا يقدر ان يعمل جميع الصالحات بل المراد انه اذا عمل بعضها حال كونه مؤمنا استحق الثواب **واعلم** ان هذه الاية من ادل الدلائل على ان صاحب الكبيرة لا يبقى مخلدا في النار بل ينقل الى الجنة وذلك لانا بينا ان صاحب الكبيرة مؤمن واذا ثبت هذا فنقول ان صاحب الكبيرة اذا كان قد صلى وصام وحج وزكى وجب بحكم هذه الاية ان يدخل الجنة ولزم بحكم الايات الدالة على وعيد الفساق ان يدخل النار فاما ان يدخل الجنة ثم ينقل الى النار وذلك باطل بالاجماع او يدخل النار ثم ينقل الى الجنة وذلك هو الحق الذي لا محيد عنه **المسألة الثالثة** النقير نقرة في ظهر النواة منها تنبت النخلة والمعنى انهم لا ينقصون قدر منبت النواة فان قيل خص الله الصالحين بانهم لا يظلمون مع ان غيرهم كذلك كما قال وما ربك بظلام للعبيد وقال وما الله يريد ظلما للعباد والجواب من وجهين الاول ان يكون الراجع في قوله ولا يظلمون عائدا الى عمال السوء وعمال الصالحات والثاني ان كل من لا ينقص من الثواب كان ان لا يزيد في العقاب اولى هذا هو الحكم فيما بين الخلق فذكر الله تعالى هذا الحكم على وفق تعارف الخلق والله تعالى اعلم

قوله تعالى ومن احسن دينا ممن اسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة ابرهيم حنيفا واتخذ الله ابرهيم خليلا ولله ما في السموات وما في الارض وكان الله بكل شيء محيطا **واعلم انه تعالى** لما شرط حصول النجاة والفوز بالجنة بكون الانسان مؤمنا شرح الايمان وبين فضله من وجهين احدهما انه الدين المشتمل على اظهار كمال العبودية والخضوع والانقياد لله تعالى والثاني وهو انه الدين الذي كان عليه ابرهيم عليه الصلاة والسلام وكل واحد من هذين الوجهين سبب مستقل بالترغيب في دين الاسلام اما الوجه الاول فاعلم ان دين الاسلام مبني على امرين الاعتقاد والعمل **اما الاعتقاد** فاليه الاشارة بقوله اسلم وجهه وذلك لان الاسلام هو الانقياد والخضوع والوجه احسن اعضاء الانسان فالانسان اذا عرف بعقله ربه اقر بربوبيته وبعبودية نفسه فقد اسلم وجهه لله **واما العمل** فاليه الاشارة بقوله وهو محسن ويدخل فيه فعل الحسنات وترك السيئات فتامل في هذه اللفظة المختصرة واحتوائها على جميع المقاصد والاغراض وايضا فقوله اسلم وجهه لله يفيد الحصر معناه اسلم نفسه لله وما اسلم لغير الله وهذا تنبيه على ان كمال الايمان لا يحصل الا عند تفويض جميع الامور الى الخالق واظهار التبري من الحول والقوة وايضا ففيه تنبيه على فساد طريقة من استعان بغير الله تعالى فان المشركين كانوا يستعينون بالاصنام ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله والدهرية والطبيعيون يستعينون بالافلاك والكواكب والطبائع وغيرها والدهرية كانوا يقولون في دفع عقاب الاخرة عنهم انهم من اولاد الانبياء والنصارى كانوا يقولون بالتثليث فجميع الفرق قد استعانوا بغير الله تعالى **واما المعتزلة** فهم في الحقيقة ما اسلمت وجوههم لانهم يرون الطاعة الموجبة لثوابهم من انفسهم والمعصية الموجبة لعقابهم من انفسهم فهم في الحقيقة لا يرجون الا انفسهم ولا يخافون الا انفسهم **واما اهل السنة** الذين فوضوا التدبير والتكوين والخلق والابداع الى الحق سبحانه واعتقدوا انه لا موجد ولا مؤثر الا الله تعالى فهم الذين اسلموا وجوههم واما الوجه الثاني في بيان فضيلة الاسلام فهو ان محمدا عليه الصلاة والسلام انما دعا الخلق الى دين ابرهيم عليه السلام ولقد اشتهر عند كل الخلق ان ابرهيم عليه السلام ما كان يدعو الا الى الله تعالى كما قال اني بريء مما تشركون وما كان يدعو الى عبادة فلك ولا طاعة كوكب ولا سجدة صنم ولا استعانة بطبيعة بل كان دينه الدعوة الى الله عز وجل والاعراض عن كل ما سوى الله تعالى ودعوة محمد عليه الصلاة والسلام قد كان قريبا من شرع ابرهيم عليه السلام في الختان وفي الاعمال المتعلقة بالكعبة مثل الصلاة اليها والطواف بها والسعي والرمي والوقوف والحلق والكلمات العشر المذكورة في قوله واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات ولما ثبت ان شرع محمد صلى الله عليه وسلم كان قريبا من شرع ابرهيم ان شرع ابرهيم مقبول عند الكل وذلك لان العرب لا يفتخرون بشيء كافتخارهم بالانتساب الى ابرهيم واما اليهود والنصارى فلا شك في كونهم مفتخرين به واذا ثبت هذا لزم ان يكون شرع محمد عليه الصلاة والسلام مقبولا عند الكل واما قوله حنيفا ففيه بحثان الاول يجوز ان يكون حالا للمتبع وللمتبوع البحث الثاني الحنيف المائل ومعناه انه مائل عن الاديان كلها لان ما سواه باطل والتحقيق انه مائل عن كل باطل وتحقيق الكلام فيه ان الباطل وان كان بعيدا من الباطل

الذي يضاده فقد يكون قريبا من الباطل الذي يجانسه واما الحق فانه واحد فيكون مائلا عما عداه كالمركز الذي يكون في غاية البعد عن جميع اجزاء الدائرة فان قيل ظاهر هذه الاية يقتضي ان شرع محمد عليه الصلاة والسلام نفس شرع ابرهيم وعلى هذا التقدير لم يكن محمد عليه الصلاة والسلام صاحب شريعة مستقلة وانتم لا تقولون بذلك قلنا يجوز ان تكون ملة ابرهيم داخلة في ملة محمد مع اشتمال هذه الملة على زوائد حسنة وفوائد جليلة ثم قال تعالى واتخذ الله ابرهيم خليلا وفيه مسائل **المسألة الاولى** في تعلق هذه الاية بما قبلها وفيه وجهان **الاول** ان ابرهيم لما بلغ في علو الدرجة في الدين ان اتخذه الله خليلا كان جديرا بان يتبع ملته وطريقته **الثاني** انه لما ذكر ملة ابرهيم ووصفها بكونها حنيفا ثم قال عقيبه واتخذ الله ابرهيم خليلا اشعر هذا بانه سبحانه انما اتخذه خليلا لانه كان عاملا بذلك الشرع آتيا بتلك التكاليف ويؤكد هذا قوله واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما وهذا يدل على انه سبحانه انما جعله اماما للخلق لانه اتم تلك الكلمات واذا ثبت هذا فنقول لما دلت الاية ان ابرهيم عليه السلام انما فاز بهذا المنصب العلي وهو كونه خليلا لله تعالى لانه كان عاملا بتلك الشريعة كان هذا تنبيها على ان من عمل بهذا الشرع لا بد وان يفوز باعظم المناصب في الدين وذلك يفيد الترغيب العظيم في هذا الدين فان قيل ما موقع قوله واتخذ الله ابرهيم خليلا قلنا هذه الجملة اعتراضية لا محل لها من الاعراب ونظيره ما جاء في الشعر من قوله والحوادث جمة والجملة الاعتراضية من شانها تاكيد ذلك الكلام والامر هاهنا كذلك على ما بيناه **المسألة الثانية** ذكروا في اشتقاق الخليل وجوها **الاول** ان خليل الانسان هو الذي يدخل في خلال اموره واسراره والذي دخل حبه في خلال اجزاء قلبه ولا شك ان ذلك هو الغاية في المحبة قيل لما اطلع الله تعالى ابرهيم عليه السلام على ملكوت الاعلى والاسفل دعا القوم مرة بعد اخرى الى توحيد الله عز وجل ومنعهم عن عبادة النجم والقمر والشمس ومنعهم عن عبادة الاوثان ثم سلم نفسه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان ثم جعله الله تعالى اماما للخلق ورسولا اليهم وبشره بان الملك والنبوة في ذريته فلهذه الاختصاصات سماه خليلا لان محبة الله لعبده عبارة عن ارادته لايصال الخيرات والمنافع اليه **الوجه الثاني** في اشتقاق اسم الخليل انه الذي يوافقك في خلالك **روي** عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تخلقوا باخلاق الله تعالى وليس ان ابرهيم عليه السلام لما بلغ في هذا الباب مبلغا لم يبلغه احد ممن تقدمه لا جرم خصه الله تعالى بهذا التشريف **الوجه الثالث** قال صاحب الكشاف الخليل هو الذي يسايرك في طريقك من الخل وهو الطريق في الرمل وهذا الوجه قريب من الوجه الثاني او يحمل ذلك على شدة طاعته اليه وعدم تمرده في ظاهره وباطنه عن حكم الله تعالى كما اخبر الله تعالى عنه بقوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين **الوجه الرابع** الخليل هو الذي يسد خللك كما تسد خلله وهذا القول ضعيف لان ابرهيم عليه الصلاة والسلام لما كان خليلا امتنع ان يقال انه يسد الخلل هاهنا علمنا انه لا يمكن تفسير الخليل بذلك اما المفسرون فقد ذكروا في سبب نزول هذا اللقب وجوها **الاول** انه لما صار الرمل الذي اتى به علم انه دقيقا قالت له امراته هذا من خليلك المصري فقال ابرهيم هو من خليلي الله **الثاني** قال شهر بن حوشب هبط ملك في صورة رجل وذكر اسم الله بصوت رخيم شجي فقال ابرهيم عليه السلام اذكره مرة اخرى فقال لا اذكره مجانا فقال لك مالي كله فذكره الملك بصوت اشجى من الاول فقال له اذكره مرة ثالثة ولك اولادي فقال الملك ابشر فاني ملك لا احتاج الى مالك وولدك وانما المقصود امتحانك فلما بذل المال والاولاد على سماع ذكر الله تعالى لا جرم اتخذه الله خليلا **الثالث** روى طاوس عن ابن عباس ان جبريل عليه السلام والملائكة لما دخلوا على ابرهيم عليه السلام في صورة غلمان حسان الوجوه فظن الخليل انهم اضيافه وذبح لهم عجلا سمينا وقربه اليهم وقال كلوا على شرط ان تسموا الله تعالى في اوله وتحمدوه في اخره فقال جبريل انت خليل الله فنزل هذا الوصف **واقول** عندي فيه وجه اخر وهو ان جوهر الروح اذا كان مضيئا مشرقا علويا قليل التعلق باللذات الجسمانية والاحوال الجسدانية ثم انضاف الى مثل هذا الجوهر المقدس الشريف اعمال تزيده صفاء عن الكدورات الجسمانية وافكار تزيده استنارة بالمعارف القدسية والجلايا

الالهية صار مثل هذا الانسان متوغلا في عالم القدس والطهارة منزها عن علائق الجسم والحس ثم
لا يزال هذا الانسان يتزايد في هذه الاحوال الشريفة الى ان يصير بحيث لا يرى الا الله ولا يسمع الا الله
ولا يمكن الا الله ولا يمشي الا بالله فكان نور جلال الله قد سرى في جميع قواه الجسمانية وتخلل فيه وغاص
في جواهرها وتوغل في ماهياتها فمثل هذا الانسان هو الموصوف حقا بانه خليل لما انه تخللت محبة الله
في جميع قواه واليه الاشارة بقول النبي عليه الصلاة والسلام في دعائه اللهم اجعل في قلبي نورا
وفي سمعي نورا وفي بصري نورا وفي عظمي نورا **المسألة الثالثة** قال بعض النصارى
لما جاز اطلاق اسم الخليل على انسان معين على سبيل الاعزاز والتشريف فلم لا يجوز اطلاق اسم
الابن في حق عيسى عليه السلام على سبيل الاعزاز والتشريف وجوابه ان الفرق ان كونه خليلا عبارة
عن المحبة المفرطة وذلك لا يقتضي الجنسية اما الابن فانه مشعر بالجنسية وجل الاله عن
مجانسة الممكنات ومشابهة المحدثات ثم قال تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وكان
الله بكل شيء محيطا وفيه مسائل **المسألة الاولى** في تعلق هذه الاية بما قبلها وفيه وجوه
الاول ان يكون المعنى انه لم يتخذ الله ابرهيم خليلا لاحتياجه اليه في امر من الامور كما تكون خلة
الادميين وكيف يكون ذلك وله ما في السموات وما في الارض ومن كان كذلك فكيف يعقل ان يكون محتاجا
الى البشر الضعيف وانما اتخذه الله خليلا لمحض الفضل والاحسان والكرم ولانه لما كان مخلصا في العبودية
لا جرم خصه الله تعالى بهذا التشريف والحاصل ان كونه خليلا يوهم الجنسية فهو سبحانه ازال وهم
المجانسة والمشاكلة بهذا الكلام **والثاني** انه تعالى ذكر في اول السورة الى هذا الموضع انواعا
كثيرة من الامر والنهي والوعد والوعيد فبين ههنا ان اله المحدثات وموجد الكائنات والممكنات
ومن كان كذلك كان ملكا مطاعا فوجب على كل عاقل ان يخضع لتكاليفه وان ينقاد لامره ونهيه **الثالث**
انه تعالى لما ذكر الوعد والوعيد ولا يمكن الوفاء بهما الا عند حصول امرين احدهما القدرة التامة
المتعلقة بجميع الجزئيات والكليات والثاني العلم المتعلق بجميع المعلومات حتى لا يشتبه عليه
المطيع بالعاصي والمحسن بالمسيء فدل على كمال قدرته بقوله ولله ما في السموات وما في الارض وعلى كمال
علمه بقوله وكان الله بكل شيء محيطا **الرابع** انه سبحانه لما وصف ابرهيم بانه خليل بين انه مع
هذه الخلة عبد له وذلك لانه له ما في السموات وما في الارض وكل ما في السموات والارض الا اتي الرحمن
عبدا ومجرى قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون يعني ان الملائكة
مع كمالهم في صفة القدرة والقوة وفي صفة العلم والحكمة لما لم يستنكفوا عن عبودية الله كذا ههنا
يعني اذا كان كل من في السموات والارض ملكه وفي تسخيره ونفاذ الالهية فكيف يعقل ان يقال
ان اتخاذ الله تعالى ابرهيم خليلا يخرجه عن عبودية الله وهذه الوجوه كلها حسنة مناسبة
المسألة الثانية انما قال ما في السموات وما في الارض ولم يقل من لانه ذهب به
مذهب الجنس والذي يعقل اذا ذكر واريد به الجنس ذكر بما **المسألة الثالثة** قوله وكان
الله بكل شيء محيطا فيه وجهان احدهما المراد منه الاحاطة في العلم والثاني المراد منه الاحاطة
بالقدرة كما في قوله تعالى واخرى لم تقدروا عليها قد احاط الله بها قال القائلون بهذا القول
وليس لقائل ان يقول لما دل قوله ولله ما في السموات وما في الارض على كمال القدرة لزم التكرار وذلك
لانا نقول ان قوله لله ما في السموات وما في الارض لا يفيد ظاهره الا كونه تعالى قادرا مالكا
لكل ما في السموات وما في الارض ولا يفيد كونه قادرا على ما يكون خارجا عنهما ومغايرا لهما فلما قال
وكان الله بكل شيء محيطا دل على كونه قادرا على ما لا نهاية له من المقدورات خارج عن هذه السموات
والارض على ان سلسلة القضاء والقدر في جميع الكائنات والممكنات انما ينقطع بايجاده وتكوينه
وابداعه فهذا تقرير هذا القول الا ان القول الاول احسن لما بينا ان الالهية والوفاء بالوعد والوعيد
انما يحصل ويكمل بمجموع القدرة والعلم فلا بد من ذكرهما معا وانما قدم ذكر القدرة على ذكر العلم لما ثبت
في علم الاصول ان العلم بالله هو العلم بكونه قادرا ثم العلم بكونه عالما لان الفعل يدل

على حدوثه على القدرة وبما فيه من الاحكام والاتقان على العلم ولا شك ان الاول مقدم على الثاني والله
تعالى اعلم **قوله تعالى** ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في
الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين من الولدان
وان تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما **اعلم ان عادة الله
تعالى** في ترتيب هذا الكتاب الكريم وقع على احسن الوجوه وهو انه يذكر شيئا من الاحكام ثم يذكر
عقيبه ايات في الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ويخلط بها ايات دالة على كبرياء الله وجلال
قدرته وعظمة الالهية ثم يعود مرة اخرى الى بيان الاحكام وهذا احسن انواع الترتيب واقربها
الى التأثير في القلوب لان التكليف بالاعمال الشاقة لا يقع موقع القبول الا اذا كان مقرونا بالوعد
والوعيد والوعد والوعيد لا يؤثر في القلب الا عند القطع بكمال من صدر عنه الوعد والوعيد
فظهر ان هذا الترتيب احسن الترتيبات اللائقة بالدعوة الى الدين الحق اذا عرفت هذا فنقول
انه سبحانه ذكر في اول هذه السورة انواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف ثم اتبعها بشرح احوال الكافرين
والمنافقين واستقصى في ذلك ثم ختم تلك الايات بالايات الدالة على عظمة جلال الله وكمال كبريائه
ثم عاد بعد ذلك الى بيان الاحكام فقال ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وفي الاية
مسائل **المسألة الاولى** قال الواحدي الاستفتاء طلب الفتوى يقال استفتيت
الرجل في المسألة فافتاني افتاء وفتيا وهما اسمان وضعا موضع الافتاء ويقال افتيت فلانا
في رؤيا راها اذا عبرتها قال تعالى يوسف ايها الصديق افتنا في سبع بقرات ومعنى الافتاء
اظهار المشكل واصله من الفتى وهو من الشاب الذي قوي وكمل فالمعنى كانه يقوي ببيانه ما
اشكل ويصيره قويا مبينا **المسألة الثانية** ذكروا في سبب نزول هذه الاية
قولين الاول ان العرب كانت لا تورث النساء والصبيان شيئا من الميراث كما ذكرنا في اول
هذه السورة فهذه الاية نزلت في توريثهم والثاني الاية نزلت في توفية الصداق لهن وكانت
اليتيمة تكون عند الرجل فاذا كانت جميلة ومال اليها تزوج بها واكل مالها وان كانت دميمة
منعها من الازواج حتى تموت فانزل الله تعالى هذه الاية **المسألة الثالثة** اعلم ان
الاستفتاء لا يقع عن ذوات النساء وانما يقع عن حالة من احوالهن وصفة من صفاتهن وتلك الحالة
غير مذكورة في الاية فكانت غير دالة على الامر الذي وقع عنه الاستفتاء اما قوله تعالى وما يتلى
عليكم ففيه اقوال **الاول** انه رفع بالابتداء والتقدير قل الله يفتيكم في النساء والمتلو
في الكتاب يفتيكم فيهن وذلك المتلو في الكتاب هو قوله وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى وحاصل
الكلام انهم كانوا قد سألوا عن احوال كثيرة من احوال النساء فما كان منها غير مبين الحكم ذكر ان الله
يفتيكم فيها وما كان منها مبين الحكم في الايات المتقدمة ذكر ان تلك الايات المتلوة تفتيكم فيها
وجعل دلالة الكتاب على هذا الحكم افتاء من الكتاب الا ترى انه تعالى في المجاز المشهور ان كتاب الله بين
لنا هذا الحكم وكما جاز هذا ايضا جاز ان يقال ان كتاب الله افتى بهذا **القول الثاني**
ان قوله وما يتلى عليكم مبتدا وفي الكتاب خبره وهي جملة معترضة والمراد بالكتاب اللوح المحفوظ
والغرض منه تعظيم حال هذه الاية التي تتلى عليكم وان العدل والانصاف في حقوق اليتامى من عظائم الامور
عند الله تعالى التي تجب مراعاتها والمحافظة عليها والمخل بها ظالم لها ونظيره في تعظيم القران وانه في ام الكتاب
لدينا لعلي حكيم **القول الثالث** انه مجرور على القسم كانه قيل قل الله يفتيكم واقسم بما يتلى عليكم في
الكتاب والقسم ايضا بمعنى التعظيم **القول الرابع** انه عطف على المجرور في قوله فيهن وفيما
يتلى عليكم في يتامى النساء قال الزجاج وهذا الوجه بعيد جدا نظرا الى اللفظ والى المعنى فانه يقتضي عطف
المظهر على المضمر وذلك غير جائز كما شرحناه في قوله تساءلون به والارحام واما المعنى فلان هذا القول
يقتضي انه تعالى في تلك المسائل افتى ويفتي ايضا فيما يتلى من الكتاب ومعلوم انه ليس المراد من ذلك
وانما المراد انه تعالى يفتي فيما سألوا وفي المسائل ههنا سؤالان **السؤال الاول** بم تعلق قوله

في يتامى النساء فلنا هو في الوجه الاول صلة يتلى اي يتلى عليكم في معناهن واما في سائر الوجوه فبدل من
فيهن **السؤال الثاني** الاضافة في يتامى النساء ما هي الجواب قال الكوفيون
معناه في النساء اليتامى فاضيفت الصفة الى الاسم كما تقول يوم الجمعة وحق اليقين وقال البصريون
اضافة الصفة الى الاسم غير جائز فلا يقال سورت بطالعة الشمس وذلك لان الصفة والموصوف شيء واحد
واضافة الشيء الى نفسه محال وهذا التعليل ضعيف لان الموصوف قد يبقى بدون الوصف وذلك يدل على
ان الموصوف غير الصفة ثم ان البصريين فرعوا على هذا القول وقالوا النساء في الاية غير اليتامى والمراد
بالنساء امهات اليتامى اضيف اليهن اولادهن اليتامى ويدل عليه ان الاية نزلت في قصة ام كجة وكان
لها يتامى ثم قال اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن قال ابن عباس يريد ما فرض لهن من الميراث
وهذا على قول من يقول نزلت الاية في ميراث النساء والصبيان وعلى قول الباقين المراد بقوله ما كتب
لهن الصداق ثم قال تعالى وترغبون ان تنكحوهن قال ابو عبيد هذا يحتمل الرغبة والنفرة
كان المعنى وترغبون عن ان تنكحوهن لدمامتهن واحتج اصحاب ابي حنيفة بهذه الاية على انه يجوز
لغير الاب والجد تزويج الصغيرة ولا حجة لهم فيها لاحتمال ان يكون المراد وترغبون ان تنكحوهن اذا بلغن
والدليل على صحة قولنا ان قدامة بن مظعون زوج ابنة اخيه عثمان بن مظعون من عبد الله بن عمر فخطبها
المغيرة بن شعبة ورغبت امها في المال فجاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قدامة انا عمها ووصي
ابيها فقال النبي صلى الله عليه وسلم انها صغيرة ولا تزوج الا باذنها وفرق بينها وبين ابن عمر وانه ليس في الاية
اكثر من ذكر رغبة الاولياء في نكاح اليتيمة وذلك لا يدل على الجواز ثم قال والمستضعفين من
الولدان وهو مجرور معطوف على يتامى النساء وكانوا في الجاهلية لا يورثون الاطفال والنساء ثم قال
وان تقوموا لليتامى بالقسط وهو مجرور معطوف على المستضعفين وتقدير الاية وما يتلى عليكم في الكتاب
يفتيكم في يتامى النساء وفي المستضعفين وفي ان تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فان الله كان به
عليما يجازيكم عليه ولا يضيع عند الله منه شيء **قوله تعالى** وان امراة خافت من بعلها
نشوزا او اعراضا فلا جناح عليهما ان يصالحا بينهما صلحا والصلح خير واحضرت الانفس الشح وان تحسنوا
وتتقوا فان الله كان بما تعملون خبيرا ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها
كالمعلقة وان تصلحوا وتتقوا فان الله كان غفورا رحيما وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وكان الله واسعا
حكيما **اعلم** ان هذا من جملة ما اخبر الله تعالى انه يفتيهم به في النساء مما لم يتقدم ذكره في هذه السورة
وفيه مسائل **المسالة الاولى** قال بعضهم هذه الاية تشبه قوله وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاصلحوا بينهما وهاهنا ارتفع امراة بفعل يفسره خافت وكذا القول في جميع الايات التي يتلوها
المسالة الثانية قال بعضهم خافت اي علمت وقال اخرون ظنت وكل ذلك ترك للظاهر
من غير حاجة بل المراد نفس الخوف الا ان الخوف لا يحصل الا عند ظهور الامارات الدالة على وقوع الخوف
وتلك الامارات هاهنا ان يقول الرجل لامراته انك دميمة او قبيحة اني اريد ان اتزوج شابة جميلة والبعل
هو الزوج والاصل في البعل هو السيد ثم سمي الزوج به لكونه كالسيد للزوجة وجمع البعل بعولة
وقد سبق هذا في سورة البقرة في قوله وبعولتهن احق بردهن والنشوز يكون من الزوج وهو كراهة كل
واحد منهما صاحبه واشتقاقه من النشز وهو ما ارتفع من الارض ونشوز الرجل في حق المراة ان يعرض
عنها ويعبس وجهه في وجهها وترك مجامعتها ويسيء عشرتها **المسالة الثالثة** ذكروا
في سبب نزول الاية وجوها **الاول** روى سعيد بن جبير عن ابن عباس ان الاية نزلت
في ابي السنابل كانت له زوجة وله منها اولاد وكانت قبيحة فهم بطلاقها فقالت لا تطلقني ودعني
اشتغل بمصالح اولادي واقسم لي في كل شهر ليالي ثلاثا فقال الزوج ان كان الامر كذلك فهو اصلح لي **الثاني**
انها نزلت في قصة سودة بنت زمعة اراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يطلقها فالتمست ان يمسكها ويجعل يومها
لعائشة فاجاب النبي صلى الله عليه وسلم الى ذلك ولم يطلقها **الثالث** روي عن عائشة
رضي الله تعالى عنها انها قالت نزلت في المراة تكون عند الرجل ويريد الرجل ان يستبدل بها غيرها فيقول

امسكني وتزوج بغيري وانت في حل من النفقة والقسم **المسالة الرابعة** قوله نشوزا او
اعراضا النشوز اظهار الخشونة في القول او الفعل او فيهما والمراد من الاعراض السكوت عن الخير والشر
والمداعاة والايذاء وذلك لان مثل هذا الاعراض يدل دلالة قوية على النفرة والكراهة ثم قال
تعالى فلا جناح عليهما ان يصالحا بينهما صلحا وفيه مسائل **المسالة الاولى** قرا عاصم وحمزة
والكسائي يصلحا بضم الياء وكسر اللام وحذف الالف من الاصلاح والباقون يصالحا بفتح الياء والصاد
والالف بين الصاد واللام وتشديد الصاد من التصالح ويصالحا في الاصل هو يتصالحا فسكنت التاء
وادغمت في الصاد ونظيره قوله اداركوا فيها اصله تداركوا فسكنت التاء وابدلت بالدال لقرب المخرج وادغمت
في الدال ثم استجلبت الهمزة للابتداء بها فصار اداركوا اذا عرفت هذا فنقول من قرا يصلحا يوجب
ان الاصلاح عند التنازع والتشاجر مستعمل قال تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بينهم
وقال او اصلاح بين الناس ومن قرا يصالحا وهو الاحسن عند الاكثرين قال ان يصالحا معناه يتوافقا وهو
اليق بهذا الموضع وفي حرف عبد الله ان اصالحا وانتصب صلحا في هذه القراءة على المصدر وكان الاصل
ان يتصالحا تصالحا ولكنه ورد كما في قوله والله انبتكم من الارض نباتا وقوله وتبتل اليه تبتيلا وقول
الشاعر وبعد عطائك المائة الرتاعا **المسالة الثانية** الصلح انما يحصل في
شيء يكون حقا له وحق على الزوج المهر والنفقة والقسم فهذه الثلاثة هي التي تقدر المراة على طلبها من الزوج
شاءت ام ابت اما الوطء فليس كذلك لان الزوج لا يجبر على الوطء اذا عرفت هذا فنقول هذا الصلح
عبارة عما اذا بذلت المراة كل الصداق او بعضه للزوج او اسقطت عنه مؤنة النفقة او اسقطت عنه
القسم وكان غرضها من ذلك ان لا يطلقها زوجها فاذا وقعت المصالحة على ذلك كان جائزا ثم قال تعالى
والصلح خير وفيه مسائل **المسالة الاولى** الصلح مفرد دخل فيه حرف التعريف والمفرد اذا دخل فيه
حرف التعريف هل يفيد العموم ام لا والذي نصرناه في اصول الفقه انه لا يفيده وذكرنا الدلائل الكثيرة فيه
واما اذا قلنا يفيد العموم فها هنا بحث وهو انه اذا حصل هناك معهود سابق فحمله على العموم اولى ام على
المعهود السابق الاصح ان حمله على المعهود السابق اولى وذلك لانا انما حملناه على الاستغراق ضرورة انا لو لم
نقل ذلك لصار مجملا ولخرج عن الافادة فاذا حصل هناك معهود سابق اندفع هذا المحذور فوجب حمله عليه اذا
عرفت هذه المقدمة فنقول من الناس من حمل قوله والصلح خير على الاستغراق ومنهم من حمله على المعهود
السابق يعني الصلح بين الزوجين خير من الفرقة والاولون تمسكوا به في مسالة ان الصلح على الانكار جائز كما هو
قول ابي حنيفة واما نحن فقد بينا ان حمل هذا اللفظ على المعهود السابق اولى فاندفع استدلالهم **المسالة
الثانية** قال صاحب الكشاف هذه الجملة اعتراض وكذلك قوله واحضرت الانفس الشح الا انه اعتراض
مؤكد للمطلوب فحصل المقصود **المسالة الثالثة** انه تعالى ذكر اولا قوله فلا جناح عليهما
ان يصالحا فقوله لا جناح يوهم انه رخصة والغاية فيه ارتفاع الاثم فبين تعالى ان هذا الصلح كما انه لا جناح
فيه ولا اثم فكذلك فيه خير عظيم ومنفعة كثيرة فانهما اذا تصالحا على شيء فذلك خير من ان يتفرقا او
يقيما على النشوز والاعراض اما قوله تعالى واحضرت الانفس الشح فاعلم ان الشح هو البخل والمراد ان الشح
جعل كالامر المجاور للنفوس الملازم لها يعني ان النفوس مطبوعة على الشح ثم يحتمل ان يكون المراد منه
ان المراة تشح ببذل نصيبها وحقها ويحتمل ان يكون المراد ان الزوج يشح بان يقضي عمره معها مع دمامة
وجهها وكبر سنها وعدم حصول اللذة بمجالستها ثم قال تعالى وان تحسنوا وتتقوا فان الله
كان بما تعملون خبيرا وفيه وجوه **الاول** انه خطاب مع الازواج يعني وان تحسنوا بالاقامة
على نسائكم وان كرهتموهن وتتقوا النشوز والاعراض وما يؤدي الى الاذى والخصومة فان الله كان بما
تعملون من الاحسان والتقوى خبيرا وهو يثيبكم عليه **الثاني** انه خطاب مع الازواج والنساء يعني
وان يحسن كل واحد منهما الى صاحبه ويحترز عن الظلم **الثالث** انه خطاب لغيرهما يعني ان
تحسنوا في المصالحة بينهما وتتقوا الميل الى واحد منهما **وحكى صاحب الكشاف**
ان عمران بن حطان كان من اذم بني ادم وامراته من اجملهم فنظرت اليه يوما ثم قالت الحمد لله

فقال ما لك فقالت حمدت الله على انني واياك من اهل الجنة لانك رزقت مثلي فشكرت ورزقت مثلك
فصبرت وقد وعد الله بالجنة عباده الشاكرين والصابرين ثم قال تعالى ولن تستطيعوا
ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فيه قولان الاول ان تعدلوا في التسوية بينهن في ميل الطباع
واذا لم تقدروا عليه لم تكونوا مكلفين به قالت المعتزلة فهذا يدل على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع
ولا جائز الوقوع وقد ذكرنا ان الاشكال لازم عليهم في العلم وفي الداعي الثاني لا تستطيعون التسوية
بينهن في الاقوال والافعال لان التفاوت في الحب يوجب التفاوت في نتائج الحب لان الفعل بدون
الداعي ومع قيام الصارف في الميل القلبي لان ذلك خارج عن وسعكم ولكنكم منهيون عن اظهار ذلك
التفاوت في القول والفعل **روى الشافعي** رضي الله تعالى عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه كان يقسم ويقول هذا قسمي فيما املك وانت اعلم بما لا املك ثم قال تعالى فتذروها
كالمعلقة يعني تبقى لا ايما ولا ذات زوج كما ان الشيء المعلق لا يكون على الارض ولا في السماء وفي قراءة
ابي فتذروها كالمسجونة وفي الحديث من كانت له امراتان يميل مع احداهما جاء يوم القيامة واحد
شقيه مائل **روى ان عمر بن الخطاب** رضي الله تعالى عنه بعث الى ازواج رسول
الله صلى الله عليه وسلم بمال فقالت عائشة رضي الله تعالى عنها الى كل ازواج رسول الله صلى الله عليه
وسلم بعث عمر مثل هذا قالوا لا بعث الى القرشيات مثل هذا والى غيرهن بغيره فقالت ارفع راسك
فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعدل بيننا في القسمة بماله ونفسه فرجع الرسول فاخبره فاتم لهن
جميعا ثم قال وان تصلحوا بالعدل في القسم وتتقوا الجور فان الله كان غفورا رحيما ما حصل في القلب
من الميل الى بعضهن دون بعض وقيل المعنى وان تصلحوا ما مضى من ميلكم وتتداركوه بالتوبة وتتقوا في
المستقبل عن مثله غفر الله لكم ذلك وهذا الوجه اولى لان التفاوت في الميل القلبي لما كان خارجا عن الوسع
لم يكن فيه حاجة الى المغفرة ثم قال تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته واعلم انه تعالى
ذكر جواز الصلح ان ارادا ذلك فان رغبا في المفارقة فان الله سبحانه بين جوازه في هذه الاية ايضا
ووعدهما ان يغني كل واحد منهما عن صاحبه بعد الطلاق او يكون المعنى انه يغني كل واحد منهما بزوج خير
من زوجه الاول وبعيش خير من عيشه الاول ثم قال وكان الله واسعا حكيما والمعنى انه تعالى
لما وعد كل واحد منهما بان يغنيه من سعته وصف نفسه بكونه واسعا وانما جاز وصف الله تعالى
بذلك لانه تعالى واسع الرزق واسع الفضل واسع الرحمة واسع العلم فلو ذكر الله تعالى انه واسع في
كذا لاختص ذلك بذلك المذكور ولكنه لما ذكر الواسع وما اضافه الى شيء معين دل على انه واسع في
جميع الكمالات وتحقيقه في العقل ان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته واحد
وهو الله سبحانه وما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته واذا كان
كذلك كان كل ما سواه من الموجودات انما يوجد بايجاده وتكوينه فيلزم من هذا كونه واسع العلم والقدرة
والحكمة والرحمة والفضل والجود والكرم قوله حكيما قال ابن عباس يريد فيما حكم ووعظ وقال الكلبي فيما
حكم على الازواج من امساك بمعروف او تسريح باحسان **قوله تعالى** ولله ما في
السموات وما في الارض ولقد وصينا الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واياكم ان اتقوا الله وان تكفروا
فان لله ما في السموات وما في الارض وكان الله غنيا حميدا ولله ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا
ان يشا يذهبكم ايها الناس ويات باخرين وكان الله على ذلك قديرا من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله
ثواب الدنيا والاخرة وكان الله سميعا بصيرا في تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى
لما ذكر انه يغني كلا من سعته وانه واسع اشار الى ما هو كالعلة لكونه واسعا فقال ولله ما في السموات وما في الارض
معناه من كان كذلك فانه لا بد ان يكون واسع القدرة والعلم والجود والفضل والرحمة الثاني انه تعالى
لما امر بالعدل والاحسان الى اليتامى والمساكين بين انه ما امر بهذه الاشياء لاحتياجه الى اعمال العبيد
لان مالك السموات والارض كيف يعقل ان يكون محتاجا الى عمل الانسان مع ما هو عليه من الضعف والقصور
بل انما امر بها رعاية لما هو الاحسن لهم في دنياهم واخراهم ثم قال تعالى ولقد وصينا الذين اوتوا الكتاب

من قبلكم واياكم ان اتقوا الله وفيه مسائل **المسالة الاولى** المراد بالاية ان الامر بالتقوى شريعة
عامة لجميع الامم لم يلحقها نسخ ولا تبديل هو وصية في الاولين والاخرين **المسالة الثانية**
قوله من قبلكم فيه وجهان الاول انه متعلق بوصينا يعني ولقد وصينا من قبلكم الذين اوتوا الكتاب
والثاني انه يتعلق باوتوا يعني الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وصيناهم بذلك وقوله واياكم عطف على الذين اوتوا
الكتاب والكتاب اسم الجنس يتناول الكتب السماوية والمراد اليهود والنصارى **المسالة الثالثة**
قوله ان اتقوا الله كقوله امرتك الخير قال الكسائي يقال اوصيتك ان افعل كذا وان تفعل كذا
ويقال امرتك ان ائت زيدا وان تاتي زيدا قال تعالى امرت ان اكون اول من اسلم وقال انما امرت ان اعبد
رب هذه البلدة ثم قال تعالى وان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض وكان الله غنيا حميدا قوله
وان تكفروا عطف على قوله ان اتقوا الله والمعنى امرناهم وامرناكم بالتقوى وقلنا لهم ولكم ان تكفروا فان لله
ما في السموات وما في الارض وفيه وجهان الاول انه تعالى خالقهم وخالقكم والمنعم عليهم باصناف
النعم كلها فحق كل عاقل ان يكون منقادا لاوامره ونواهيه يرجو ثوابه ويخاف عقابه والثاني انكم ان
تكفروا فان لله ما في سماواته وما في ارضه من اصناف المخلوقات عبيده وهو مع ذلك غنيا
عن خلقه وعن عبادتهم ومستحقا لان يحمد لكثرة نعمه وان لم يحمده احد منهم فهو في ذاته محمود سواء حمدوه
او لم يحمدوه فان قيل ما الفائدة في تكرير قوله لله ما في السموات وما في الارض قلنا انه تعالى ذكر
هذه الكلمة في هذه الاية ثلاث مرات لتقرير ثلاثة امور **فاولها** انه تعالى قال وان يتفرقا يغن الله
كلا من سعته والمراد منه كونه تعالى جوادا متفضلا فقد ذكر عقيبه قوله ولله ما في السموات وما في الارض
والغرض تقرير كونه واسع الجود والكرم **وثانيها** قال وان تكفروا فان لله ما في السموات وما
في الارض والمراد منه انه تعالى منزه عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين فلا يزداد جلاله ولا
ينتقص بالمعاصي والسيئات فذكر عقيبه قوله فان لله ما في السموات وما في الارض والغرض منه تقرير كونه
غنيا لذاته عن الكل **وثالثها** قال ولله ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا ان يشا يذهبكم
ايها الناس ويات باخرين وكان الله على ذلك قديرا والمراد منه انه تعالى قادر على الافناء والايجاد فان
عصيتموه فهو قادر على اعدامكم وافنائكم بالكلية وعلى ان يوجد قوما اخرين يشتغلون بعبادته وتعظيمه والغرض
هاهنا تقرير كونه سبحانه قادرا على جميع المقدورات واذا كان الدليل الواحد دليلا على مدلولات كثيرة فانه
يحسن ان يستدل بذلك الدليل على احد تلك المدلولات ثم يذكره مرة اخرى ليستدل به على الثاني ثم يذكره ثالثا
ليستدل به على المدلول الثالث وهذه الاعادة احسن واولى من الاكتفاء بذكر الدليل مرة واحدة
لان عند اعادة ذكر الدليل يحضر في الذهن ما يوجب العلم بالمدلول فكان العلم بذلك المدلول اقوى واجلى
فظهر ان هذا التكرير في غاية الحسن والكمال وايضا فاذا اعاده ثلاث مرات وفرع عليه في كل مرة
اثبات صفة اخرى من صفات جلال الله تنبه الذهن حينئذ لكون تخليق السموات والارض دالا على اسرار
شريفة ومطالب جليلة فعند ذلك يجتهد الانسان في التفكر فيها والاستدلال باحوالها وصفاتها
على صفات الخالق سبحانه وتعالى ولما كان الغرض الكلي من هذا الكتاب صرف العقول والافهام عن الاشتغال
بغير الله تعالى الى الاستغراق في معرفة الله عز وجل وكان هذا التكرير مما يفيد حصول هذا المطلوب
ويؤكده لا جرم كان في غاية الحسن والكمال وقوله وكان الله على ذلك قديرا معناه انه تعالى لم يزل ولا
يزال موصوفا بالقدرة على جميع المقدورات فان قدرته على الاشياء لو كانت حادثة لافتقر حدوث تلك
القدرة الى قدرة اخرى ولزم التسلسل ثم قال تعالى من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا
والاخرة والمعنى ان هؤلاء الذين يريدون بجهادهم الغنيمة فقط مخطئون وذلك لان عند الله ثواب
الدنيا والاخرة فلم اكتفى بطلب ثواب الدنيا مع انه كالمعدوم بالنسبة الى ثواب الاخرة ولو كان
عاقلا لطلب ثواب الاخرة حتى يحصل له ذلك ويحصل له ثواب الدنيا على سبيل التبع فان قيل كيف دخل
الفا في جواب الشرط وعنده تعالى ثواب الدنيا والاخرة له ان اراده وعلى هذا التقدير يتعلق الجزاء بالشرط
ثم قال تعالى وكان الله سميعا بصيرا يعني يسمع كلامهم انهم لا يطلبون من الجهاد سوى الغنيمة ويرى انهم

لا يجتهدون في الجهاد الا عند توقع الفوز بالغنيمة فهذا كالزجر منه تعالى لهم عن هذه الاعمال
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين
والاقربين ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا وان تلووا او تعرضوا
فان الله كان بما تعملون خبيرا وفي الاية مسائل المسألة الاولى في اتصال الاية
بما قبلها وجوه الاول انه لما تقدم ذكر النساء والنشوز والمصالحة بينهن وبين
الازواج عقبه بالامر باداء الحقوق لله تعالى وفي الشهادة لاحياء حقوق الله وبالجملة فكانه قيل ان
اشتغلت بتحصيل منهياتك كنت لنفسك لا لله وان اشتغلت بتحصيل مامورات الله تعالى كنت لله عز وجل
لا لنفسك ولا شك ان هذا المقام اعلى واشرف فكانت هذه الاية تاكيدا لما تقدم من التكاليف الثاني
ان الله تعالى لما منع عن ان يقتصروا على طلب ثواب الدنيا وامرهم بان يكونوا طالبين لثواب الاخرة ذكر عقيبه
هذه الاية وبين ان كمال سعادة الانسان في ان يكون قوله لله وفعله لله وحركته لله وسكونه لله حتى يصير
من الذين يكونون في اخر مراتب الانسانية واول مراتب الملائكة فاما اذا عكس هذه القضية صار مثل البهيمة
التي منتهى امرها وجدان علفها والسبع الذي غاية امره ايذاء حيوان الثالث انه تقدم في هذه
السورة امر الناس بالقسط كما قال وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى وامر بالاشهاد عند دفع الاموال
لليتامى وامرهم بعد ذلك ببذل النفس والمال في سبيل الله وجرى في هذه السورة قصة طعمة واجتماع
قومه على الذب بالكذب عنه والشهادة على اليهودي بالباطل ثم انه تعالى امر في هذه الايات بالمصالحة
مع الزوجة ومعلوم ان كل ذلك امر من الله عباده بان يكونوا قائمين بالقسط شاهدين لله على كل احد
بل وعلى انفسهم فكانت هذه الاية كالمؤكد لما جرى ذكره من انواع التكاليف المسألة الثانية
القوام مبالغة من قائم والقسط العدل فهذا امر منه تعالى لجميع المكلفين بان يكونوا مبالغين في اخذ العدل
والاحتراز عن الجور والميل وقوله شهداء لله اي تقيموا شهاداتكم لله حسبة لله كما امرتم باقامتها ولو كانت
الشهادة على انفسكم او ابائكم واقاربكم وشهادة الانسان على نفسه لها تفسيران الاول
ان يقر على نفسه لان الاقرار كالشهادة في كونه موجبا الزام الحق والثاني ان يكون المراد وان كانت الشهادة
وبالا على انفسكم واقاربكم وهو ان يشهد على من يتوقع ضرره من سلطان ظالم او غيره المسألة
الثالثة في نصب شهداء لله اوجه الاول الحال من قوامين والثاني انه خبر كونوا
على ان لها خبرين الثالث ان يكون صفة لقوامين المسألة الرابعة انما قدم
الامر بالقيام بالقسط على الامر بالشهادة لوجوه الاول ان اكثر الناس عادتهم انهم يامرون
الناس بالمعروف فاذا ال الامر الى انفسهم تركوه حتى ان اقبح القبيح اذا صدر عنهم كان في محل المسامحة
واحسن الحسن اذا صدر عن غيرهم كان في محل المنازعة فالله سبحانه نبه في هذه الاية على سوء هذه
الطريقة وذلك انه تعالى امره بالقيام بالقسط اولا ثم امره بالشهادة على الغير ثانيا تنبيها على ان
الطريقة الحسنة ان تكون مضايقة الانسان مع نفسه فوق مضايقته مع الغير الثاني
ان القيام بالقسط عبارة عن دفع ضرر العقاب عن النفس واقامة الشهادة عبارة عن السعي في دفع ضرر
العقاب عن الغير وهو الذي عليه الحق ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير الثالث
ان القيام بالقسط فعل والشهادة قول وفي موضع شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما
بالقسط فقدم الشهادة على القيام بالقسط وها هنا قدم القيام بالقسط فما الفرق قلنا شهادة الله تعالى
عبارة عن كونه مراعيا للعدل ومباينا للجور ومعلوم انه ما لم يكن الانسان كذلك لم تكن شهادته على
الغير مقبولة فثبت ان الواجب في قوله شهد الله ان تكون تلك الشهادة مقدمة على القيام بالقسط
والواجب هاهنا ان تكون الشهادة متاخرة عن القيام بالقسط ومن تامل علم ان هذه الاسرار مما لا يمكن
الوصول اليه الا بالتاييد الالهي ثم قال تعالى ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما اي ان يكن المشهود
عليه غنيا او فقيرا فلا تكتموا الشهادة اما لطلب رضى الغني او للترحم على الفقير فالله اولى بامورهما
ومصالحهما وان كان من حق الكلام ان يقال فالله اولى به لان قوله ان يكن غنيا او فقيرا في معنى ان يكن احدهما

دن الا انه بنى الضمير على الرجوع على المعنى دون اللفظ اي الله اولى بالفقير والغني وفي قوله اي فالله اولى بهم
وهو راجع الى قوله او الوالدين والاقربين وقرا عبد الله ان يكن غني او فقير على كان التامة ثم قال
تعالى ولا تتبعوا الهوى ان تعدلوا والمعنى اتركوا متابعة الهوى لاجل ان تعدلوا ثم قال تعالى وان تلووا
او تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا وفي الاية قراءتان قراءة الجمهور وان تلووا بواوين وقرا
ابن عامر وحمزة وان تلوا اما قراءة تلووا ففيه وجهان احدهما ان يكون المعنى اللي والاعراض
من قولهم لواه حقه اذا مطله الثاني ان يكون المعنى التحريف والتبديل من قولهم لوى الشيء اذا فتل
ومنه يقال التوى هذا الامر اذا انعقد وتعسر تشبيها بالشيء المنفتل واما تلوا ففيه وجهان الاول
ان ولاية الشيء اقبال عليه واشتغال به والمعنى ان تقبلوا عليه فتتموه او تعرضوا عنه فان الله كان
بما تعملون خبيرا فيجازي المحسن المقبل باحسانه والمسيء المعرض باساءته والحاصل ان تلوا اقامتها
او تعرضوا عن اقامتها والثاني قال الفراء والزجاج يجوز ان يقال تلوا واصله تلووا ثم قلبت الواو ثم
حذفت الهمزة والقيت حركتها على الساكن الذي قبله فصار تلوا وهذا اضعف الوجهين واما قوله
فان الله كان بما تعملون خبيرا تهديد ووعيد للمذنبين ووعد بالاحسان للمطيعين قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا امنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل من قبل ومن
يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيدا وفيه مسائل المسألة
الاولى في اتصال هذه الاية بما قبلها وجهان الاول انها متصلة بقوله كونوا قوامين بالقسط
وذلك لان الانسان لا يكون قائما بالقسط الا اذا كان راسخ القدم في الايمان بالاشياء المذكورة في هذه الاية
الثاني انه تعالى لما بين الاحكام الكثيرة في هذه السورة ذكر عقيبها الامر بالايمان المسألة الثانية
اعلم ان ظاهر قوله تعالى يا ايها الذين امنوا امنوا بالله مشعر بانه امر بتحصيل الحاصل ولا شك انه محال
فلهذا السبب ذكر المفسرون فيه وجوها الاول ان المراد بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
المسلمون ثم في تفسير الاية تفريعا على هذا القول وجوه احدها ان المراد منه يا ايها الذين امنوا
دوموا على الايمان واثبتوا عليه وحاصله يرجع الى هذا المعنى يا ايها الذين امنوا في الماضي والحاضر
امنوا في المستقبل ونظيره قوله فاعلم انه لا اله الا الله مع انه كان عالما بذلك وثانيها
يا ايها الذين امنوا على سبيل التقليد امنوا على سبيل الاستدلال وثالثها يا ايها الذين امنوا
بحسب الاستدلالات الجملية امنوا بحسب الدلائل التفصيلية ورابعها يا ايها الذين امنوا بالدلائل
التفصيلية بالله وملائكته وكتبه ورسله امنوا بان كنه عظمة الله لا تنتهي اليه عقولكم وكذلك
احوال الملائكة واسرار الكتب وصفات الرسل لا تنتهي اليها على التفصيل عقولنا وخامسها
روي ان جماعة من احبار اليهود جاؤوا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا يا رسول الله انا نؤمن بك
وبكتابك وبموسى والتوراة وعزير ونكفر بما سواه من الكتب والرسل فقال صلى الله عليه وسلم
بل امنوا بالله ورسوله محمد وكتابه القران وبكل كتاب كان قبله فقالوا لا نفعل فنزلت هذه الاية الوجه
الثاني ان المخاطبين بقوله امنوا ليسوا هم المسلمين وفي تفسير الاية تفريعا على هذا القول
وجوه الاول ان الخطاب مع اليهود والنصارى والتقدير يا ايها الذين امنوا بموسى
والتوراة وعيسى والانجيل امنوا بمحمد والقران والثاني ان الخطاب مع المنافقين والتقدير
يا ايها الذين امنوا باللسان امنوا بالقلب ويتاكد هذا بقوله تعالى من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن
قلوبهم والثالث انه خطاب مع الذين قالوا امنوا وجه النهار واكفروا اخره والتقدير
يا ايها الذين امنوا وجه النهار امنوا ايضا اخره والرابع انه خطاب للمشركين تقديره يا ايها
الذين اللات والعزى امنوا بالله واكثر العلماء رجحوا القول الاول لان لفظ المؤمنين لا يتناول عند الاطلاق الا المسلمين
المسألة الثالثة قرا ابن كثير وابن عامر وابو عمرو والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب
الذي انزل من قبل على ما لم يسم فاعله والباقون نزل وانزل بالفتح فمن ضم فحجته قوله تعالى لتبين للناس ما نزل
اليهم وقال في اية اخرى والذين اتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك ومن فتح فحجته قوله تعالى

انا نحن نزلنا الذكر وقوله وانزلنا اليك الذكر وقال بعض العلماء كلاهما حسن الا ان التثقيل افخم كما في قوله
وقيل يا ارض ابلعي ماءك **المسالة الرابعة** اعلم انه امر في هذه الاية بالايمان باربعة
اشياء **اولها** بالله تعالى **وثانيها** برسوله **وثالثها** بالكتاب الذي نزل على رسوله
ورابعها بالكتاب الذي انزل من قبل وذكر في الكفر امورا خمسة **فاولها** الكفر بالله
عز وجل **وثانيها** الكفر بملائكته **وثالثها** الكفر بكتبه **ورابعها** الكفر برسله
وخامسها الكفر باليوم الاخر ثم قال تعالى فقد ضل ضلالا بعيدا وفي الاية سؤالات
السؤال الاول لم قدم في مراتب الايمان ذكر الرسول على ذكر الكتاب وفي مراتب الكفر
قلب القضية **الجواب** لان في مرتبة النزول من معرفة الخالق الى الخلق كان الكتاب مقدما
على الرسول وفي مرتبة العروج من الخلق الى الخالق يكون الرسول مقدما على الكتاب **السؤال
الثاني** لم ذكر في مراتب الايمان امورا ثلاثة بالله وبالرسول وبالكتاب وذكر في مراتب الكفر
امورا خمسة الكفر بالله وبالملائكة وبالكتب وبالرسل وباليوم الاخر **والجواب**
ان الايمان بالله وبالرسل وبالكتب متى حصل فقد حصل الايمان بالملائكة وباليوم الاخر لا محالة اما الكفر
ربما ادعى الانسان انه يؤمن بالله وبالرسل وبالكتب ثم انه ينكر الملائكة وينكر اليوم الاخر ويزعم انه يجعل
الايات الواردة في الملائكة وفي اليوم الاخر محمولة على التاويل فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم نص على
ان منكر الملائكة ومنكر القيامة كافر بالله تعالى **السؤال الثالث** كيف قيل لاهل
الكتاب والكتاب الذي نزل من قبل مع انهم كانوا مؤمنين بهما فقط وما كانوا مؤمنين بكل ما انزل من الكتب
فامروا ان يؤمنوا بكل الكتب المنزلة **الجواب** ان ايمانهم ببعض الكتب دون البعض
لا يصح لان طريق الايمان هو المعجز فاذا كانت المعجزة حاصلة في الكل كان ترك الايمان بالبعض طعنا
في المعجزة واذا حصل الطعن في المعجزة امتنع التصديق بشيء منها وهذا هو المراد بقوله تعالى ويقولون
نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا **السؤال
الرابع** لم قال نزل على رسوله وانزل من قبل **والجواب** قال صاحب الكشاف
لان القران نزل مفرقا منجما في عشرين سنة بخلاف الكتب قبله **واقول** الكلام في هذا سبق
في تفسير قوله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل من قبل **السؤال
الخامس** قوله والكتاب الذي انزل من قبل لفظ مفرد واي الكتب هو المراد به **الجواب**
انه اسم جنس فيصلح للعموم **قوله تعالى** ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم
ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما الذين يتخذون
الكافرين اولياء من دون المؤمنين ايبتغون عندهم العزة فان العزة لله جميعا وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا
سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزا بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره انكم اذا مثلهم ان الله
جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا **اعلم انه تعالى** لما امر بالايمان ورغب فيه
بين فساد طريقة من يكفر بعد الايمان فذكر هذه الاية واعلم ان فيها اقوالا **الاول**
ان المراد منه ان الذين تكرر منهم الكفر بعد الايمان مرات وكرات فان ذلك يدل على انه لا وقع للايمان
في قلوبهم اذ لو كان للايمان وقع ورتبة في قلوبهم لما تركوه بادنى سبب ومن لا يكون للايمان في قلبه وقع
فالظاهر انه لا يؤمن بالله ايمانا صحيحا معتبرا فهذا هو المراد بقوله لم يكن الله ليغفر لهم وليس المراد انه
لو اتى بالايمان الصحيح لم يكن معتبرا بل المراد منه الاستبعاد والاستغراب على الوجه الذي ذكرناه وكذلك
نرى الفاسق الذي يتوب ثم يرجع ثم يتوب ثم يرجع فانه لا يكاد يرجى منه الثبات والغالب انه يموت على الفسق
فكذا ههنا **الثاني** قال بعضهم اليهود امنوا بالتوراة وبموسى ثم كفروا بالعزير ثم امنوا بداود ثم
كفروا بعيسى ثم ازدادوا كفرا عند مقدم محمد صلى الله عليه وسلم **الثالث** قال اخرون
المراد المنافقون فالايمان الاول اظهارهم الاسلام وكفرهم بعد ذلك هو نفاقهم وكون باطنهم على خلاف
ظاهرهم والايمان الثاني هو انهم كلما لقوا جمعا من المسلمين قالوا انا مؤمنون والكفر الثاني انهم اذا خلوا

الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزءون وازديادهم في الكفر هو جدهم واجتهادهم في استخراج انواع
المكر والكيد في حق المسلمين واظهار الايمان قد يسمى ايمانا قال تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال
القفال رحمه الله تعالى وليس المراد بهذا العدد بل المراد ترددهم كما قال مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء
ولا الى هؤلاء قال والذي يدل عليه قوله تعالى بعد هذه الاية بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما **الرابع**
قال قوم المراد طائفة من اهل الكتاب قصدوا تشكيك المسلمين فكانوا يظهرون الايمان تارة والكفر
اخرى على ما اخبر الله تعالى عنهم انهم قالوا امنوا وجه النهار واكفروا اخره لعلهم يرجعون وقوله ثم
ازدادوا كفرا معناه انهم بلغوا في ذلك الى حد الاستهزاء والسخرية بالاسلام وفي الاية مسائل
المسالة الاولى دلت الاية على انه قد يحصل الكفر بعد الايمان وذلك يبطل مذهب القائلين
بالموافاة ومن شرط صحة الايمان ان يموت الرجل على الاسلام وهم يجيبون عن ذلك بانا نحمل الايمان على اظهار
الايمان والله تعالى اعلم **المسالة الثانية** دلت الاية على ان الكفر يقبل الزيادة والنقصان
فوجب ان يكون الايمان ايضا كذلك لانهما ضدان متنافيان فاذا قبل احدهما التفاوت فكذلك الاخر
وذكروا في تفسير هذه الزيادة وجوها **الاول** انهم كانوا على الكفر **الثاني**
انهم بسبب ذنوب اصابوها حال كفرهم ازدادوا الكفر او على هذا التقدير لما كانت الذنوب وقت
الكفر زيادة في الكفر فكذلك اصابة الطاعات وقت الايمان يجب ان تكون زيادة في الايمان **الثالث**
ان الزيادة في الكفر انما تحصل بقولهم انما نحن مستهزءون وذلك يدل على ان الاستهزاء بالدين اعظم درجات
الكفر واقوى مراتبه ثم قال تعالى لم يكن الله ليغفر لهم وفيه سؤالات **السؤال الاول** ان الحكم
المذكور في هذه الاية اما ان يكون مشروطا بما قبل التوبة او بما بعدها والاول باطل لان الكفر قبل التوبة
غير مغفور على الاطلاق وحينئذ تضيع هذه الشرائط المذكورة في الاية والثاني ايضا باطل لان الكفر بعد
التوبة مغفور ولو كان بعد الف مرة فعلى التقديرين فالسؤال لازم والجواب عنه من وجوه
الاول انا لا نحمل قوله ان الذين على الاستغراق بل نحمله على المعهود السابق والمراد به اقوام معينون علم الله
منهم انهم يموتون على الكفر ولا يتوبون عنه فقوله لم يكن الله ليغفر لهم اخبار عن موتهم على الكفر وعلى هذا
التقدير يزول السؤال الثاني ان الكلام خرج على الغالب المعتاد وهو ان كل من كان كثير الانتقال من الاسلام
الى الكفر لم يكن للايمان في قلبه وقع ولا عظمة والظاهر من حال مثل هذا الانسان ان يموت على الكفر [illegible]
الثالث ان الحكم المذكور في الاية مشروط بعدم التوبة عن الكفر واما قول السائل ان على التقدير تضيع الصفات
المذكورة قلنا ان افراده بالذكر يدل على ان كفرهم اخس وجنايتهم اعظم وعقوبتهم في القيامة اولى وهذا يجري
مجرى قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم وموسى وعيسى ابن مريم خصهم بالذكر
لاجل التشريف وكذا قوله وملائكته وجبريل وميكال **السؤال الثاني** اللام في قوله ليغفر
لهم للتاكيد فقوله لم يكن الله ليغفر لهم نفي للتوكيد وهذا غير لائق بهذا الموضع انما اللائق به تاكيد
النفي فما الوجه فيه **الجواب** ان نفي التاكيد اذا ذكر على سبيل التهكم كان المراد منه المبالغة
في تاكيد النفي ثم قال تعالى ولا ليهديهم سبيلا قال اصحابنا هذا يدل على انه تعالى لم يهد الكافرين الى الايمان
خلافا لقول المعتزلة وهؤلاء اجابوا عنه بانه محمول على المنع من زيادة اللطف او على انه تعالى لا يهديهم في الاخرة
الى الجنة ثم **قال** تعالى بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما واعلم ان من حمل الاية المتقدمة على المنافقين
قال انه تعالى بين انه لا يغفر لهم ولا يهديهم الى الجنة ثم قال كما لا يوصلهم الى دار الثواب فانه مع ذلك
يوصلهم الى اعظم انواع العقاب وهو المراد من قوله بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما وقوله بشرهم جعل
والعرب تقول تحيتك الضرب وعتابك السيف ثم قال الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤمنين
الذين نصب على الذم بمعنى اريد الذين او رفع بمعنى هم الذين واتفق المفسرون على ان المراد بالذين يتخذون
المنافقون وبالكافرين اليهود كان المنافقون يوالونهم ويقول بعضهم لبعض ان امر محمد لا يتم فتولوا
اليهود فان العزة لهم **قال** الواحدي اصل العزة في اللغة الشدة ومنه قيل للارض الصلبة
الشديدة عزاز ويقال قد استعز المرض على المريض اذا اشتد مرضه وكاد يهلك وعز الهم اذا اشتد

ومنه عز علي أن يكون كذا بمعنى اشتد، وعز الشيء إذا قل حتى لا يكاد يوجد لأنه اشتد مطلبه، واعتز فلان بفلان إذا اشتد ظهره به، وشاة عزوز إذا اشتد حلبها وصعب، والعزة القوة منقولة عن الشدة لتقارب معنييهما، والعزيز القوي المنيع خلاف الذليل. إذا عرفت هذا فنقول: إن المنافقين كانوا يطلبون العزة والقوة بسبب اتصالهم باليهود، ثم إنه تعالى أبطل عليهم هذا الرأي بقوله فإن العزة لله جميعا. فإن قيل: هذا كالمناقض لقوله فلله العزة ولرسوله وللمؤمنين، قلنا: القدرة الكاملة لله، وكل من سواه فبإقداره صار قادرا وبإعزازه صار عزيزا، فالعزة الحاصلة للرسول وللمؤمنين لم تحصل إلا من الله تعالى، فكان الأمر عند التحقيق أن العزة لله جميعا. ثم قال تعالى: وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره. قال المفسرون: إن المشركين كانوا يخوضون في مجالسهم في ذكر القرآن ويستهزئون به، فأنزل الله تعالى: وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره، وهذه الآية نزلت بمكة، ثم إن أحبار اليهود بالمدينة كانوا يفعلون فعل المشركين، والقاعدون معهم والموافقون لهم على ذلك الكلام المنافقون، فقال تعالى مخاطبا لهم: إنه قد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها، والمعنى إذا سمعتم الكفر بآيات الله والاستهزاء بها، ولكن أوقع فعل السماع على الآيات والمراد سماع الاستهزاء. قال الكسائي: وهو كما يقال سمعت عبد الله يلام، وعندي فيه وجه آخر وهو أن يكون المعنى إذا سمعتم آيات الله حال ما يكفر بها ويستهزأ بها، فعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى ما قاله الكسائي. فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره أي غير الكفر والاستهزاء. ثم قال: إنكم إذا مثلهم، والمعنى أيها المنافقون أنتم مثل أولئك الأحبار في الكفر. قال أهل العلم: هذا يدل على أن من رضي بالكفر فهو كافر، ومن رضي بمنكر يراه وخالط أهله وإن لم يباشر كان في الإثم بمنزلة المباشر، بدليل أنه تعالى ذكر لفظ المثل هنا، هذا إذا كان الجالس راضيا بذلك الجلوس، فأما إذا كان ساخطا لقولهم وإنما جلس على سبيل التقية والخوف فالأمر ليس كذلك، ولهذه الدقيقة قلنا بأن المنافقين الذين كانوا يجالسون اليهود الذين كانوا بالمدينة ويطعنون في القرآن فهم كانوا باقين على الإيمان، والفرق أن المنافقين كانوا يجالسون اليهود عن الاختيار، والمسلمون كانوا يجالسون الكفار عن الضرورة. ثم إنه تعالى حقق كون المنافقين مثل الكافرين في الكفر فقال: إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا، يريد أنهم كما اجتمعوا على الاستهزاء بآيات الله في الدنيا فكذا يجتمعون في عذاب جهنم يوم القيامة، وأراد جامع بالتنوين لأنه بعد ما جمعهم، حذف التنوين استخفافا في اللفظ وهو مراد في الحقيقة، والله تعالى أعلم بالصواب.

قوله تعالى الذين يتربصون بكم فإن كان لكم فتح من الله قالوا ألم نكن معكم وإن كان للكافرين نصيب قالوا ألم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين فالله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا

اعلم أن قوله يتربصون بكم إما بدل من الذين يتخذون، وإما صفة للمنافقين، وإما نصب على الذم. وقوله يتربصون أي ينتظرون ما يحدث من خير أو شر، فإن كان لكم فتح من الله أي ظفر على اليهود قالوا للمؤمنين ألم نكن معكم، أي فأعطونا قسما من الغنيمة، وإن كان للكافرين نصيب أي ظفر على المسلمين قالوا ألم نستحوذ عليكم، يقال استحوذ على فلان أي غلب عليه، وفي تفسير هذه الآية وجهان: الأول أن يكون المعنى ألم نغلبكم ونتمكن من قتلكم وأسركم ثم لم نفعل شيئا من ذلك ومنعناكم من المسلمين بأن ثبطناهم عنكم وخيلنا لهم ما ضعفت به قلوبهم وتوانينا في مظاهرتهم، فهاتوا نصيبنا مما أصبتم. الثاني أن يكون المعنى أن أولئك الكفار واليهود كانوا قد هموا بالدخول في الإسلام، ثم إن المنافقين حذروهم عن ذلك وبالغوا في تنفيرهم، وأطمعوهم أنه سيضعف أمر محمد وسيقوى أمركم، فإذا اتفقت لهم صولة على المسلمين قال المنافقون: ألسنا غلبناكم على رأيكم في الدخول في الإسلام ومنعناكم منه، وقلنا لكم بأنه سيضعف أمره ويقوى أمركم، فلما شاهدتم صدق قولنا فادفعوا لنا نصيبا مما أخذتم. والحاصل أن المنافقين يمنون على الكافرين بأنا نحن الذين أرشدناكم إلى هذه

المصالح فادفعوا إلينا نصيبا مما أخذتم. فإن قيل: لم سمى ظفر المسلمين فتحا وظفر الكافرين نصيبا؟ قلنا: تعظيما لشأن المؤمنين وتحقيرا لحظ الكافرين، لأن ظفر المسلمين أمر عظيم تفتح الله تعالى له أبواب السماء حتى تنزل الرحمة على أولياء الله، وأما ظفر الكافرين فما هو إلا حظ دنيوي ينقضي ولا يبقى منه إلا الذم في الدنيا والعقوبة في الآخرة. ثم قال تعالى: فالله يحكم بينكم يوم القيامة، أي بين المؤمن والمنافق، والمعنى أنه تعالى ما وضع السيف في الدنيا عن المنافقين بل أخر عقابهم إلى يوم القيامة. ثم قال: ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا، وفيه قولان: الأول وهو قول علي وابن عباس أن المراد به في القيامة، بدليل أنه عطف على قوله فالله يحكم بينكم يوم القيامة. الثاني أن المراد في الدنيا ولكنه مخصوص بالحجة، والمعنى أن حجة المسلمين غالبة على حجة الكل، وليس لأحد أن يغلبهم بالحجة. والدليل الثالث وهو أنه عام في الكل إلا ما خصه الدليل، والشافعي بنى عليه مسائل: منها أن الكافر إذا استولى على مال المسلم وأحرزه أن الحربي لا يملكه بدليل هذه الآية، ومنها أن الكافر ليس له أن يشتري عبدا مسلما بدلالة هذه الآية، ومنها أن المسلم لا يقتل بالذمي بدلالة هذه الآية.

قوله تعالى إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وإذا قاموا إلى الصلوة قاموا كسالى يراؤون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا

قد مر تفسير الخداع في سورة البقرة في قوله تعالى يخادعون الله والذين آمنوا. قال الزجاج في هذه الآية: يخادعون الله أي يخادعون رسول الله، أي يظهرون له الإيمان ويبطنون الكفر، كما قال: إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله. وهو خادعهم أي مجازيهم بالعقاب على خداعهم. قال ابن عباس: إنه تعالى خادعهم في الآخرة، وذلك أنه تعالى يعطيهم نورا كما يعطي المؤمنين، فإذا وصلوا إلى الصراط طفئ نورهم وبقوا في الظلمة، ودليله قوله تعالى: مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون. ثم قال تعالى: وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى، أي متثاقلين متباطئين، وهو معنى الكسل في اللغة، وسبب ذلك الكسل أنهم يستثقلونها في الحال ولا يرجون منها ثوابا ولا يخافون من تركها عقابا، فكان الداعي إلى الترك قويا من هذا الوجه، والداعي إلى الفعل ليس إلا خوف الناس، والداعي إلى الفعل متى كان كذلك وقع الفعل على وجه الكسل والفتور. قال صاحب الكشاف: قرئ كسالى بضم الكاف وفتحها جمع كسلان كسكارى جمع سكران. ثم قال تعالى: يراؤون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا، والمعنى أنهم لا يقومون إلى الصلوة إلا لأجل الرياء والسمعة لا لأجل الدين. فإن قيل: ما معنى المراءاة وهي مفاعلة من الرؤية؟ قلنا: إن المرائي يريهم عمله وهم يرونه استحسان ذلك العمل. وفي قوله لا يذكرون الله إلا قليلا وجوه: **الأول** أن المراد بذكر الله الصلاة، والمعنى أنهم لا يصلون إلا قليلا، لأنه متى لم يكن معهم أحد من الأجانب لا يصلون، وإذا كانوا مع الناس فعند دخول وقت الصلوة يتكلفون حتى يصيروا غائبين عن أعين الناس. **الثاني** أن المراد بذكر الله تعالى أنهم كانوا في صلواتهم لا يذكرون الله إلا قليلا، وهو الذي يظهر مثل التكبير، فأما الذي يخفى وهو القراءة والتسبيح فهم لا يذكرونها. **الثالث** المراد أنهم لا يذكرون الله في جميع الأوقات سواء كان ذلك الوقت وقت صلوة أو لم يكن وقت صلوة إلا قليلا نادرا. قال صاحب الكشاف: وترى كثيرا من المتظاهرين بالإسلام لو صحبته الأيام والليالي لم تسمع منه تهليلة ولا تسبيحة، ولكن حديث الدنيا يستغرق به أوقاته لا يفتر عنه. **الرابع** قال قتادة: إنما قل لأن الله لم يقبله، وما رده الله فكثيره قليل، وما قبله الله فقليله كثير. ثم قال تعالى: مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا، وفيه مسائل: **المسألة الأولى** مذبذبين حال من قوله يراؤون أو من قوله لا يذكرون الله، ويحتمل أن يكون منصوبا على الذم. **المسألة الثانية** مذبذبين أي متحيرين، وحقيقة المذبذب الذي يذب عن كلا الجانبين أي يرد ويدفع فلا يقر في جانب واحد، إلا أن الذبذبة فيها تكرير ليس في الذب، كأن المعنى كلما مال إلى جانب ذب عنه. واعلم أن السبب في ذلك أن الفعل يتوقف على الداعي، فإذا كان الداعي إلى الفعل هو الأغراض المتعلقة بأحوال هذا العالم كان سببا له متغيرا سريعة التبديل، وإذا كان الفعل تبعا للداعي والداعي تبعا للمقصود سريع

التبدل والتغير لم وقوع التغير في الميل والرغبة وربما تعارضت الدواعي والصوارف فيبقى الانسان
في الحيرة والتردد اما من كان مطلوبه في فعله ابتغا الخيرات الباقية واكتسا با لسعادات الروحانية
ثم ان تلك المطالب امور باقية بريئة عن التغير والتبدل لاجرم كان هذا الانسان ثابتا راسخا فلهذا المعنى
وصف الله تعالى اهل الايمان بالثبات فقال يثبت الله الذين امنوا وقال الا بذكر الله تطمين القلوب
وقال يا ايتها النفس المطمئنة **المسالة الثالثة** قرا ابن عباس مذبذبين بكسر الذال الثانية
بمعنى يتذبذبون قلوبهم او دينهم او رايهم او بمعنى يتذبذبون كما جا صلصل وتصلصل بمعنى وفي مصحف
عبد الله متذبذبين وعن ابي جعفر مدبدبين بالدال غير المعجمة وكان المعنى اخذ بهم تارة في دبة وتارة
في دبة فلا يمضون على دبة واحدة والدبة الطريقة وهي التي تدب فيها الدواب قوله بين ذلك اي بين
الكفر والايمان او بين الكافرين والمومنين وكلمة ذلك مشار بها الى الجماعة وقد تقدم تفسيره
في تفسير قوله عوان بين ذلك وذكر الكافرين والمومنين فقد جرى مع هذه القصة عند قوله الذين يتخذون
الكافرين اوليا من دون المومنين واذا جرى ذكر الفريقين فقد جرى ذكر الكفر والايمان قال قتادة
معنى الاية ليسوا مومنين مخلصين ولا مشركين مصرحين بالشرك **المسالة الرابعة**
احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الحيرة في الدين انما تحصل بايجاد الله تعالى وقالوا ان قوله مذبذبين
يقتضي فاعلا قد ذبذبهم وصيرهم متحيرين مترددين وذلك ليس باختيار العبد فان الانسان اذا وقع
ذلك التردد في نفسه لم يقدر عليه اصلا ومن رجع الى نفسه وتامل في احواله علم ان الامر كما ذكرنا
واذا كانت تلك الذبذبة لابد لها من فاعل وثبت ان فاعلها ليس هو العبد ثبت ان فاعلها هو الله تعالى
فان قيل قوله تعالى لا الى هولا ولا الى هولا يقتضي ذمهم على ترك طريقة المومنين وطريقة الكفار
وذلك يقتضي انه تعالى ذمهم على ترك طريقة الكفار وانه غير جايز قلنا ان طريقة الكفار وان كانت
خبيثة الا ان طريقة النفاق اخبث منها ولذلك فان الله تعالى ذم الكفار في اول سورة البقرة في ايتين
وذم المنافقين في بضعة عشر اية وما ذلك الا لان طريقة النفاق اخبث من طريقة الكفار فهو تعالى
ما ذمهم لانهم تركوا الكفر بل لانهم عدلوا عن الكفر الى ما هو اخبث من الكفر ثم قال تعالى ومن يضلل الله
فلن تجد له سبيلا واحتج اصحابنا بهذه الاية من وجهين الاول انه ذكر هذا الكلام عقيب قوله
مذبذبين بين ذلك على ان تلك الذبذبة من الله تعالى والا لم يتصل هذا الكلام بما قبله الثاني انه تصريح
بانه تعالى اضله عن الدين قالت المعتزلة معنى هذا الاضلال سلب الالطاف او هو عبارة عن
حكم الله تعالى عليه بالضلال او هو عبارة عن انه تعالى يضله يوم القيامة عن طريق الجنة وهذه الوجوه
قد تكلمنا عليها مرارا **قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الكافرين اوليا من**
دون المومنين اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا ان المنافقين في الدرك الاسفل من
النار ولن تجد لهم نصيرا الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله واخلصوا دينهم لله فاوليك مع المومنين
وسوف يوت الله المومنين اجرا عظيما ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم وكان الله شاكرا عليما
اعلم انه تعالى لما ذم المنافقين بانهم مرة الى الكفار ومرة الى المسلمين من غير ان يستقروا
مع احد الفريقين نهى المسلمين في هذه الاية عن ان يفعلوا مثل فعل المنافقين فقال يا ايها الذين امنوا
لا تتخذوا الكافرين اوليا من دون المومنين والسبب فيه ان الانصار بالمدينة كان لهم في بني قريظة
رضاع وحلف ومودة فقالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم من نتولى فقال المهاجرين فنزلت هذه الاية
قال القفال وهو ان هذا نهي للمومنين عن موالاة المنافقين يقول قد بينت لكم اخلاق هولا المنافقين
ومذاهبهم فلا تتخذوا منهم اوليا ثم قال اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا فان حملنا الاية
الاولى على انه نهي للمومنين عن موالاة الكفار كان معنى الاية اتريدون ان تجعلوا لله سلطانا مبينا على كونكم
منافقين والمراد اتريدون ان تجعلوا لله عليكم حجة في عقابكم بسبب موالاتكم مع المنافقين ثم قال
تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وفيه مسايل **المسالة الاولى** قال الليث
الدرك اقصى قعر الشي كالبحر ونحوه فعلى هذا المراد بالدرك الاسفل اقصى قعر جهنم واصل هذا من الادراك

بمعنى اللحوق ومنه ادراك الطعام وادراك الغلام فالدرك ما يلحق من الطبقة والظاهر ان جهنم طبقات
والظاهر ان اشدها اسفلها قال الضحاك الدرج اذا كان بعضها فوق بعض والدرك اذا كان بعضها
اسفل من بعض **المسالة الثانية** قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم في الدرك
بسكون الراء والباقون بفتح الراء قال الزجاج هما لغتان مثل الشمع والشمع الا ان الاختيار فتح الراء
لانها اكثر استعمالا قال ابو حاتم جمع الدرك ادراك كقولهم جمل واجمال وفرس وافراس وجمع الدرك
ادرك مثل فلس وافلس وكلب واكلب **المسالة الثالثة** قال ابن الانباري قال تعالى في صفة
المنافقين انهم في الدرك الاسفل وقال في فرعون ادخلوا ال فرعون اشد العذاب فايهما اشد عذابا
المنافقون ام ال فرعون واجاب بانه يحتمل ان اشد العذاب انما يكون في الدرك الاسفل
وقد اجتمع فيه الفريقان **المسالة الرابعة** انما كان المنافق اشد عذابا من الكافر
لانه مثله في الكفر وضم اليه نوعا اخر من الكفر وهو الاستهزا بالاسلام واهله وبسبب انهم اظهروا
الاسلام يمكنهم الاطلاع على اسرار المسلمين ثم يخبرون الكفار بذلك فكانت تتضاعف المحنة من هولا المنافقين
فلهذه الاسباب جعل الله عذاب المنافقين ازيد من عذاب الكفار ثم قال تعالى ولن تجد لهم نصيرا
واحتج اصحابنا بهذا على اثبات الشفاعة في حق الفساق من اهل الصلاة قالوا انه تعالى خص المنافقين بهذا
التهديد ولو كان ذلك حاصلا في حق غير المنافقين لم يكن ذلك زجرا عن النفاق من حيث انه نفاق
وليس هذا استدلالا بدليل الخطاب بل وجه الاستدلال فيه انه تعالى ذكره في معرض الزجر عن النفاق
من حيث انه نفاق ثم قال تعالى الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله واخلصوا دينهم لله
فاوليك مع المومنين وسوف يوت الله المومنين اجرا عظيما واعلم ان هذه الايات فيها تغليظات عظيمة
على المنافقين وذلك لانه شرط في ازالة العقاب عنهم امورا اربعة **اولها** التوبة **وثانيها**
اصلاح العمل فالتوبة عن القبيح واصلاح العمل عبارة عن الاقدام على الحسن **وثالثها** الاعتصام
بالله تعالى وهو ان يكون غرضه من التوبة واصلاح العمل طلب مرضات الله لا طلب اصلاح الوقت
فانه لو كان مطلوبه جذب المنافع ودفع المضار لتغير عن التوبة واصلاح العمل سريعا اما اذا كان مطلوبه
مرضات الله وسعادة الاخرة والاعتصام بدين الله على هذه الطريقة لم يتغير عنها **ورابعها**
الاخلاص والسبب فيه انه تعالى امرهم اولا بترك القبيح وثانيا بفعل الحسن وثالثا ان يكون غرضهم
في ذلك الترك والفعل طلب مرضات الله ورابعا ان يكون ذلك الغرض وهو طلب مرضات الله تعالى
خالصا وان لا يمتزج به غرض اخر فاذا حصلت هذه الشرايط الاربعة فعند ذلك قال فاوليك مع المومنين
ولم يقل فاوليك مومنون ثم اوقع الاجر للمومنين فقال وسوف يوت الله المومنين اجرا عظيما
وهذه القراين دالة على ان حال المنافق شديد عند الله تعالى ثم قال تعالى ما يفعل الله
بعذابكم ان شكرتم وامنتم وفيه مسايل **المسالة الاولى** المعنى انه تعالى لا يعذبكم لاجل التشفي ام لطلب
النفع ام لدفع الضرر وكل ذلك محال في حقه لانه تعالى غني لذاته عن الحاجات منزه عن جلب المنافع ودفع
المضار وانما المقصود منه حمل المكلفين على فعل الحسن والاحتراز عن القبيح فاذا اتيتم بالحسن وتركتم
القبيح فكيف يليق بكرمه ان يعذبكم **المسالة الثانية** قالت المعتزلة دلت هذه الاية
على انه تعالى ما خلق خلقا ابتدا لاجل التعذيب لان قوله ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم
صريح في انه تعالى لم يخلق احدا لغرض التعذيب وايضا الاية تدل على ان فاعل الشكر والايمان هو العبد
وليس ذلك بخلق الله تعالى والا صار التقدير ما يفعل الله بعذابكم ان خلق الشكر والايمان فيكم
ومعلوم انه غير منتظم وقد سبق الجواب عن مثل هذه الكلمات **المسالة الثالثة**
قال اصحابنا دلت هذه الاية على انه لا يعذب صاحب الكبيرة لانا نفرض الكلام فيمن شكر وامن ثم اقدم
على الشرب والزنا فهذا اوجب ان لا يعاقب بدليل قوله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم
فان قالوا لا نسلم ان صاحب الكبيرة مومن فقد ذكرنا الوجوه الكثيرة في هذا الكتاب على انه مومن
المسالة الرابعة في تقديم الشكر على الايمان وجوه **الاول** انه على التقديم

والثالث اي امنتم وشكرتم لان الايمان مقدم على سائر الطاعات اما اذا قلنا الواو لا توجب الترتيب
فالسؤال زائل **الثاني** ان الانسان اذا نظر الى نفسه والى النعمة العظيمة في خلقها وترتيبها شكر شكرا
غطيا مبهما ثم اذا انتهى النظر في معرفة المنعم امن به ثم شكر شكرا مفصلا فكان ذلك الشكر المجمل
مقدما على الايمان فلهذا قدمه عليه في الذكر ثم قال تعالى وكان الله شاكرا عليما وذلك
لانه تعالى امرهم بالشكر فسمى الجزاء شكرا على سبيل الاستعارة فالمراد من الشاكر في حقه تعالى
كونه مثيبا على الشكر والمراد من كونه عليما انه عالم بجميع الجزئيات فلا يقع له الغلط البتة
فلا جرم يوصل الثواب الى الشاكر والعقاب الى المعرض **قوله تعالى** لا يحب الله
الجهر بالسوء من القول الا من ظلم وكان الله سميعا عليما وفي الاية مسائل **المسألة
الاولى** في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما هتك ستر المنافقين وفضحهم
وكان هتك الستر غير لائق بالرحيم الكريم ذكر تعالى ما يجري مجرى العذر من ذلك فقال لا يحب الله
الجهر بالسوء من القول الا من ظلم يعني انه تعالى لا يحب اظهار الفضائح والقبائح الا في حق من عظم
ضرره وكثر كيده ومكره فعند ذلك يجوز اظهار فضائحه ولهذا قال عليه الصلاة والسلام اذكروا
الفاسق بما فيه كي يحذره الناس وهؤلاء المنافقون كان قد كثر مكرهم وكيدهم وظلمهم في حق
المسلمين وضررهم قد عظم فلهذا المعنى ذكر الله تعالى فضائحهم وكشف اسرارهم الثاني انه تعالى
ذكر في الاية المتقدمة ان هؤلاء المنافقين اذا تابوا واخلصوا صاروا مؤمنين فيحتمل انه كان يتوب
بعضهم ثم لا يسلم بعد ذلك من التعيير والذم من بعض المسلمين بسبب ما صدر عنه في الماضي من
النفاق فبين تعالى في هذه الاية انه لا يحب هذه الطريقة ولا يرضى بالجهر بالسوء الا من ظلم نفسه
واقام على نفاقه فانه لا يكره **المسألة الثانية** قالت المعتزلة دلت الاية
على انه تعالى لا يريد من عباده فعل القبائح ولا يخلقها وذلك لان محبة الله عبادة عن ارادته
فلما قال لا يحب الله الجهر بالسوء من القول علمنا انه لا يريد ذلك وايضا لو كان خالقا لافعال العبد
لكان مريدا لها ولو كان مريدا لها لكان قد احب ايجاد الجهر بالسوء من القول وانه خلاف الاية
والجواب المحبة عندنا عبارة عن اعطاء الثواب على القول وعلى هذا الوجه يصح ان يقال
انه تعالى اراده ولكنه ما احبه **المسألة الثالثة** قال اهل العلم انه تعالى لا يحب
الجهر بالسوء من القول ولا غير الجهر ايضا ولكنه تعالى انما ذكر هذا الوصف لان كيفية الواقعة
اوجبت ذلك كقوله تعالى اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا والتبيين واجب على الظعن والاقامة
فكذا هاهنا **المسألة الرابعة** في قوله الا من ظلم وذلك اما ان يكون استثناء
متصلا او منقطعا فالقول الاول انه استثناء متصل وعلى هذا القول فيه وجهان الاول
قال ابو عبيدة هذا من باب حذف المضاف على تقدير لا اجهر من ظلم ثم حذف المضاف
واقيم المضاف اليه مقامه الثاني قال الزجاج المصدر هاهنا اقيم مقام الفاعل والتقدير
لا يحب الله المجاهر بالسوء من القول الا من ظلم القول الثاني ان هذا الاستثناء منقطع
والمعنى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول لكن المظلوم له ان يظهر ظلامته **المسألة الخامسة**
المظلوم ماذا يفعل فيه وجوه **الاول** قال ابن عباس وقتادة انه تعالى لا يحب رفع الصوت
بما يسوء الغير الا المظلوم فان له ان يرفع صوته بالدعاء على ظالمه **الثاني** قال مجاهد
الا ان يخبر بظلم ظالمه له **الثالث** لا يجوز اظهار الاحوال المستورة المكتومة لان
ذلك يصير سببا لوقوع الناس في الغيبة ووقوع ذلك الانسان في الريبة لكن من ظلم فيجوز اظهار
ظلمه بان يذكر انه سرق او غصبه هذا قول الاصم **الرابع** قال الحسن الا ان ينتصر من ظالمه
وقيل نزلت الاية في ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه فان رجلا شتمه فسكت مرارا ثم رد عليه
فقام النبي صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر شتمني وانت جالس فلما رددت عليه قمت قال ان ملكا كان
يرد عنك فلما رددت ذهب الملك وجاء الشيطان فلم اجلس عند مجيء الشيطان فنزلت الاية

المسألة السادسة قرأ جماعة من الكبار الضحاك وزيد بن اسلم وسعيد بن جبير
الا من ظلم بفتح الظاء وفيه وجهان الاول ان قوله لا يحب الله الجهر بالسوء من القول تام وقوله
الا من ظلم كلام منقطع عما قبله والتقدير لكن من ظلم فدعوه وخلوه وقال الفراء والزجاج يعني من ظلم فاجهروا له
بالسوء من القول ظلما واعتداء الثاني ان يكون الاستثناء متصلا والتقدير الا من ظلم فانه يجوز الجهر بالسوء من
القول معه ثم قال وكان الله سميعا عليما وهو تحذير من التعدي في الجهر المأذون فيه فليتق الله ولا يقل الا الحق
ولا يقذف مستورا فانه يصير عاصيا بذلك وهو قوله تعالى سميعا لما يقوله عليما بما يضمره **قوله تعالى**
ان تبدوا خيرا او تخفوه او تعفوا عن سوء فان الله كان عفوا قديرا **اعلم** ان معاقد الخيرات
على كثرتها محصورة في امرين صدق مع الحق وخلق مع الخلق والذي يتعلق بالخلق محصور في قسمين ايصال النفع
اليهم ودفع الضرر عنهم فقوله ان تبدوا خيرا او تخفوه اشارة الى ايصال النفع وقوله او تعفوا عن سوء اشارة
الى دفع الضرر فدخل في هاتين الكلمتين جميع انواع الخيرات واعمال البر ثم قال تعالى فان الله كان عفوا
قديرا وفيه وجوه الاول انه تعالى يعفو عن الجانين مع قدرته على الانتقام فعليكم ان تقتدوا
بسنة الله تعالى وهو قول الحسن الثاني ان الله كان عفوا لمن عفى قديرا على ايصال الثواب اليه
الثالث قال الكلبي معناه انا اقدر على عفو ذنوبك منك على عفو صاحبك **قوله تعالى**
ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر
ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا واعتدنا للكافرين عذابا مهينا
والذين امنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين احد منهم اولئك سوف يؤتيهم اجورهم وكان الله غفورا رحيما
واعلم انه تعالى لما تكلم على طريقة المنافقين صار يتكلم على مذاهب اليهود والنصارى
ومناقضاتهم وذكر في اخر هذه السورة من هذا الجنس انواعا **النوع الاول** من اباطيلهم
ايمانهم ببعض الانبياء دون بعض فقال ان الذين يكفرون بالله ورسله فان اليهود امنوا بموسى والتوراة
وكفروا بعيسى والانجيل والنصارى امنوا بعيسى والانجيل وكفروا بمحمد والقران ويريدون ان يفرقوا
بين الله ورسله اي يريدون ان يفرقوا بين الايمان بالله ورسله ويريدون ان يتخذوا بين ذلك
اي بين الايمان بالكل وبين الكفر بالكل سبيلا اي واسطة وهي الايمان بالبعض دون البعض ثم قال
اولئك هم الكافرون حقا وفيه مسائل **المسألة الاولى** في خبر ان قولان احدهما انه محذوف
كانه قيل جمعوا المخازي والثاني هو قوله اولئك هم الكافرون والاول احسن لوجهين احدهما انه ابلغ لانه
اذا حذف الجواب ذهب الوهم كل مذهب من انواع العيب واذا ذكر بقي مقتصرا على المذكور الثاني انه رأس الاية
والاحسن ان لا يكون الخبر منفصلا عن المبتدأ **المسألة الثانية** انهم كانوا كافرين بحقيقة
لوجهين الاول ان الدليل الذي يدل على نبوة البعض يلزم منه القطع بانه حيث حصل المعجز
حصلت النبوة فان جوزنا في بعض المواضع حصول المعجزة بدون الصدق تعذر الاستدلال بالمعجز على الصدق
وحينئذ يلزم الايمان بجميع الانبياء وثبت ان من لم يقبل نبوة واحد من الانبياء لزمه الكفر بجميع
الانبياء فان قيل هب انه يلزمهم الكفر بكل الانبياء ولكن ليس اذا توجه بعض الالزامات لزم ان
يكون ذلك الانسان قائلا به فالزام الكفر غير والتزام الكفر غير فالقوم لما لم يلتزموا ذلك فكيف
يقضى عليهم بالكفر قلنا الالزام اذا كان خفيا بحيث يحتاج فيه الى فكر كان الامر فيه كما ذكرتم اما اذا
كان جليا واضحا لم يبق بين الالزام والالتزام فرق الثاني وهو ان قبول الكل وان كان لطلب الرياسة
كان ذلك في الحقيقة كفرا بكل الانبياء **المسألة الثالثة** في قوله حقا وجهان
الاول انه انتصب حقا على مثل قولك زيد اخوك حقا والتقدير اخبرتك بهذا المعنى
اخبارا حقا الثاني ان يكون التقدير اولئك هم الكافرون كفرا حقا طعن الواحدي فيه فقال
الكفر لا يكون حقا بوجه من الوجوه فالجواب ان المراد بهذا الحق الكامل والمعنى اولئك
هم الكافرون كفرا كاملا ثابتا حقا يقينا **واعلم انه تعالى** لما ذكر الوعيد
اردفه بالوعد فقال والذين امنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين احد منهم اولئك سوف يؤتيهم

أجورهم وكان الله غفورا رحيما وفي الآية مسائل **المسألة الأولى** إنما قال ولم يفرقوا بين أحد منهم مع أن التفريق يقتضي شيئين فصاعدا لأن أحدا لفظ يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث ويدل عليه وجهان الأول صحة الاستثناء والثاني لستن كأحد من النساء إذا عرفت هذا فتقدير الآية ولم يفرقوا بين اثنين منهم أو بين جماعة **المسألة الثانية** تمسك أصحابنا بهذه الآية في إثبات العفو وعدم الإحباط فقالوا إنه تعالى وعد من آمن بالله ورسله بأنه يؤتيهم أجورهم على ذلك الإيمان وإلا لم تصلح هذه الآية أن تكون ترغيبا في الإيمان وذلك يوجب القطع بعدم الإحباط والقطع بالعفو والإخراج من النار بعد الإدخال فيها **المسألة الثالثة** قرأ عاصم في رواية حفص سوف يؤتيهم بالياء والضمير راجع إلى اسم الله والباقون بالنون وذلك أولى لوجهين أحدهما أنه أفخم والثاني أنه مشاكل لقوله وأعتدنا **المسألة الرابعة** قوله سوف يؤتيهم أجورهم معناه أن إيتاءها كائن لا محالة محققا وإن تأخر فالوعد توكيدا وتحقيقا لا لكونه متأخرا ثم قال وكان الله غفورا رحيما والمراد أنه وعدهم بالثواب ثم أخبرهم بعد ذلك بأنه يتجاوز عن سيئاتهم ويعفو عنها ويغفرها **قوله تعالى يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات فعفونا عن ذلك وآتينا موسى سلطانا مبينا ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا وقلنا لهم لا تعدوا في السبت وأخذنا منهم ميثاقا غليظا فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيما وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزا حكيما وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا وأخذهم الربوا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم عذابا أليما لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلوة والمؤتون الزكوة والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم أجرا عظيما** **اعلم أن هذا هو النوع الثاني من جهالات اليهود** فإنهم قالوا إن كنت رسولا من عند الله فائتنا بكتاب من السماء جملة كما جاء موسى عليه السلام بالألواح وقيل طلبوا أن ينزل عليهم من السماء كتابا إلى فلان بأنك رسول الله وقيل كتابا نعاينه ينزل وإنما اقترحوا ذلك على سبيل التعنت لأن معجزات الرسول عليه الصلاة والسلام كانت قد تقدمت وحصلت فكان طلب الزيادة من باب التعنت ثم قال تعالى فقد سألوا موسى أكبر من ذلك وإنما أسند السؤال إليهم وإن وجد من آبائهم في أيام موسى وهم النقباء السبعون لأنهم كانوا على مذاهبهم وراضين بسؤالهم ومشاكلين لهم في التعنت واعلم أن المقصود من الآية بيان ما جبلوا عليه من التعنت كأنه قيل إن موسى لما نزل عليه كتاب من السماء لم يكتفوا بذلك القدر بل طلبوا منه الرؤية على سبيل المعاينة وهذا يدل على أن طلب هؤلاء لنزول الكتاب عليهم من السماء ليس لأجل الاسترشاد بل لمحض العناد ثم قال تعالى فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم وهذه القصة قد فسرناها في سورة البقرة واستدلال المعتزلة بهذه الآية على نفي الرؤية فقد أجبنا عنه هناك ثم قال تعالى ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات والمعنى بيان كمال جهالتهم وإصرارهم على كفرهم فإنهم ما اكتفوا بنزول التوراة عليهم فطلبوا الرؤية جهرة بل ضموا إليه عبادة العجل وذلك يدل على غاية بعدهم عن طلب الحق والدين والمراد بالبينات في قوله ما جاءتهم البينات وإن كانت شيئا واحدا إلا أنها دالة على قدرة الله تعالى وعلى علمه وعلى قدمه وعلى كونه مخالفا للأجسام والأعراض وعلى صدق موسى عليه السلام في دعوى النبوة والثاني أن المراد بالبينات إنزال الصاعقة وإحياؤهم بعد إماتتهم وثالثها أنهم إنما عبدوا العجل من بعد أن شاهدوا جميع معجزات موسى عليه السلام التي كان يظهرها في زمان فرعون وهي العصا واليد البيضاء وفلق البحر وغيرها من المعجزات القاهرة والمقصود من هذا

الكلام أن هؤلاء يطلبون منك يا محمد أن تنزل عليهم كتابا من السماء فاعلم يا محمد أنهم لا يطلبون ذلك إلا عنادا ولجاجا فإن موسى قد أنزل عليه هذا الكتاب وأنزل عليه سائر المعجزات القاهرة ثم إنهم طلبوا الرؤية على سبيل العناد وأقبلوا على عبادة العجل وكل ذلك يدل على أنهم مجبولون على اللجاج والعناد والبعد عن طريق الحق ثم قال تعالى فعفونا عن ذلك وآتينا موسى سلطانا مبينا يعني أن قوم موسى وإن كانوا قد بالغوا في العناد واللجاج معه لكنا نصرناه وقويناه فعظم أمره وضعف خصمه وفيه بشارة للرسول عليه الصلاة والسلام على سبيل التنبيه أن هؤلاء الكفار وإن كانوا يعاندونه فإنه في الآخرة يستولي عليهم ويقهرهم ثم حكى تعالى عنهم سائر جهالاتهم وإصرارهم على أباطيلهم فأحدها أنه تعالى رفع الطور فوقهم بميثاقهم وفيه وجوه **الأول** أنهم أعطوا الميثاق على أن لا يرجعوا عن الدين فرجعوا عنه وهموا بالرجوع فرفع الله تعالى فوقهم الطور حتى خافوا فلا ينقضوا الميثاق **الثاني** أنهم امتنعوا عن قبول شريعة التوراة فرفع الله الجبل فوقهم حتى قبلوا والمعنى ورفعنا فوقهم الطور لأجل أن يعطوا الميثاق بقبول الدين **الثالث** أنهم أعطوا الميثاق على أنهم إن هموا بالرجوع عن الدين فالله تعالى يعذبهم بأي نوع من أنواع العذاب أراد فلما هموا بترك الدين أظل الله تعالى الطور عليهم وهو المراد من قوله ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم وثانيها قوله وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا وقد مضى بيانه في سورة البقرة وثالثها قوله وقلنا لهم لا تعدوا في السبت وأخذنا منهم ميثاقا غليظا وفيه مسائل **المسألة الأولى** لا تعدوا في السبت فيه وجهان الأول أي لا تعدوا في اقتناص السمك فيه قال الواحدي يقال عدا عليه أشد العداء والعدو والعدوان إذا ظلمه وجاوز الحد ومنه قوله فيسبوا الله عدوا بغير علم الثاني لا تعدوا في السبت من العدو بمعنى الحضر والمراد به النهي عن العمل والكسب يوم السبت كأنه قيل لهم اسكنوا عن العمل في هذا اليوم واقعدوا في منازلكم فأنا الرزاق **المسألة الثانية** قرأ نافع لا تعدوا ساكنة العين مشددة الدال وأراد لا تعتدوا وحجته قوله ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فجاء في هذه القصة بعينها افتعلوا ثم أدغم التاء في الدال لتقاربهما ولأن الدال تزيد على التاء في الجهر وكثير من النحويين ينكرون الجمع بين الساكنين إذا كان الثاني منهما مدغما ولم يكن الأول حرف لين نحو دابة وشابة وروى ورش عن نافع لا تعدوا بفتح العين وتشديد الدال وذلك أنه لما أدغم التاء في الدال نقل حركتها إلى العين والباقون لا تعدوا بضم الدال وسكون العين خفيفة **المسألة الثالثة** قال القفال الميثاق الغليظ هو العهد المؤكد غاية التوكيد وذلك بين فيما يدعونه من التوراة ثم قال تعالى فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وفيه مسائل **المسألة الأولى** في متعلق الباء في قوله فبما نقضهم قولان الأول أنه محذوف تقديره فبنقضهم ميثاقهم وكذا وكذا لعناهم وسخطنا عليهم والحذف أفخم لأن عند الحذف يذهب الوهم كل مذهب ودليل المحذوف أن هذه الأشياء المذكورة في صفة الذم تدل على اللعن الثاني أن متعلق الباء هو قوله فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وهذا قول الزجاج وزعم أن قوله فبظلم من الذين هادوا بدل من قوله فبما نقضهم ميثاقهم واعلم أن القول الأول أولى ويدل عليه وجهان الأول أن من قوله فبما نقضهم إلى قوله فبظلم بعيد جدا فجعل أحدهما بدلا عن الآخر بعيد والثاني أن تلك الجنايات المذكورة عظيمة جدا لأن كفرهم بالله وقتلهم الأنبياء وإنكارهم للتكليف بقولهم قلوبنا غلف أعظم الذنوب وذكر الذنوب العظيمة إنما يليق أن يفرع عليه العقوبة العظيمة وتحريم بعض المأكولات عقوبة خفيفة فلا يحسن تعليقه بتلك الجنايات العظيمة **المسألة الثانية** اتفقوا على أن ما في قوله فبما نقضهم صلة زائدة والتقدير فبنقضهم ميثاقهم وقد استقصينا هذا في تفسير قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم **المسألة الثالثة** أنه تعالى أدخل حرف الباء على أمور **أولها** نقض الميثاق **وثانيها** كفرهم بآيات الله والمراد منه كفرهم بالمعجزات وقد بينا فيما تقدم أن من أنكر معجزة رسول واحد فقد أنكر جميع معجزات الرسل فلهذا السبب حكم الله تعالى عليهم بالكفر بآيات الله **وثالثها** قتلهم الأنبياء بغير حق وذكرناه في سورة البقرة **ورابعها** قولهم قلوبنا غلف وذكر القفال

فيه وجهان **أحدهما** ان غلف جمع غلاف والأصل غلف بتحريك اللام وخفف بالتسكين كما قيل كتب ورسل بتسكين التاء والسين والمعنى على هذا انهم قالوا قلوبنا غلف اي اوعية فلا حاجة بنا الى علم سوى ما عندنا فكذبوا الانبيا بهذا القول **والثاني** ان غلفا جمع اغلف وهو المتغطي بالغلاف اي بالغطاء والمعنى على هذا انهم قالوا قلوبنا في اغطية فهي لا تفقه ما تقولون ونظيره ما حكى الله تعالى في قوله وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ثم قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا فان حملنا الاية المتقدمة على التاويل الاول كان المراد انه تعالى كذبهم في ادعائهم ان قلوبهم اوعية للعلم وبين تعالى انه طبع عليها وختم عليها فلا يصل اثر الدعوة والبيان اليها وهذا يليق بمذهبنا وان حملنا الاية المتقدمة على التاويل الثاني كان المراد من هذه الاية انه تعالى كذبهم في ادعائهم ان قلوبهم في الاكنة والاغطية وهذا يليق بمذهب المعتزلة الا ان الوجه الاول اولى وهو المطابق لقوله بل طبع الله عليها بكفرهم ثم قال فلا يؤمنون الا قليلا اي لا يؤمنون الا بموسى والتوراة وهذا اخبار منهم على حسب دعواهم وزعمهم والا فقد بينا ان من يكفر برسول واحد وبمعجزة واحدة فانه لا يمكنه الايمان باحد من الرسل البتة **وخامسها** قوله وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيما اعلم انهم انما نسبوا مريم الى الزنا لانكارهم قدرة الله تعالى على خلق الولد دون الاب ومنكر قدرة الله تعالى على ذلك كافر لانه يلزمه ان يقول كل ولد مسبوق بوالد الى اول وذلك يوجب عليه القول بقدم العالم والدهر والقدح في وجود الصانع المختار فالقوم اولا انكروا قدرة الله تعالى على خلق الولد من دون الاب وثانيا نسبوا مريم الى الزنا فالمراد بقوله وبكفرهم هو انكارهم قدرة الله تعالى وبقوله وقولهم على مريم بهتانا عظيما نسبتهم اياها الى الزنا ولما حصل التغاير لا جرم حسن العطف وانما صار هذا الطعن بهتانا عظيما لانه ظهر عند ولادة عيسى عليه السلام من الكرامات والمعجزات ما دل على براءتها عن كل عيب نحو قوله وهزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا ونحو كلام عيسى عليه السلام حال كونه طفلا منفصلا عن امه فان كل ذلك دلائل قاطعة على براءة مريم عن كل ريبة فلا جرم وصف الله تعالى طعن اليهود فيها بهتانا عظيما **واعلم انه تعالى** وصف طعن اليهود في مريم بانه بهتان عظيم ووصف طعن المنافقين في عائشة بانه بهتان عظيم حيث قال سبحانك هذا بهتان عظيم وذلك يدل على ان الروافض الذين يطعنون في عائشة بمنزلة اليهود الذين يطعنون في مريم **وسادسها** قولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وهذا يدل على كفر عظيم منهم لانهم قالوا فعلنا ذلك فهذا يدل على انهم كانوا راغبين في قتله مجتهدين في ذلك ولا شك ان هذا القدر كفر عظيم **فان قيل** اليهود كانوا كافرين بعيسى عليه السلام اعداء له عامدين لقتله يسمونه الساحر ابن الساحرة الفاعل ابن الفاعلة فكيف قالوا انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله **والجواب** عنه من وجهين **الاول** انهم قالوه على وجه الاستهزاء كقول فرعون ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وكقول كفار قريش لمحمد صلى الله عليه وسلم يا ايها الذي نزل عليه الذكر انك لمجنون **الثاني** انه يجوز ان يضع الله الذكر الحسن مكان ذكرهم القبيح في الحكاية عنهم رفعا لعيسى ابن مريم عليه السلام عما كانوا يذكرونه به ثم قال تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم **واعلم انه تعالى** لما حكى عن اليهود انهم زعموا انهم قتلوا عيسى ابن مريم عليه السلام فالله تعالى كذبهم في هذه الدعوى فقال وما قتلوه وما صلبوه وفي الاية مسائل **المسالة الاولى** قوله شبه لهم مسند الى ماذا ان جعلته مسندا الى المسيح فالمسيح مشبه به وليس بمشبه وان جعلته مسندا الى المقتول فالمقتول لم يجر له ذكر والجواب من وجهين الاول انه مسند الى الجار والمجرور وهو لهم كقولك خيل اليه كانه قيل ولكن وقع لهم التشبيه الثاني ان يسند الى ضمير المقتول لان قوله وما قتلوه يدل على انه وقع القتل على غيره فصار ذلك الغير مذكورا بهذا الطريق فحسن اسناد شبه اليه **السؤال** الثاني انه ان جاز ان يقال ان الله تعالى يلقي شبه انسان على انسان اخر فهذا يفتح باب السفسطة فانا اذا راينا زيدا فلعله ليس بزيد ولكنه القي شبه زيد عليه وعند ذلك لا يبقى الطلاق والنكاح والملك موثوقا به وايضا يفضي الى القدح في التواتر لان خبر التواتر انما يفيد العلم بشرط انتهائه في الاخرة الى المحسوس فاذا جوزنا حصول مثل هذه الشبهة في المحسوسات توجه الطعن في التواتر وذلك يوجب القدح في جميع الشرائع وليس لمجيب ان يجيب عنه بان ذلك مختص بزمان الانبيا لانا نقول لو صح ما ذكرتم فذلك انما يعرف بالدليل والبرهان فمن لم يعلم ذلك الدليل وذلك البرهان وجب ان لا يقطع

بشيء من المحسوسات ووجب ان لا يكون معتمدا على شيء من الاخبار المتواترة وايضا في زماننا ان انسد باب تشبيه المعجزات فطريق الكرامات مفتوح وحينئذ يعود الاحتمال المذكور في جميع الازمنة وبالجملة ففتح هذا الباب يوجب الطعن في التواتر والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة جميع الانبياء عليهم السلام فهذا فرع يوجب الطعن في الاصول فكان مردودا **والجواب** اختلفت مذاهب العلماء في هذا الموضع وذكروا وجوها **الاول** قال كثير من المتكلمين ان اليهود لما قصدوا قتله رفعه الله تعالى الى السماء فخاف رؤساء اليهود من وقوع الفتنة من عوامهم فاخذوا انسانا وقتلوه وصلبوه ولبسوا على الناس انه هو المسيح والناس ما كانوا يعرفون المسيح الا بالاسم لانه كان قليل المخالطة مع الناس فبهذا الطريق زال السؤال لا يقال ان النصارى ينقلون عن اسلافهم انهم شاهدوه مقتولا لانا نقول ان تواتر النصارى ينتهي الى اقوام قليلين لا يبعد اتفاقهم على الكذب **والطريق الثاني** انه تعالى القى شبهه على انسان اخر ثم فيه وجوه **الاول** ان اليهود لما علموا انه حاضر في البيت الفلاني مع اصحابه امر رئيس اليهود رجلا يقال له طيطايوس ان يدخل على عيسى ويخرجه ليقتله فلما دخل عليه اخرج الله تعالى عيسى من سقف البيت والقى على ذلك الداخل شبه عيسى فخرج فاعتقدوا انه هو المسيح فصلبوه وقتلوه **الثاني** وكلوا بعيسى رجلا يحرسه وصعد عيسى الى الجبل ورفع الى السماء والقى الله شبهه على ذلك الرقيب فقتلوه وهو يقول لست بعيسى **الثالث** ان اليهود لما هموا باخذه وكان مع عيسى عشرة من اصحابه فقال لهم من يشتري الجنة بان يلقى عليه شبهي فقال واحد منهم انا فالقى الله تعالى شبه عيسى عليه فاخرج وقتل ورفع الله تعالى عيسى **الرابع** كان رجل يدعي انه من اصحاب عيسى وكان منافقا فذهب الى اليهود ودلهم عليه فلما دخل مع اليهود لاخذه القى الله تعالى شبهه عليه فقتل وصلب وهذه الوجوه متعارضة متدافعة والله سبحانه وتعالى اعلم بحقائق الامور ثم قال تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وفيه مسئلتان **المسالة الاولى** اعلم ان قوله وان الذين اختلفوا فيه قولين **الاول** انهم هم النصارى وذلك لانهم باسرهم متفقون على ان اليهود قتلوه الا ان كبار فرق النصارى ثلاثة النسطورية والملكانية واليعقوبية **اما النسطورية** فقد زعموا ان المسيح صلب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته واكثر الحكماء يختارون ما يقرب من هذا القول لانه ثبت ان الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو اما جسم شريف في هذا البدن واما جوهر روحاني مجرد في ذاته وهو مدبر لهذا البدن فالقتل انما ورد على هذا الهيكل واما النفس التي هي في الحقيقة عيسى فالقتل ما ورد عليها لا يقال كل انسان كذلك فما الوجه لهذا التخصيص لانا نقول ان نفسه كانت قدسية علوية سماوية شديدة الاشراق بالانوار الالهية عظيمة القرب من ارواح الملائكة والنفس اذا كانت كذلك لم تتعظم بسبب القتل وتخريب البدن ثم انها بعد الانفصال عن ظلمة البدن تتخلص الى فسحة السموات وانوار عالم الجلال فيعظم بهجتها وسعادتها هناك ومعلوم ان هذه الاحوال غير حاصلة لكل الناس بل هي غير حاصلة من مبدا خلقة ادم عليه السلام الى قيام القيامة الا لاشخاص قليلين فهذا هو الفائدة في تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة **واما الملكانية** فقالوا القتل والصلب وصل الى اللاهوت بالاحساس والشعور لا بالمباشرة **واما اليعقوبية** فقالوا القتل والصلب وقعا بالمسيح الذي هو جوهر متولد من جوهرين فهذا هو شرح مذاهب النصارى في هذا الباب وهو المراد من قوله وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه والقول **الثاني** ان الذين اختلفوا فيه هم اليهود وفيه وجهان **الاول** انهم لما قتلوا الشخص المشبه كان الشبه قد القي على وجهه ولم يلق عليه شبه جسد عيسى فلما قتلوه ونظروا الى بدنه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره **الثاني** قال السدي ان اليهود حبسوا عيسى مع العشرة من الحواريين في بيت فدخل عليه رجل من اليهود ليخرجه ويقتله فالقى الله تعالى شبه عيسى عليه ورفع الى السماء فاخذوا ذلك الرجل فقتلوه على انه عيسى ثم قالوا ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى فذلك اختلافهم فيه **المسالة الثانية** احتج نفاة القياس بهذه الاية وقالوا العمل بالقياس اتباع للظن واتباع الظن مذموم في كتاب الله تعالى بدليل انه انما ذكر في معرض الذم الا ترى انه تعالى وصف اليهود والنصارى ههنا في معرض الذم بهذا فقال ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقال في سورة الانعام في مذمة الكفار

ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وقال في اية اخرى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وكل ذلك يدل على ان اتباع الظن مذموم **والجواب** لا نسلم ان العمل بالقياس اتباع للظن فان الدليل القاطع لما دل على العمل بالقياس كان الحكم المستفاد من القياس معلوما لا مظنونا وهذا الكلام له غور وفيه بحث ثم قال تعالى وما قتلوه يقينا واعلم ان هذا اللفظ يحتمل وجهين احدهما يفيد عدم القتل فعلى التقدير الاول يكون المعنى انه تعالى اخبر انهم شاكون في انه هل قتلوه ام لا ثم اخبر محمدا عليه السلام بان اليقين حاصل بانهم ما قتلوه وعلى التقدير الثاني يكون المعنى انهم شاكون في انه هل قتلوه ثم اكد ذلك بانهم قتلوا ذلك الشخص الذي قتلوه لا على يقين انه عيسى عليه السلام بل حين ما قتلوه كانوا شاكين في انه هل هو عيسى ام لا والاحتمال الاول اولى لانه تعالى قال بعده بل رفعه الله اليه وهذا الكلام انما يصح اذا تقدم القطع اليقين بعدم القتل اما قوله بل رفعه الله اليه وفيه مسايل

المسالة الاولى قرا ابو عمرو والكسائي بل رفعه الله اليه بادغام اللام في الراء والباقون بترك الادغام حجتهما قرب مخرج اللام من الراء والراء اقوى من اللام لحصول التكرير فيها ولهذا لم يجز ادغام الراء في اللام لان الانقص حرفا يدغم في الاكمل وحجة الباقين ان الراء واللام حرفان من كلمتين فالاولى ترك الادغام

المسالة الثانية المشبهة احتجوا بقوله تعالى بل رفعه الله اليه في اثبات الجهة **والجواب** المراد الرفع الى موضع لا يجري فيه حكم غير الله تعالى كقوله والى الله ترجع الامور وقال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله وكانت الهجرة في ذلك الوقت الى المدينة وقال ابراهيم اني ذاهب الى ربي

المسالة الثالثة رفع عيسى عليه السلام الى السماء ثابت بهذه الاية قوله في ال عمران اني متوفيك ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا واعلم انه تعالى لما ذكر عقيب ما شرح انه وصل الى عيسى انواع كثيرة من البلاء والمحنة انه رفعه اليه دل على ان رفعه اليه اعظم في باب الثواب من الجنة ومن كل ما فيها من اللذات الجسمانية وهذه الاية تفتح عليك باب معرفة السعادات الروحانية ثم قال تعالى وكان الله عزيزا حكيما والمراد من العزة كمال القدرة ومن الحكمة كمال العلم فنبه بهذا على ان رفع عيسى من الدنيا الى السموات وان كان كالمتعذر على البشر لكنه لا تعذر فيه بالنسبة الى قدرتي والى حكمتي وهو نظير قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا فان الاسرا وان كان متعذرا بالنسبة الى قدرة محمد الا انه سهل بالنسبة الى قدرة الحق سبحانه ثم قال تعالى وان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته واعلم انه تعالى لما ذكر فضايح اليهود وقبايح افعالهم شرح انهم قصدوا قتل عيسى عليه السلام وبين انه ما حصل لهم ذلك المقصود وانه حصل لعيسى اعظم المناصب واجل المراتب بين تعالى ان هولاء اليهود الذين كانوا مبالغين في عداوته لا يخرج احد منهم من الدنيا الا بعد ان يومن به فقال وان من اهل الكتاب الا ليومنن به قبل موته واعلم ان كلمة ان بمعنى ما النافية كقوله وان منكم الا واردها فصار التقدير وما احد من اهل الكتاب الا ليومنن به ثم نرى اكثر اليهود يموتون ولا يومنون بعيسى عليه السلام **والجواب** من وجهين الاول ما روي عن شهر بن حوشب قال الحجاج انه ما قرات هذه الاية الا وجدت في نفسي منها شيئا يعني هذه الاية فاني اضرب عنق اليهودي ولا اسمع منه ذلك فقلت ان اليهودي اذا حضره الموت ضربت الملايكة وجهه ودبره وقالوا يا عدو الله اتاك عيسى نبيا فكذبت به فيقول امنت انه نبي ويقول للنصراني اتاك عيسى نبيا فزعمت انه الله وابن الله فيقول امنت به انه عبد الله فاهل الكتاب يومنون به ولكن حيث لا ينفعهم ذلك الايمان فاستوى الحجاج جالسا فقال عمن نقلت فقلت حدثني به محمد بن الحنفية واخذ ينكت الارض بقضيب ثم قال لقد اخذتها من عين صافية وعن ابن عباس انه فسره كذلك فقال له عكرمة ان خر من سقف بيت او احترق او اكله سبع قال يتكلم بها في الهوا ولا تخرج روحه حتى يومن به ويدل عليه قراءة ابي ليومنن به قبل موتهم بضم النون على معنى وان منهم احد الا سيومنون قبل موتهم لان احدا يصلح للجمع قال صاحب الكشاف والفايدة في اخبار الله تعالى بايمانهم بعيسى قبل موتهم انهم متى علموا انه لا بد من الايمان به لا محالة فلان يومنوا به حال ما ينفعهم ذلك الايمان اولى والوجه الثاني في الجواب عن اصل السوال ان قوله قبل موته اي قبل موت عيسى والمراد اهل الكتاب الذين يكونون

موجودين في زمان وجوده لا بد وان يومنوا به قال بعض المتكلمين انه لا يمنع نزوله من السما الى الدنيا الا انه انما ينزل عند ارتفاع التكليف او بحيث لا يعرف اذ لو نزل مع بقا التكليف على وجه يعرف انه عيسى عليه السلام لكان اما ان يكون نبيا ولا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم فعند مبعثه انتهت تلك المدة فلا يبعد ان يصير بعد نزوله تبعا لمحمد عليه الصلاة والسلام ثم قال تعالى ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا اي على اليهود انهم كذبوه وطعنوا فيه وعلى النصارى انهم اشركوا به وكذلك كل نبي شاهد على امته ثم قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واكلهم اموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما **واعلم انه** تعالى لما شرح اعمال اليهود وقبايح افعالهم ذكر عقيبه تشديده تعالى عليهم في الدنيا والاخرة اما التشديد عليهم في الدنيا فهو انه تعالى حرم عليهم طيبات كانت محللة لهم قبل ذلك كما قال تعالى في موضع اخر وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون ثم انه تعالى بين ما هو كالعلة الموجبة لهذه التشديدات واعلم ان انواع الذنوب محصورة في نوعين الظلم على الخلق والاعراض عن الدين الحق اما ظلم الخلق فاليه الاشارة بقوله فبظلم من الذين هادوا واما الاعراض عن الحق فاليه الاشارة بقوله وبصدهم عن سبيل الله ثم انهم مع ذلك في غاية الحرص على طلب المال فتارة يحصلونه بطريق الربوا مع انهم نهوا عنه وتارة يحصلونه بطريق الرشوة وهو المراد بقوله واكلهم اموال الناس بالباطل ونظيره قوله تعالى سماعون للكذب اكالون للسحت فهذه الاية هي الذنوب التي شدد عليهم بها في الدنيا والاخرة اما التشديد في الدنيا فهو الذي تقدم ذكره من تحريم الطيبات عليهم واما التشديد في الاخرة فهو المراد من قوله واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما واعلم انه تعالى لما وصف طريقة الكفار والجهال من اليهود وصف طريقة المومنين المحقين منهم فقال لكن الراسخون في العلم منهم والمومنون يومنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة والموتون الزكوة والمومنون بالله واليوم الاخر اوليك سنوتيهم اجرا عظيما وفي الاية مسايل

المسالة الاولى اعلم ان المراد من ذلك عبد الله بن سلام واصحابه والراسخون في العلم الثابتون فيه وهم في الحقيقة المستدلون لان المقلد يكون بحيث اذا شكك عليه تشكك اما المستدل فانه لا يتشكك البتة فالراسخون هم المستدلون والمومنون يعني المومنين منهم او المومنين من المهاجرين والانصار وارتفع الراسخون على الابتدا ويومنون خبره واما قوله والمقيمين الصلاة والموتون الزكوة ففيه اقوال **الاول** روي عن عثمان وعايشة رضي الله تعالى عنهما انهما قالا ان هذا بعد لان هذا المصحف منقول بالنقل المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يمكن ثبوت اللحن فيه **الثاني** وهو قول البصريين انه نصب على المدح لبيان فضل الصلاة قالوا اذا قلت مررت بزيد الكريم فلك ان تجر الكريم لكونه صفة لزيد ولك ان تنصبه على تقدير اعني وان شئت رفعت على تقدير هو الكريم وعلى هذا قال جاني قومك المطعمين في المحل والمغيثون في الشدايد والتقدير جاني قومك اعني المطعمين في المحل وهم المغيثون في الشدايد فكذا ههنا تقدير الاية اعني المقيمين الصلاة والموتون الزكوة وطعن الكسائي في هذا القول بان النصب على المدح انما يكون بعد تمام الكلام وههنا لم يتم الكلام لان قوله لكن الراسخون في العلم منتظر الخبر وخبره هو قوله اوليك سنوتيهم اجرا عظيما **والجواب** لا نسلم ان الكلام لم يتم الا عند قوله اوليك لانا بينا ان الخبر هو قوله يومنون وايضا لم لا يجوز الاعتراض بالمدح بين الاسم والخبر وما الدليل على امتناعه فهذا القول هو المعتمد في هذه الاية **الثالث** وهو اختيار الكسائي وهو ان المقيمين خفض بالعطف على قوله بما انزل اليك والمعنى والمومنون يومنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلاة ثم عطف على قوله والمومنون قوله والموتون الزكوة والمراد بالمقيمين الصلاة الانبيا وذلك لانه لم يخل شرع احد منهم عن اقامة الصلاة قال تعالى في سورة الانبيا بعد ان ذكر عددا منهم واوحينا اليهم فعل الخيرات واقام الصلاة وقيل المراد بالمقيمين الصلاة الملايكة الذين وصفهم الله تعالى بانهم الصافون وهم المسبحون وانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون فقوله يومنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك يعني يومنون بالكتب وقوله والمقيمين الصلاة يعني يومنون بالرسل

الرابع جاء في مصحف عبد الله والمقيمون الصلاة بالواو وهي قراءة مالك بن دينار والجحدري وعيسى الثقفي

المسألة الثانية اعلم أن العلماء على ثلاثة أقسام العلماء بأحكام الله فقط والعلماء بذات الله وصفات الله فقط والعلماء بأحكام الله وبذات الله **أما الفريق الأول** فهم العالمون بأحكام الله تعالى وتكاليفه وشرائعه **وأما الثاني** فهم العالمون بذات الله وصفاته الواجبة والجائزة والممتنعة **وأما الثالث** فهم الموصوفون بالعلمين وهم أكابر العلماء وإلى هذه الأقسام الثلاثة أشار النبي عليه السلام بقوله جالس العلماء وخالط الحكماء ورافق الكبراء إذا عرفت هذا فنقول إنه تعالى وصفهم بكونهم راسخين في العلم ثم شرح ذلك فبين أولا كونهم عالمين بأحكام الله وعاملين بتلك الأحكام فأما علمهم بأحكام الله فهو المراد من قوله والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وأما علمهم بتلك الأحكام فهو المراد بقوله والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة وخصهما بالذكر لكونهما أشرف الطاعات لأن الصلاة أشرف الطاعات البدنية والزكاة أشرف الطاعات المالية ولما شرح كونهم عالمين بأحكام الله وعاملين بها شرح بعد ذلك كونهم عالمين بالله وأشرف المعارف العلم بالمبدأ والمعاد والعلم بالمبدأ هو المراد بقوله والمؤمنون بالله والعلم بالمعاد هو المراد بقوله واليوم الآخر ولما شرح هذه الأقسام ظهر كون هؤلاء المذكورين عالمين بأحوال المعاد وإذا حصلت هذه العلوم والمعارف ظهر كونهم راسخين في العلم لأن الإنسان لا يمكنه أن يتجاوز هذا المقام في الكمال وعلو الدرجة ثم أخبر عنهم بقوله أولئك سنؤتيهم أجرا عظيما

قوله تعالى إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبرهيم وإسمعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهرون وسليمان وآتينا داود زبورا ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما في الآية مسائل

المسألة الأولى اعلم أنه تعالى لما حكى أن اليهود سألوا الرسول عليه السلام أن ينزل عليهم كتابا من السماء ذكر تعالى بعده أنهم لا يطلبون ذلك لأجل الاسترشاد ولكن لأجل العناد واللجاج وحكى أنواعا كثيرة من فضائحهم وقبائحهم وامتد الكلام إلى هذا المقام شرع الآن في الجواب عن تلك الشبهة فقال إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده والمعنى إنا توافقنا على نبوة نوح وإبرهيم وإسمعيل وجميع المذكورين في هذه الآية على أن الله تعالى أوحى إليهم ولا طريق إلى العلم بكونهم أنبياء الله ورسله إلا المعجزات عليهم ولكل واحد منهم نوع من المعجزات على التعيين وما أنزل الله على كل واحد من هؤلاء المذكورين كتابا بتمامه مثل ما أنزل على موسى فلما لم يكن عدم إنزال الكتاب على هؤلاء دفعة واحدة قادحا في نبوتهم بل كفى في ظهور نبوتهم نوع واحد من أنواع المعجزات علمنا أن هذه الشبهة زائلة وأن إصرار اليهود على طلب هذه المعجزة باطل وتحقيق القول فيه أن إثبات المدلول يتوقف على ثبوت الدليل ثم إذا حصل الدليل وتم فالمطالبة بدليل آخر يكون طلبا للزيادة وإظهارا للتعنت واللجاج والله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلا اعتراض عليه لأحد **فإن قيل** لم أعطى هذا الرسول هذه المعجزة وذلك الرسول الآخر معجزا آخر وهذا الجواب المذكور هو الجواب المذكور في قوله وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا إلى قوله قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا يعني إنك إنما ادعيت الرسالة والرسول لا بد له من معجزة تدل على صدقه وذلك قد حصل فأما أن يأتي بكل ما طلب منه فذلك ليس من شرط الرسالة وهذا جواب على الشبهة التي أوردها اليهود وهو المقصود الأصلي من هذه الآية

المسألة الثانية قال الزجاج الإيحاء الإعلام على سبيل الخفاء قال تعالى فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا أي أشار إليهم وقال وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وقال وأوحى ربك إلى النحل وأوحينا إلى أم موسى والمراد بالوحي في هذه الآيات الثلاثة الإلهام

المسألة الثالثة قالوا إنما بدأ تعالى بذكر نوح لأنه أول نبي شرع الله على لسانه الأحكام والحلال والحرام ثم قال تعالى والنبيين من بعده ثم خص بعض النبيين بالذكر لأنهم أفضل من غيرهم كقوله وملائكته وجبريل وميكال واعلم أن الأنبياء المذكورين في هذه الآية سوى موسى عليه السلام اثنا عشر ولم يذكر موسى معهم

وذلك لأن اليهود قالوا إن كان محمد نبيا فليأتنا بكتاب من السماء دفعة واحدة كما أتى موسى عليه السلام بالتوراة دفعة واحدة فالله تعالى أجاب عن هذه الشبهة بأن هؤلاء الأنبياء الاثني عشر كلهم كانوا أنبياء ورسلا مع أن واحدا منهم ما أتى بكتاب مثل التوراة دفعة واحدة وإذا كان المقصود من تعديد هؤلاء الأنبياء هذا المعنى لم يجز ذكر موسى معهم ثم ختم ذكر الأنبياء بقوله وآتينا داود زبورا يعني أنكم اعترفتم بأن الزبور من عند الله ثم إنه ما نزل على داود دفعة واحدة في ألواح مثل ما نزلت التوراة على موسى عليه السلام في الألواح فدل هذا على أن نزول الكتاب لا على الوجه الذي نزلت التوراة لا يقدح في كون الكتاب من عند الله وهذا إلزام حسن قوي

المسألة الرابعة قال أهل اللغة الزبور الكتاب وكل كتاب زبور وهو فعول بمعنى مفعول كالرسول والركوب والحلوب وأصله من زبرت بمعنى كتبت وقد ذكرنا ما فيه عند قوله جاؤوا بالبينات والزبر

المسألة الخامسة قرأ حمزة زبورا بضم الزاي في كل القرآن والباقون بفتحها **حجة** حمزة أن الزبور مصدر في الأصل ثم استعمل في المفعول كقولهم ضرب الأمير ونسج فصار اسما ثم جمع على زبور كشهود وشهود والمصدر إذا أقيم مقام المفعول فإنه يجوز جمعه كما جمع الكتاب على كتب فعلى هذا الزبور الكتاب والزبور بضم الزاي الكتب وأما قراءة الباقين فإنها أولى لأنها أشهر والقراءة بها أكثر ثم **قال** تعالى ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك واعلم أنه انتصب قوله ورسلا بمضمر يفسره قوله قد قصصناهم عليك والمعنى أنه تعالى إنما ذكر أحوال بعض الأنبياء في القرآن والأكثرون غير مذكورين على سبيل التفصيل ثم **قال** تعالى وكلم الله موسى تكليما والمراد أنه بعث كل هؤلاء الأنبياء والرسل وخص موسى عليه السلام بالتكليم معه ولم يلزم من تخصيص موسى عليه السلام بهذا التشريف الطعن في نبوة سائر الأنبياء عليهم السلام فكذلك لم يلزم من تخصيص موسى عليه السلام بإنزال التوراة عليه دفعة واحدة طعن فيمن أنزل الله عليه الكتاب لا على هذا الوجه وعن إبرهيم ويحيى بن وثاب أنهما قرآ وكلم الله بالنصب وقال بعضهم وكلم الله معناه وجرح موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن وهذا التفسير باطل ثم **قال** تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما وفيه مسائل

المسألة الأولى في انتصاب قوله رسلا وجوه **الأول** قال صاحب الكشاف الأوجه أن ينتصب على المدح والثاني أنه انتصب على البدل من قوله ورسلا **الثالث** أن يكون التقدير أوحينا إليهم رسلا فيكون منصوبا على الحال والله تعالى أعلم

المسألة الثانية اعلم أن هذا أيضا جواب عن شبهتهم وتقريره أن المقصود من بعثة الأنبياء أن يبشروا الخلق على اشتغالهم بعبودية الله تعالى وأن ينذروا على الإعراض عن العبودية فهذا هو المقصود الأصلي من البعثة فإذا حصل هذا المقصود فقد كمل الغرض وتم المطلوب وهذا المقصود حاصل بإنزال الكتاب المشتمل على هذا المطلوب ومن **المعلوم** أنه لا يختلف حال هذا المطلوب بأن يكون الكتاب نازلا دفعة واحدة أو منجما مفرقا بل لو قيل إن إنزال الكتاب منجما مفرقا أقرب إلى المصلحة لكان أولى لأن **الكتاب** إذا نزل دفعة واحدة كثرت التكاليف وتوجهت بأسرها على المكلفين فتثقل عليهم قوله ولهذا **السبب** أصر قوم موسى عليه السلام على التمرد والعناد ولم يقبلوا تلك التكاليف أما إذا نزل الكتاب منجما مفرقا لم يكن كذلك بل تنزل التكاليف شيئا فشيئا وجزءا فجزءا فيحصل الانقياد والطاعة من القوم وحاصل هذا **الجواب** أن المقصود من بعثة الرسل وإنزال الكتب هو الإعذار والإنذار وهذا المقصود حاصل سواء نزل الكتاب دفعة أو لم يكن كذلك فكان اقتراح اليهود في إنزال الكتاب دفعة **واحدة** اقتراحا فاسدا وهذا أيضا جواب عن تلك الشبهة في غاية الحسن ثم ختم الآية بقوله وكان الله عزيزا حكيما يعني هذا الذي تطلبونه من الرسل أمر هين في القدرة ولكنكم طلبتم على سبيل اللجاج وهو تعالى عزيز وعزته تقتضي أن لا يجاب المتعنت إلى مطلوبه وكذلك حكمته تقتضي هذا الامتناع لعلمه تعالى بأنه لو فعل ذلك لبقوا مصرين على لجاجهم وذلك لأنه تعالى أعطى موسى عليه السلام هذا **التشريف** ومع ذلك فقومه بقوا معه على المكابرة والإصرار واللجاج والله تعالى أعلم بالصواب

المسألة الثالثة احتج أصحابنا بهذه الآية

على أن وجوب معرفة الله تعالى لا يثبت إلا بالسمع قالوا لأن قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يدل على أن قبل البعثة يكون للناس حجة في ترك الطاعات والعبادات ونظيره قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى **المسألة الرابعة** قالت المعتزلة دلت هذه الآية على أن العبد قد يحتج على الرب وأن الذي يقوله أهل السنة من أنه تعالى لا اعتراض عليه في شيء وأن له أن يفعل ما يشاء كما يشاء ليس بشيء لأن قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يقتضي أن لهم على الله حجة قبل الرسل وذلك يبطل قول أهل السنة والجواب المراد لئلا يكون للناس على الله ما يشبه الحجة فيما بينكم قالت المعتزلة دلت الآية أيضا على أن تكليف ما لا يطاق غير جائز لأن عدم إرسال الرسل إذا كان يصلح عذرا فبأن يكون عدم المكنة والقدرة صالحا لأن يكون عذرا كان أولى وجوابه المعارضة بالعلم والله تعالى أعلم بالصواب

قوله تعالى لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا في الآية مسألتان **المسألة الأولى** اعلم أن قوله لكن لا يبتدأ به لأنه استدراك على ما سبق وفي ذلك المستدرك قولان الأول أن هذه الآيات بأسرها جواب عن قوله يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء وهذا الكلام يتضمن أن هذا القرآن ليس كتابا نازلا عليه من السماء فكأنه قيل إنهم وإن شهدوا أن القرآن لم ينزل من السماء لكن الله يشهد بأنه نازل عليه من السماء الثاني أنه تعالى لما قال إنا أوحينا إليك قال القوم نحن لا نشهد لك بذلك فنزل لكن الله يشهد **المسألة الثانية** شهادة الله إنما عرفت بسبب أنه أنزل عليه هذا القرآن البالغ في الفصاحة والشرف في المعنى إلى حيث عجز الأولون والآخرون عن معارضته فكان ذلك معجزا وإظهار المعجزة شهادة بكون المدعي صادقا ولما كانت شهادته إنما عرفت بواسطة إنزال القرآن لا جرم قال لكن الله يشهد بما أنزل إليك أي يشهد لك بالنبوة بواسطة هذا القرآن الذي أنزله إليك ثم قال تعالى أنزله بعلمه وفيه مسألتان **المسألة الأولى** أنه تعالى لما قال يشهد بما أنزل إليك بين صفة ذلك الإنزال وهو أنه تعالى أنزله بعلم تام وحكمة بالغة فصار قوله أنزله بعلمه جاريا مجرى قول القائل كتبت بالقلم وقطعت بالسكين والمراد أنزله بعلمه وصف القرآن بغاية الحسن ونهاية الكمال وهذا مثل ما يقال في الرجل المشهور بكمال الفضل والعلم إذا صنف كتابا واستقصى وذلك لأنها تدل على إثبات علم الله تعالى ولو كان علمه نفسه لزم إضافة الشيء إلى نفسه وهو محال ثم قال والملائكة يشهدون وإنما تعرف شهادة الملائكة له بذلك لأن ظهور المعجز على يده يدل على أنه تعالى شهد له بالنبوة وإذا شهد الله تعالى له بذلك فقد شهدت له الملائكة لا محالة بذلك لما ثبت في القرآن أنهم لا يسبقونه بالقول والمقصود كأنه قيل يا محمد إن كذبك هؤلاء اليهود فلا تبال بهم فإن الله تعالى وهو إله العالمين يصدقك في ذلك وملائكة السماوات يصدقونك في ذلك ومن صدقه رب العالمين وملائكة العرش والكرسي والسماوات السبع أجمعين إلى تكذيب أخس الناس وهم هؤلاء اليهود ثم قال تعالى وكفى بالله شهيدا وقد سبق الكلام في مثل هذا

قوله تعالى إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا إلا طريق جهنم خالدين فيها أبدا وكان ذلك على الله يسيرا **اعلم** أن هذا من صفات اليهود الذين تقدم ذكرهم والمراد أنهم كفروا بمحمد وبالقرآن وصدوا غيرهم عن سبيل الله وذلك بإلقاء الشبهات في قلوبهم نحو قولهم لو كان رسولا لأتى بكتاب دفعة واحدة من السماء كما نزلت التوراة على موسى وقولهم إن الله تعالى ذكر في التوراة أن شريعة موسى لا تبدل ولا تنسخ إلى يوم القيامة وقولهم إن الأنبياء لا يكونون إلا من ولد هارون وداود عليهما السلام وقوله قد ضلوا ضلالا بعيدا وذلك لأن أشد الناس ضلالا من كان يعتقد في نفسه أنه محق ثم إنه يتوسل بذلك الضلال إلى اكتساب المال والجاه ثم إنه يبذل كنه جهده في إلقاء غيره في مثل ذلك الضلال فهذا الإنسان لا شك أنه قد بلغ في الضلال إلى أقصى الغايات وأعظم النهايات فلهذا قال في حقه قد ضلوا ضلالا بعيدا ولما وصف تعالى كيفية ضلالهم ذكر بعده

وعيدهم فقال إن الذين كفروا وظلموا محمدا بكتمان نعته وظلموا أتباعهم بإلقاء الشبهات لم يكن الله ليغفر لهم واعلم أنا إن حملنا قوله إن الذين كفروا على المعهود السابق لم يحتج إلى إضمار شرط في هذا الوعيد لأنا نحمل الوعيد على أقوام علم الله منهم أنهم يموتون على الكفر وإن حملناه على الاستغراق أضمرنا فيه شرط عدم التوبة ثم قال تعالى ولا ليهديهم طريقا إلا طريق جهنم خالدين فيها أبدا وكان ذلك على الله يسيرا والمعنى أنه لا يتعذر عليه شيء فكان إيصال الآلام إليهم شيئا بعد شيء إلى غير نهاية يسيرا عليه وإن كان متعذرا على غيره

قوله تعالى يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم وإن تكفروا فإن لله ما في السماوات والأرض وكان الله عليما حكيما **اعلم** أنه تعالى لما أجاب عن شبهة اليهود على الوجوه الكثيرة وبين فساد طريقتهم ذكر خطابا عاما يعمهم ويعم غيرهم في الدعوة إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام فقال يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم وهذا الحق فيه وجهان الأول أنه جاء بالقرآن والقرآن معجز فيلزم أنه جاء بالحق من ربه والثاني أنه جاء بالدعوة إلى عبادة الله والإعراض عن غيره والعقل يدل على أن هذا هو الحق فيلزم أنه جاء بالحق من ربه ثم قال تعالى فآمنوا خيرا لكم يعني فآمنوا يكن ذلك الإيمان خيرا لكم مما أنتم فيه أي أحمد عاقبة من الكفر وإن تكفروا فإن الله غني عن إيمانكم لأنه مالك السماوات والأرض وخالقهما ومن كان كذلك لم يكن محتاجا إلى شيء ويحتمل أن يكون المراد فإن لله ما في السماوات والأرض ومن كان كذلك كان قادرا على إنزال العذاب الشديد عليكم لو كفرتم ويحتمل أن يكون المراد أنكم إن كفرتم فله ملك السماوات والأرض فله عبيد يعبدونه وينقادون لأمره وحكمه ثم قال وكان الله عليما حكيما أي عليما لا يخفى عليه من أعمال عباده المؤمنين والكافرين شيء حكيما لا يضيع عمل عامل منهم ولا يسوي بين المؤمن والكافر والمسيء والمحسن وهو كقوله أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار

قوله تعالى يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في السماوات وما في الأرض وكفى بالله وكيلا لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعا فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا أليما ولا يجدون لهم من دون الله وليا ولا نصيرا **واعلم** أنه تعالى لما أجاب عن شبهات اليهود تكلم بعد ذلك مع النصارى في هذه الآية والتقدير يا أهل الكتاب من النصارى لا تغلوا في دينكم أي لا تفرطوا في تعظيم المسيح وذلك لأنه تعالى حكى عن اليهود أنهم بالغوا في الطعن في المسيح وهؤلاء النصارى بالغوا في تعظيمه فلهذا قال للنصارى لا تغلوا في دينكم وقوله ولا تقولوا على الله إلا الحق يعني لا تصفوا الله بالحلول والاتحاد في بدن المسيح وروحه ونزهوه عن هذه الأحوال ولما منعهم عن الغلو أرشدهم إلى الطريق الحق وهو أن المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وأما قوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه واعلم أنا فسرنا الكلمة في قوله تعالى إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح والمعنى أنه وجد بكلمة الله وأمره من غير واسطة أب ولا نطفة كما قال إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن وأما قوله وروح منه ففيه وجوه الأول أنه جرت عادة الناس أنهم إذا وصفوا شيئا بغاية الطهارة والنظافة قالوا إنه روح فلما كان عيسى لم يتكون من نطفة الأب وإنما تكون من نفخة جبريل عليه السلام لا جرم وصف بأنه روح والمراد من قوله منه التشريف والتفضيل كما يقال هذه نعمة من الله والمراد كون تلك النعمة كاملة شريفة الثاني أنه كان سببا لحياة الخلق في أديانهم ومن كان كذلك وصف بأنه روح قال تعالى في صفة القرآن وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا الثالث روح منه أي رحمة منه قيل في تفسير قوله وأيدهم بروح منه أي برحمة منه وقال عليه الصلاة والسلام إنما أنا رحمة مهداة فلما كان عيسى رحمة من الله على الخلق من حيث إنه كان يرشدهم إلى مصالحهم في دينهم ودنياهم لا جرم سماه روحا منه الرابع أن الروح هو النفخ في كلام العرب فإن الروح والريح متقاربان فالروح عبارة عن نفخ جبريل وقوله منه يعني أن ذلك النفخ من جبريل كان بأمر الله وإذنه فهو منه وهذا كقوله فنفخنا فيها من روحنا الخامس قوله وروح أدخل التنكير في لفظ روح وذلك يفيد التعظيم فكان المعنى وروح من الأرواح الشريفة القدسية العالية وقوله منه إضافة لذلك الروح إلى نفسه لأجل التشريف ثم قال فآمنوا بالله ورسله أي أن عيسى

من رسل الله فامنوا به كايمانكم بسائر الرسل ولا تجعلوه الها ثم قال ولا تقولوا ثلاثة وفيه مسائل
المسئلة الاولى المعنى ولا تقولوا ان الله سبحانه واحد بالجوهر ثلاثة بالاقانيم واعلم ان مذهب
النصارى مجهول جدا والذي يتحصل منه انهم اثبتوا ذاتا موصوفا بصفات ثلاث الا انهم وان سموها
صفات فانها في الحقيقة ذوات بدليل انهم يجوزون عليها الحلول في عيسى وفي مريم ولولا انها ذوات
قائمة بانفسها والا لما جوزوا عليها ان تحل في الغير وان تفارق ذلك الغير فهم وان كانوا يسمونها بالصفات
الا انهم في الحقيقة يثبتون ذواتا متعددة قائمة بانفسها وذلك محض الكفر ولهذا المعنى قال تعالى
ولا تقولوا ثلاثة انتهوا فاما ان حملنا الثلاثة على انهم يثبتون صفات ثلاثة فهذا لا يمكن انكاره وكيف
لا نقول ذلك وانا نقول هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام العالم الحي القادر المدبر ونفهم
من كل واحد من هذه الالفاظ غير ما نفهمه من اللفظ الاخر ولا معنى لتعدد الصفات الا ذلك فلو كان القول
بتعدد الصفات كفرا لزم رد جميع القران ولزم رد العقل من حيث انا نعلم بالضرورة ان المفهوم من كونه تعالى
عالما غير المفهوم من كونه قادرا او حيا **المسئلة الثانية** قوله ثلاثة خبر مبتدا محذوف
ثم اختلفوا في تعيين ذلك المبتدا على وجوه **الاول** ما ذكرناه اي ولا تقولوا الاقانيم ثلاثة
الثاني قال الزجاج ولا تقولوا الهتنا ثلاثة وذلك لان القران يدل على ان النصارى يقولون
الله والمسيح ومريم ثلاثة الهة والدليل عليه قوله أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله
الثالث قال الفراء ولا تقولوا هم ثلاثة كقوله سيقولون ثلاثة وذلك لان ذكر عيسى ومريم
مع الله عز وجل بهذه العبارة يوهم كونهما الهين وبالجملة فلا نرى مذهبا في الدنيا اشد ركاكة وبعدا
عن العقل من مذهب النصارى ثم قال تعالى انتهوا خيرا لكم وقد ذكرنا وجه انتصابه عند قوله فامنوا
خيرا لكم ثم اكد التوحيد بقوله انما الله اله واحد ثم نزه نفسه عن الولد بقوله سبحانه ان يكون له ولد
ودلائل تنزيه الله تعالى عن الولد قد ذكرناها في سورة ال عمران وفي سورة مريم على الاستقصاء وقرا الحسن
ان يكون بكسر الالف من ان ورفع النون من يكون اي سبحانه ما يكون له ولد وعلى هذا التقدير فالكلام
جملتان ثم قال له ما في السموات وما في الارض **واعلم** ان الله سبحانه في كل موضع نزه نفسه
عن الولد ذكر كونه ملكا ومالكا لما في السموات وما في الارض فقال في سورة مريم ان كل من في السموات
والارض الا اتي الرحمن عبدا والمعنى ان كل من كان مالكا لكل ما في السموات وما في الارض كان مالكا لعيسى
ولمريم لانهما كانا في السموات وفي الارض ولما هو اعظم منهما في الذات والصفات واذا كان مالكا لما هو اعظم
منهما فبان يكون مالكا لهما اولى واذا كانا مملوكين له فكيف يعقل مع هذا توهم كونه والدا او زوجة ثم
قال تعالى وكفى بالله وكيلا والمعنى ان الله سبحانه كاف في تدبير المخلوقات وفي حفظ المحدثات
فلا حاجة معه الى القول باثبات اله اخر وهو اشارة الى ما يذكره المتكلمون من انه سبحانه لما كان عالما بجميع
المعلومات قادرا على كل المقدورات كان كافيا في الالهية ولو فرضنا الها اخر لكان معطلا لا فائدة فيه
وذلك نقص والناقص لا يكون الها ثم قال تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قال الزجاج لن يستنكف اي لن يانف واصله في اللغة
من نكفت الدمع اذا نحيته باصبعك عن خدك فتاويل لن يستنكف لن ينقبض ولن يمتنع وقال الازهري
سمعت المنذري يقول سمعت ابا العباس وسئل عن الاستنكاف فقال هو من النكف يقال ما عليه في هذا الامر
نكف ولا وكف والنكف ان يقال له سوء واستنكف اذا دفع ذلك السوء عنه **المسئلة الثانية**
روي ان وفد نجران قالوا يا رسول الله لم تعيب صاحبنا قال ومن صاحبكم قالوا عيسى قال واي شيء قلنا قالوا
تقول انه عبد الله ورسوله قال انه ليس بعار ان يكون عبد الله فنزلت هذه الاية واما قوله
انه تعالى لما اقام الحجة القاطعة على ان عيسى عبد الله ولا يجوز ان يكون ابنا له اشار بعده الى حكاية شبهتهم واجاب
عنها وذلك لان الشبهة التي اجاب عنها يقولون في اثبات انه ابن الله وهو انه كان يخبر عن المغيبات وكان ياتي
بخوارق العادات من الاحياء والابراء فكانه قال تعالى لن يستنكف المسيح بسبب هذا القدر من العلم والقدرة
عن عبادة الله تعالى فان الملائكة المقربين اعلى حالا منه في العلم بالمغيبات لانهم يطلعون على اللوح المحفوظ

واعلى حالا منه في القدرة لان ثمانية منهم حملوا العرش على عظمته ثم ان الملائكة مع كمال حالهم في العلم والقدرة لم يستنكفوا
عن عبودية الله تعالى فكيف يستنكف المسيح عن عبوديته بسبب هذا القدر القليل الذي كان معه من العلم والقدرة فاذا حملنا
الاية على ما ذكرناه صارت هذه الاية متناسقة ومناظرة شريفة كاملة فكان حمل الاية على هذا الوجه اولى **المسئلة
الثالثة** استدل الجمهور بهذه الاية على ان الملك افضل من البشر وقد ذكرنا استدلالهم بها في تفسير قوله واذ
قلنا للملائكة اسجدوا لادم واجبنا عن هذا السؤال بوجوه كثيرة والذي نقوله ههنا انا نسلم ان اطلاع الملائكة على
المغيبات اكثر من اطلاع البشر عليها ونسلم ان قدرة الملائكة على التصرف في هذا العالم اشد من قوة البشر وكيف لا وان
جبريل قلع مدائن لوط بريشة واحدة من جناحه انما النزاع في ان ثواب طاعة الملائكة اكثر ام ثواب طاعة البشر وهذه الاية
لا تدل على ذلك البتة وذلك لان النصارى انما اثبتوا الهية عيسى لانه اخبر عن الغيوب واتى بخوارق العادات فايراد الملائكة
لابطال هذه الشبهة انما يستقيم اذا كانت الملائكة اقوى حالا في هذا العلم وفي هذه القدرة من البشر ونحن نقول بموجبه
فاما ان يقال المراد من الاية تفضيل الملائكة على المسيح في كثرة الثواب على الطاعات فذلك مما لا يناسب هذا الموضع
ولا يليق به فظهر ان هذا الاستدلال انما قوي في الاوهام لان الناس ما لخصوا موضع النزاع **المسئلة الرابعة**
في الاية سؤال وهو ان الملائكة معطوفون على المسيح فيصير التقدير ولا الملائكة المقربون ان يكونوا عبيدا لله وذلك غير جائز
والجواب فيه وجهان احدهما ان يكون المراد ولا كل واحد من المقربين والثاني ان يكون المراد ولا الملائكة المقربون
ان يكونوا عباد الله فحذف ذلك لدلالة قوله عبد الله عليه على طريق الايجاز **المسئلة الخامسة** قرا علي بن ابي طالب رضي الله
تعالى عنه عبيد الله على التصغير **المسئلة السادسة** قوله ولا الملائكة المقربون يدل على ان طبقات الملائكة
مختلفة في الدرجة والفضيلة والاكابر منهم مثل جبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وحملة العرش صلوات الله عليهم
اجمعين شرحناها في سورة البقرة في تفسير قوله واذ قال ربك للملائكة ثم قال تعالى ومن يستنكف عن عبادته
ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعا والمعنى ان من يستنكف عن عبادته ويستكبر عنها فان الله يحشرهم اي يجمعهم اليه يوم
القيامة حيث لا يملكون لانفسهم شيئا واعلم انه تعالى لما ذكر انه يحشر هؤلاء المستنكفين المستكبرين لم يذكر ما يفعل بهم
بل ذكر اولا ثواب المؤمنين المطيعين فقال فاما الذين امنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله ثم ذكر
عقاب المستنكفين المستكبرين فقال واما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا اليما ولا يجدون لهم من دون الله
وليا ولا نصيرا والمعنى ظاهر ولا اشكال فيه وانما قدم ثواب المؤمنين على عقاب المستنكفين لانهم اذا راوا اولا ثواب
المطيعين ثم شاهدوا بعده عقاب انفسهم كان ذلك اعظم في الحسرة **قوله تعالى** ***يا ايها الناس قد جاءكم
برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا فاما الذين امنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم
اليه صراطا مستقيما*** **واعلم** انه تعالى لما اورد الحجة على جميع الفرق من المنافقين والكفار واليهود والنصارى واجاب
عن جميع شبهاتهم عمم الخطاب ودعا جميع الناس الى الاعتراف برسالة محمد صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس قد جاءكم برهان
من ربكم والبرهان هو محمد عليه افضل الصلاة والسلام وانما سماه برهانا لان حرفته اقامة البرهان على تحقيق الحق وابطال
الباطل والنور المبين هو القران وسماه نورا لانه سبب لوقوع نور الايمان في القلب ولما قرر على كل العالمين كون محمد رسولا
وكون القران كتابا حقا امرهم بعد ذلك ان يتمسكوا بشريعة محمد عليه الصلاة والسلام ووعدهم عليه بالثواب فقال فاما الذين
امنوا بالله واعتصموا به والمراد امنوا بالله في ذاته وصفاته وافعاله واحكامه واسمائه واعتصموا به اي بالله في ان يثبتهم
على الايمان ويصونهم عن نزغ الشيطان فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما فوعد بامور
ثلاثة الرحمة والفضل والهداية قال ابن عباس الرحمة الجنة والفضل ما يتفضل به عليهم مما لا عين رات ولا اذن سمعت
ويهديهم اليه صراطا مستقيما قال يريد دينا مستقيما واقول الرحمة والفضل محمولان على ما في الجنة من المنفعة والتعظيم
واما الهداية فالمراد منه السعادات الحاصلة بتجلي انوار عالم القدس والكبرياء في الارواح البشرية وهذا هو السعادة الروحانية
واخر ذكرها عن القسمين الاولين تنبيها على ان البهجة الروحانية اشرف من اللذات الجسمانية **قوله تعالى**
***يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فان
كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين يبين الله لكم ان تضلوا والله بكل شيء
عليم*** **اعلم** انه تعالى تكلم في اول السورة في احكام الاموال وختم اخرها بذلك ليكون الاخر مشاكلا للاول ووسط السورة
مشتمل على المناظرة مع الفرق المخالفين للدين قال اهل العلم ان الله تعالى انزل في الكلالة ايتين احداهما في الشتاء وهي الاية

وقد ذكرنا ان الكلالة اسم يقع على الوارث وعلى الموروث فان وقع على الوارث فهم من سوى الوالد والولد وان وقع على
الموروث فهو الذي مات ولا يرثه احد الوالدين ولا احد من الاولاد ثم قال ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف
ما ترك ارتفع امرؤ بمضمر تفسيره ومحل ليس له ولد الرفع على الصفة اي ان هلك امرؤ غير ذي ولد واعلم ان ظاهر هذه الاية
فيه تقييدات ثلاثة **الاول** ان ظاهر الاية يقتضي ان الاخت انما تأخذ النصف وليس الامر كذلك وشرط كون الاخت
بحيث تأخذ النصف ان لا يكون للميت ولد فان كان له بنت فان الاخت تأخذ النصف **الثاني** ان ظاهر الاية يقتضي الولد وان لم
يكن للميت ولد فان الاخت تأخذ النصف وليس كذلك بل الشرط ان لا يكون للميت ولد ولا والد لان الاخت لا ترث مع الوالد
بالاجماع **الثالث** ان قوله وله اخت المراد منه الاخت من الاب والام او من الاب لان الاخت من الام والاخ من الام
قد بين الله حكمه في اول السورة بالاجماع ثم قال تعالى وهو يرثها ان لم يكن لها ولد يعني ان الاخ يستغرق ميراث
الاخت ان لم يكن للاخت ولد الا ان هذا في الاخ من الاب والام او من الاب اما الاخ من الام لا يستغرق الميراث ثم قال
تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين وهذه الاية دالة على
ان الاخت المذكورة ليست هي الاخت من الام فقط **وروي ان الصديق رضي الله تعالى عنه** قال في
خطبته الا ان الاية التي انزلها الله تعالى في سورة النساء في الفرائض فاولها في الولد والوالد وثانيها في الزوج والزوجة
والاخوة من الام والاية التي ختم الله تعالى بها سورة الانفال انزلها في اولي الارحام ثم قال تعالى يبين الله لكم ان تضلوا وفيه وجوه
الاول قال البصريون المضاف ههنا محذوف وتقديره يبين الله لكم لئلا تضلوا ونظيره قوله تعالى ان الله يمسك السموات
والارض ان تزولا اي لئلا تزولا **الثاني** قال الجرجاني صاحب النظم يبين الله الضلالة لتعلموا انها ضلالة فتجتنبوها ثم قال
تعالى والله بكل شيء عليم فيكون بيانه حقا وتعريفه صدقا **واعلم** ان في هذه السورة لطيفة عجيبة وهي ان اولها مشتمل
على بيان كمال قدرة الله تعالى فانه قال يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وهذا دال على سعة القدرة واخرها
مشتمل على بيان كمال العلم وهو قوله والله بكل شيء عليم وهذان الوصفان هما اللذان بهما تثبت الربوبية والالهية والجلال
والعزة وبهما يجب على العبد ان يكون مطيعا للاوامر والنواهي منقادا لكل التكاليف • وهذا اخر تفسير هذه السورة

تم الجزو الاول وهو الثلث من تفسير القران العظيم للشيخ الامام
العالم العلامة الهمام المحقق الفهامة فخر الدين محمد
بن عمر الرازي البكري الصديقي تغمدهما الله تعالى
برحمته واسكنهما بحبوحة جنته بمنه وكرمه
على يد راقمه العبد الفقير ابراهيم بن رجب
القلعي غفر الله تعالى له ولوالديه
ولمن كان سببا في كتابته
ولكل المسلمين في شهر
رمضان المعظم
سنة
٩٨٦
تم